

PAPERS ON TAMIL LINGUISTICS, LITERATURE, AND CULTURE

தமிழ் மொழியியல், இலக்கியம், பண்பாடு பற்றிய
ஆய்வுக்கட்டுரைகள்

BY

DR. A. SANMUGADAS

Senior Professor of Tamil
Dean of the Faculty of Graduate Studies,
University of Jaffna, Sri Lanka.

VOLUME PRESENTED TO
PROFESSOR DR. A. SANMUGADAS
ON HIS 61st BIRTHDAY
02 - 01 - 2001

Edited by:

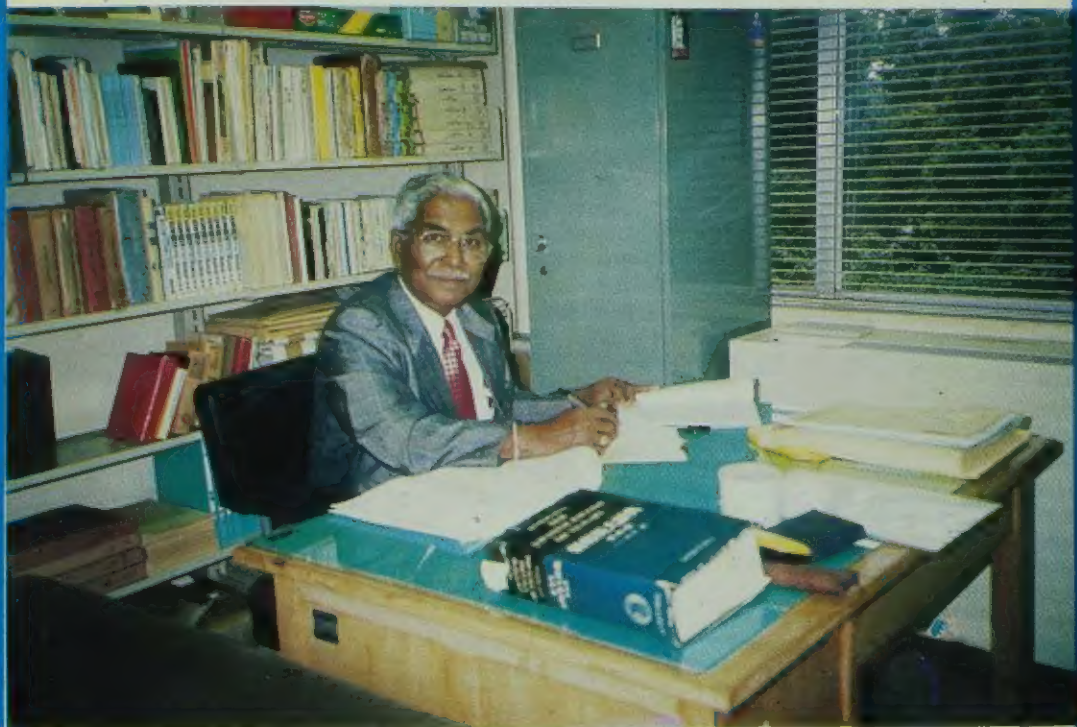
Dr. S. Sivalingarajah

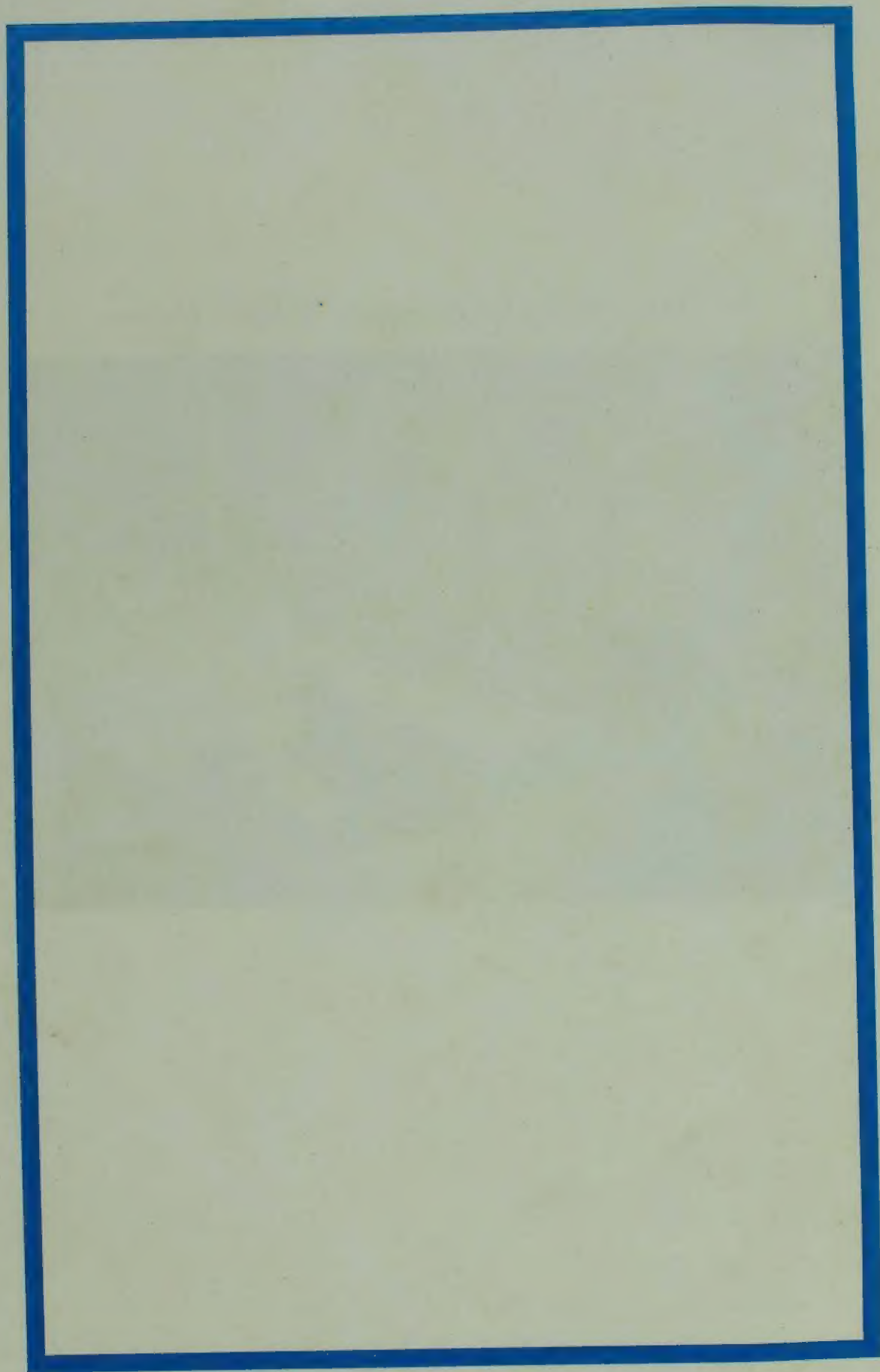
Senior Lecturer in Tamil, University of Jaffna.

Miss. S. Sivasubramaniam

Lecturer in Tamil, University of Jaffna.

At Gakushuin University, Tokyo, Japan.





PAPERS ON TAMIL LINGUISTICS, LITERATURE AND CULTURE

**தமிழ் மொழியியல், இலக்கிய, பண்பாட்டு
ஆய்வுக் கட்டுரைகள்**

A.SANMUGADAS

**SENIOR PROFESSOR OF TAMIL
DEAN, FACULTY OF GRADUATE STUDIES,
UNIVERSITY OF JAFFNA.**

**VOLUME PRESENTED TO PROFESSOR A.SANMUGADAS
ON HIS 61ST BIRTH DAY BY THE MEMBERS
OF THE DEPARTMENT OF TAMIL
UNIVERSITY OF JAFFNA**

02.01.2001

**Edited By His Students : Dr. S.Sivalingarajah
Miss S.Sivasubramaniam**

PROF. SANMUGADAS SIXTY FIRST BIRTH DAY COMMEMORATION VOLUME

Publication Committee

Prof . N. Subramaniam
Dr. S.Sivalingarajah
Mr. M. Ragunathan
Mr. P.Senkathirchelvan
Mr. K. Visakaruban
Miss. S. Sivasubramaniam
Mr. E. Ratnam
Mr. K. Arundhakaran

First Published

2001

Price

Rs. 1,000/=

Published by

Department of Tamil,
University of Jaffna, Sri Lanka.

Printed at

Higher Education Service Center,
Jaffna, Sri Lanka.

PREFACE

The idea of presenting Professor A.Sanmugadas with a felicitation Volume occurred to some of us closely associated with him as his pupils. When we started on the publication it was our intention to present the volume on his 61st birthday which fell on 2nd January, 2001. We selected sixty of his research papers and articles and have prepared a volume. It consists of papers on Linguistics, Literature, Folklore and Culture. They have been classified into six parts.

Professor Sanmugadas is a Linguist who has learnt the subject from famous Professors John Lyons, David Abercrombie, Pit Corder, Ron E.Asher and others. Therefore his papers on Linguistics, we preferred to have in Part I. Professor Sanmugadas along with his wife Dr.Manonmany has been working with Professor Susumu Ohno (Gakushuin University, Tokyo.) from 1983 on the research project called. "Japanese - Tamil Relationship." His papers on this subject form part II of this volume. As a Senior Professor of Tamil. Dr.Sanmugadas has been teaching Tamil Literature, Tamil Grammar, Tamil Culture and Tamil Folklore. Papers on these subjects form from Part III to Part IV .

It is our pleasant duty to record how deeply obliged we are to Professors V.I.Subramaniam, Pon.Kothandaraman, S.V Shanmugam, P.Balasundarampillai, G.Baskaran and Vijayaluxmy Rangarajan for sending Messages and felicitations in response to our appeal. To some of the old students of Prof. Sanmugadas, we offer our thanks for helping in reading the first proof of the papers.

In conclusion we thank Mr.E.Ratnam who has been doing a lot of work to finish this Volume. Though from the Department of Commerce he has been helping as though he is also one of the members of the Department of Tamil. We thank Miss Sujitha Sundaram who handled the complicated task of printing in two languages with a number of linguistic Symbols. They have done an excellent job.

Dr.S.Sivalingarajah
Miss S. Sivasubramaniam
Joint Editors

INTERNATIONAL SCHOOL OF DRAVIDIAN LINGUISTICS

ISDL Complex, St. Xavier's college P.O.
Thiruvananthapuram -695586, Kerala, India

V.SUBRAMONIAM. M.A. Ph. D. (Ind.USA)

Hon. D. Litt (Jaffna, Sri Lanka)

(Former Vice-Chancellor, Tamil University)

Hon. Director

15.09.2000

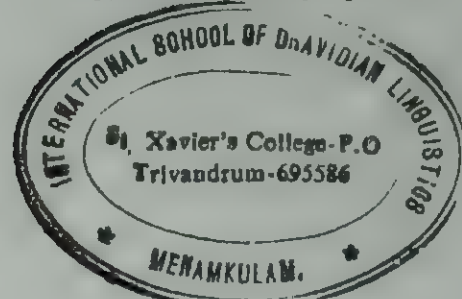
A.SANMUGADAS

Prof.A.Sanmugadas who is known to me closely from 1998 since the All India Conference of Dravidian Linguists at Chennai is primarily a Scholar on Tamil and Linguistics and a good friend who holds up nothing in his heart when a friend is intimate.

Sanmugadas inspite of his heavy administrative duties has contributed to Tamilology substantiately. His desire for focussing attention of the main land Scholars on Sri Lankan Tamils contribution to Tamil is infectious.

Happily married to Manonmani Sanmugadas who is also a Tamil researcher, Sanmugadas is an asset to the University of Jaffna.

(V.I.Subramoniam),
Hon. Director.



**SCHOOL OF PHILOSOPHY
TAMIL UNIVERSITY**

THANJAVUR - 613 005
TAMIL NADU - INDIA

Dr. G. BHASKARAN
PROFESSOR & DIRECTOR



OFF : (04362) 41418
RES : (04362) 40887

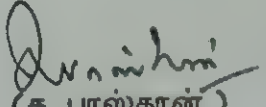
Date :

25.10.2000

பேராசிரியர் அ. சண்முகதாஸ் அவர்களின் அறுபதாவது அகவை நினைவு கூறும் பொருட்டு ஒரு மலர் வெளியிடப்படுவதை அறிந்து மகிழ்கின்றேன். யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகத்தில் உயர்பட்ட ஆய்வுப் பீடாதிபதியாகப் பணிபுரியும் பேராசிரியர் சண்முகதாஸ் அவர்கள் மொழியியல், தமிழ் இலக்கியம், தமிழ் இலக்கணம் மற்றும் சமயம், பண்பாடு தொடர்பாக மிகவும் ஆழமான ஆய்வுகளை நிகழ்த்தியுள்ளார். இவரது ஆய்வுக் கட்டுரைகள் ஈழத்திலும் தமிழ் நாட்டிலும் ஐப்பாளனிலும் வெளிவரும் ஆய்வேடுகளில் வெளிவந்துள்ளன.

சர்வதேசக் கருத்தரங்குகள் பலவற்றில் பங்கு கொண்ட பேராசிரியர் அவர்கள் 1997-ல் தஞ்சாவூர் தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத்தில் நடைபெற்ற ஆறாவது உலக சைவமாநாட்டிலும், 2000-இல் இந்தோனீசியாவின் பாலித்தீவில் நடைபெற்ற இரண்டாவது உலக இராமாயண பாரதக் கருத்தரங்கிலும் சிறப்பாக ஆய்வுக் கட்டுரை படித்த பெருமைக்குரியவர்.

பழகுவதற்கு மிகவும் இனியவராக விளங்கும் பேராசிரியர் சண்முகதாஸ் அவர்களை நீடுழி வாழ்க என வாழ்த்தி அவர்கள் மேன்மேலும் பணிகள் பல புரிவதற்கு இறையருள் கிடைக்க வேண்டுமென இறைஞ்சுகின்றேன்.


(க. பாஸ்கரன்)
தத்துவ அமைதி
தமிழ் பல்கலைக் கழகம்
தஞ்சாவூர்-613 005



UNIVERSITY OF MĀDRAS

CHEPAUK — CHENNAI - 600 005

Dr. Pon. Kothandaraman
Vice-Chancellor

NO. VC/M2/MES/2000/272

September 12, 2000

MESSAGE

I am glad to know that the Department of Tamil, University of Jaffna, Sri Lanka, is celebrating the 61st Birthday of Prof. Dr. A. Sanmugadas, Senior Professor of Tamil on 2.1.2001 and a Volume is brought out to honour Dr. A. Shanmugadas.

I wish the function a grand success and also extend my warm greetings to the organisers and participants.

[PON. KOTHANDARAMAN]

To
Dr. S. Sivalingarajah
Editor, Felicitation Volume to Prof. A. Sanmugadas
Head, Department of Tamil
University of Jaffna,
Thirunelvely, Jaffna, Sri Lanka.

Dr. S. V. Shanmugam

PROFESSOR OF LINGUISTICS (Retd.)

President, Dravidian Linguistics Association
of India, Thiruvananthapuram (1997-98/
Resident Fellow, Pondicherry Institute of
Linguistics and Culture

THIRUVERAGAM

194, Mariyappanagar

ANNAMALAINAGAR - 608 002

☎ 04144 - 23046 38246

...../9/2000

எனக்கு இலங்கை வாழ் தமிழ் அறிஞர்களோடு - உண்மையில் அவர்கள் நூல்களோடு அண்ணாமலைப் பல்கலைக்கழகத்தில் தமிழ், மொழியியல் படித்த மாணவர்கள் வாயிலாகவே அறிமுகம் ஏற்பட்டது. அவர்கள் இலங்கையில் வெளியாகும் தமிழ் நூல்களைக் கொண்டுவந்து கொடுப்பார்கள். அந்த முறையில், தமிழ்மொழி இலக்கண இயல்புகள் (1982) என்ற பேரா.சண்முகதாஸ் அவர்கள் எழுதிய நூல் வாயிலாகவே எனக்கு முதலில் அவர் அறிமுகம் ஆனார். என்னுடைய சொல்லிலக்கணக் கோட்பாட்டு முதல் தொகுதியில் (1984) திணை - பால் பாகுபாடு பற்றி தமிழ் உலகில் வழங்கும் கருத்துக்களைக் குறிப்பிடும்போது அவருடைய நூலின் கருத்தையும் குறிப்பிட்டு அவர் சில குறைகள் இருப்பதாகச் சுட்டிக்காட்டி இருந்தேன். (ப. 130-1). சில ஆண்டுகள் கழித்து அந்த நூலின் மறுபதிப்பைப் பார்க்கும் வாய்ப்பு கிடைத்தபோது உண்மையில் திடுக்கிட்டேன். ஏனென்றால் மறுபதிப்பின் முன்னுரையிலேயே என்னுடைய வாசகத்தை அப்படியே எழுத்துக்காட்டி அவர் சரியானது என்று குறிப்பிட்டு நூலுக்குள்ளும் தன்னுடைய கருத்தைத் திருத்தி எழுதியிருந்தார்.

ஒருவர் கருத்தை இன்னொருவர் மறுப்பது மரபே. அந்தக் கருத்தை அந்த ஆசிரியர் ஏற்றுக்கொண்டால் தன்னுடைய நூல் மறுபதிப்பு வரும்போது மறுப்பு ஆசிரியரின் பெயரைக் குறிப்பிட்டு திருத்திக் கொள்வதும் இயல்பே. உண்மையில் அதுகூட அரிதாகவே தமிழ் உலகில் காணப்படுகிறது. ஆனால் நூலின் முன்னுரையில் எல்லோரும் அறியும்படி எடுத்துக்காட்டியதை என் அனுபவத்தில் நான் கண்டதில்லை. அது நேர்மை மட்டும் அல்ல; அறிவுப் பணிவு. குறையை வெளிப்படையாக ஒத்துக்கொள்ளும் உணர்வு. உண்மைக்குத் தலை வணங்கும் பண்பு. அதுவே என்னை முதலில் திடுக்கிட வைத்தது. ஆனால் அதில் புதைந்துள்ள ஒரு அரிய பண்பு நலன் அவரை பற்றிய மதிப்பீட்டில் பல மடங்கு உயர்த்திவிட்டது.

தொண்ணூறுகளில் உலகத்தமிழ் மாநாடு, மொழியியல் கருத்தரங்கு ஆகியவைகளின்போதுதான் தமிழகத்தில் நேரில் சந்தித்து உரையாட வாய்ப்பு கிடைத்தது. அமைதியான பேச்சு; சிரித்த முகம்; அன்புப் பார்வை; கூட்டத்தில் அவரை எளிதாக அடையாளம் கண்டுகொள்ளலாம்.

ஒருமுறை இலங்கையில் வெளியான ஒரு இலக்கண நூல் வேண்டும் என்று சொன்னேன். ஒரு மாதத்தில் அந்த நூல் வந்துசேர்ந்துவிட்டது. அது ஒரு உண்மையான நட்பின் அடையாளம்.

ஜப்பான் - தமிழ்மொழி உறவு பற்றி பேரா.ஒனோ எழுதிய நூல் ஒன்றை மதிப்பிடும் கருத்தரங்கத்தில் தமிழக அறிஞர் பலரும் மலைய நாட்டுத் தமிழ் அறிஞர் சிலரும் சென்ற ஆண்டு பத்து நாள் ஜப்பான் நாட்டுத் தலைநகர் டோக்கியோவுக்குச் சொன்றிருந்தோம். அதில் அவரும் அவர் துணைவியாரும் அந்த ஆய்வில் தெ.பு.பு. கொண்டு பணியாற்றிய முறையிலேயே பங்குகொண்டார்கள். ஜப்பானிய மொழிக்கு இணையான தமிழ் மொழி அமைப்புக் கூறுகளைச் சங்க இலக்கியங்களிலிருந்தும் பிற இலக்கியங்களிலிருந்தும் எடுத்துக்காட்டியது அவர்கள்தான். அந்தக் கருத்தரங்கில் பேரா.ஒனோ முதலில் ஜப்பானிய மொழிக்கூறு, அதற்கு இணையான தமிழ்மொழிக்கூறு என்று தன்னுடைய கருத்தை முன்வைப்பார்கள். அதை மதிப்பிட வேண்டியது எங்கள் வேலை. அப்போது நாங்கள் இணையாகக் காட்டப்பட்ட சில தமிழ்க்கூறுகள் பற்றி மாற்றுக் கருத்து கூறும்போது அவர் ஏற்றுக்கொண்ட விதம் அல்லது தன்னுடைய கருத்தை வலியுறுத்திய விதம் அவருடைய அறிவுப் பண்பை நேரில் பார்க்க முடிந்தது; அவர் பற்றிய மதிப்பீடு இன்னும் பல மடங்கு கூடியது.

உணவு நேரங்களிலும் மலை நேரங்களிலும் அவரும் அவர் துணைவியாரும் செய்த விருந்தோம்பல்கள், சுற்றுலா ஏற்பாடுகள், நகருக்குள் வழிகாட்டுதல்கள் ஆகியவை நாங்கள் வெளிநாட்டில் இருக்கிறோம் என்ற எண்ணத்தையே மறக்கச் செய்துவிட்டது என்றால் அவர்களுடைய அன்பையும் மனிதநேயத்தையும் எப்படி விவரிப்பது?

அத்தகைய அறிவாளர், பண்பாளர் மணிவிழாவில் அவர்களுடைய மாணவர்கள், சக ஆசிரியர்கள் ஆகியவர்களோடு நானும் சேர்ந்து பேரா.சண்முகதாஸ் அவர்கள் சுற்றத்தோடு பல்லாண்டு வாழ வாழ்த்துகிறேன்.

Dr. S. V. Shanmugam

මගේ අංකය
எமது இல.
My Number

ඔබේ අංකය
உமது இல.
Your Number

දුරකථන යානය
தொலைபேணி : யாழ்ப்பாணம்
Telephone : Jaffna

2483
2006



කැ.පෙ. අංකය 57,
திருநெல்வேலி.
யாழ்ப்பாணம்.

த. பெ. எண் -57,
திருநெல்வேலி,
யாழ்ப்பாணம்.

யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம், இலங்கை.
UNIVERSITY OF JAFFNA, SRI LANKA.

P. O. Box 57,
Thirunelvely,
JAFFNA.

பல்லாண்டு வாழ்க

உயிர்பட்டப்படிப்புகள் பீடாதிபதி பேராசிரியர் அ.சண்முகதாஸ் அவர்களின் மணிவிழா மலருக்கு வாழ்த்துச் செய்தி வழங்குவதில் பெருமகிழ்ச்சி அடைகின்றேன்.

பேராசிரியர் அவர்களுடன் எனக்கு ஏற்பட்ட அறிமுகமும் நட்பும் ஏறக்குறைய நான்கு தசாப்தங்களைக் கொண்டன. பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்தில் பேராசிரியர் அவர்கள் மாணவனாக விளங்கிய காலத்தில் தமிழ் மன்றச் செயற்பாடுகளில் மிக்க ஆர்வத்துடன் ஈடுபட்ட ஒருவராவார். பேச்சு, நாடகம், விவாதம் எனப் பல துறைகளிலும் தனது முத்திரையைப் பதித்தவர். அங்கு தமிழ்த்துறை விரிவுரையாளராகப் பணியாற்றி பின் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்திலும் விரிவுரையாளராகவும், கலைப்பீடாதிபதி யாகவும், பணியாற்றி, இன்று உயர்பட்டப் படிப்புப் பீடாதிபதியாக கடமையாற்றி வருகிறார்.

சிறந்த பேச்சாளராகவும், விரிவுரையாளராகவும், ஆய்வாளராகவும் விளங்கும் பேராசிரியர் அவர்கள் தேசிய ரீதியில் மட்டுமன்றி, சர்வதேச ரீதியிலும் பல மாநாடுகளில் ஆய்வாளராகப் பங்குபற்றியுள்ளார். தமிழ், சமயம் சார்ந்த துறைகளில் பல ஆராய்ச்சிக் கட்டுரைகளைச் சமர்ப்பித்து எமது மொழி, சமயத்தின் பெருமைகளை நிலைநாட்டியுள்ளார்.

பேராசிரியர் சண்முகதாஸ் அவர்கள் தமிழ்ப்பணி, சமயப் பணியுடன் சமூகப் பணியிலும் நிறைவு காண்கிறார். திருநெல்வேலியில் அவர் நடத்தி வரும் 'சைவச் சிறுவர் இல்லம்' அவரின் சமூகப் பணிக்குச் சிறந்த எடுத்துக் காட்டாகும்.

அன்பும், பண்பும், இனிய சுபாவமும் உடையவரும், மொழிப் பற்றும், சமயப் பற்றும் மிக்கவருமான மணிவிழாக் காணும் பேராசிரியர் சண்முகதாஸ் அவர்கள் நூற்றாண்டு விழா காணவேண்டும். அவரின் சேவை எம் மக்களுக்குக் கிட்ட வேண்டும். அவரும் அவர் குடும்பமும் ஓர் சிறப்புடன் வாழவேண்டும் என அவர்களை மனப்பூர்வமாக வாழ்த்தி, அவர் பல்லாண்டு வாழ எல்லாம் வல்ல இறைவனைப் பிரார்த்தித்து வேண்டுகிறேன்.

பேராசிரியர் பொ. பாலசுந்தரம்பிள்ளை
துணைவேந்தர்
யாழ் பல்கலைக்கழகம்

A TRIBUTE

Prof. Dr.A.Sanmugadas is a living legend of a good teacher. Any difficult subject will be explained by him in such a clear and lucid manner. I always proud to have been his student. He was always easily approachable and he helped to solve any difficulties with a friendly smile. His made for each other wife Dr.Mrs.Manonmany Sanmugadas is a complement to him. Though we lived in different counbuis, during the four decades of our mutual acquaintance, our academic and friendship grow. I wish him many more happy years to come and the Tamil world the prospect of many more good books written by him with his nature knowledge.

Dr. R.Vijayalakshmy,
Miami, U.S.A.

பேராசிரியர் கலாநிதி அ.சண்முகதாஸ்

முதுநிலைப் பேராசிரியர்,

பீடாதிபதி, உயர்பட்ட ஆய்வு பீடம்

யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம்

அவர்களின்

மணிவிழா

வாழ்த்துப்பாமாலை

பேரா சிரியரிற் சண்முக தாஸ்என்ற பேரறிஞர்
ஆரா தனைசெய் தழுதத் தமிழினை ஆர்ந்துமிகச்
சீராக மாணவர்க் கூட்டி வளர்த்திடும் செய்கையினால்
வாராத மாமணி யாகவந் தார்மிக வன்மையரே

மொழியியல் சீமைசென் றாய்ந்த கலாநிதி முன்னுளவாம்
பழையன சங்கத் தமிழொடு கம்பனை வள்ளுவனைக்
கொழிதமிழ்ப் பாரதி மற்றுள பாவலர் பற்பலரை
விழைவுடன் கற்றுச் சுவைபடக் கற்பிக்கும் வித்தகரே

சொல்வலர் சொல்லினிற் சோர்விலர் கேட்கும் சபைமகிழ்
நலமுறச் சொல்லிடும் நாவலர் என்பதை நாமறிவோம்
பலம்பல கொண்டவர் பன்மொழி கற்றவர் பற்பலவாம்
நிலங்களிற் சென்றுல கப்புகழ் பெற்றவர் நேரிலரே

நாட்டாரின் பாட்டுக்கள் நன்றாய் இசைத்து நயக்கவைப்பார்
பாட்டால் மயங்காத பேரெவர்? கூத்துக் களரியினில் .
ஆட்டத் துடன்பாடி அக்கலை மேன்மை அறியவைப்பார்
ஈட்டாப் புகழில்லை வாழிய என்றும் இவர்திறமே

சால்பெனுங் கட்டடத் தூண்களாய் வள்ளுவன் சாற்றியன
நாலுடன் ஒன்றதும் கூடி இணைந்திட்ட நல்லபெரும்
ஆலென ஓங்கித் தழைத்துப் பரந்து விழுதுவிட்டு
மேலவ ராயுள சண்முக தாசினை மெச்சுவமே

மெச்சுவம் வாழ்த்துவம் மேலவர் காட்டும் வழிநடப்போம்
எச்சம் எனஇவர் தந்தநன் னூல்களை ஏத்திடுவோம்
நச்சம் திறம்பல கொண்டஇம் மேதையாம் நம்மவரை
உச்சி மிசைக்கொண்டு போற்றுவம் வாழ்க இவர் புகழே

நூலகர் மற்றும் ஊழியர்கள்

பல்கலைக்கழகம்

யாழ்ப்பாணம்

பேராசிரியர் அ.சண்முகதாஸ் அவர்கள்

“குரைகடல் ஓதம் நித்திலம் கொழிக்கும்” திருகோணமலையிலே 1940ஆம் ஆண்டு தை மாதம் இரண்டாம் திகதி அருணாசலம் முத்தம்மா தம்பதிகளுக்கு இரண்டாவது புதல்வராகப் பேராசிரியர் சண்முகதாஸ் பிறந்தார்.

ஆரம்பக் கல்வியைத் திருமலை சென். பிரான்ஸிஸ் சேவியர் கல்லூரியிலே பெற்ற இவர் இடைநிலைக் கல்வியை வந்தாறுமுலை அரசினர் கல்லூரியிற் பெற்றார்.

பின்னர் மட்டக்களப்புப் பிரதேசத்திலே சைவத்தையும், தமிழையும், ஆங்கிலத்தையும் செவ்வனே நிலைநிறுத்தவென நிறுவப்பட்ட சிவாநந்த வித்தியாலயத்திலே பல்கலைக்கழகப் புகழுக வகுப்பிற் கற்று 1959ஆம் ஆண்டு இலங்கைப் பல்கலைக்கழகத்திற்குத் தெரிவானார்.

கிழக்கிலங்கைப் பாடசாலைகளில் இருந்து 1959இல் இவர் ஒருவரே பல்கலைக்கழகக் கலைப் பிரிவுக்குத் தெரிவு செய்யப்பட்டவர் என்ற பெருமையையும் பெற்றுக் கொண்டார்.

இவரது சைவ வாழ்வுக்கும், தமிழ்ப் புல்மைக்கும், ஆங்கில அறிவுக்கும், பரோபகாரப் பண்புக்கும், இனிய சுபாவத்திற்கும் அத்திவாரமாக அமைந்தது சிவாநந்த வித்தியாலயச் சூழலே எனலாம்.

ஆங்கிலமொழி மூலம் கல்வி கற்றுப் பல்கலைக் கழகத்திற்குத் தெரிவான இவர், தமிழ்ச் சிறப்புப் பயில் நெறியையே தனது முதற் தெரிவாகத் தேர்ந்தேடுத்துக் கொண்டார். துணைப்பாடங்களாக வடமொழியையும் இந்திய வரலாற்றையும் பயின்றார். இவரது தமிழ் இலக்கிய இலக்கண மொழியியல் புலமைக்கு இத்துணைப் பாடக் கற்கை நெறிகளும் உறுதுணையாக அமைந்தன எனலாம்.

தென்னாசியாவின் மிகச்சிறந்த தமிழ் அறிஞர்களில் ஒருவராகப் போற்றப்பட்ட பேராசிரியர் க.கணபதிப்பிள்ளை அவர்களின் தலைமையின் கீழ் தமிழ்த்துறை பிரகாசித்துக் கொண்டிருந்தது.

பேராசிரியர்கள் க.கணபதிப்பிள்ளை, வி.செல்வநாயகம், சு.வித்தியானந்தன், ஆசதாசிவம் முதலானோரின் அன்புக்கும் மதிப்புக்குமுரிய மாணவனாகத் திகழ்ந்து 1963ஆம் ஆண்டு தமிழ்ச்சிறப்பு முதல் வகுப்பிலே (First Class) சித்தியெய்தினார்.

பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்திலே மாணவனாகத் திகழ்ந்த காலத்திலே கவிதை, சிறுகதை, நாடகம் முதலான துறைகளிலே அதிக ஈடுபாடும், திறமையும் காட்டி எல்லோரின் நன்மதிப்பையும் பெற்றார். இவர் எழுதிய சிறுகதைகளும் கவிதைகளும் பல்கலைக்கழகத் தமிழ்ச்சங்க வெளியீடான இளங்கதிரிலே இடம் பெற்றுள்ளன. பேராசிரியர் வித்தியானந்தனின் நெறிப்படுத்தலில் உருவான கர்ணன் போர், வாலிவதை, இராவணேசன் முதலான நாடகங்களிலே பிரதான பாகங்களேற்றுத் தமது திறமையை வெளிக்காட்டினார். பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ்ச்சங்கத் தலைவராகத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டுத் திறம்படத் தமது பணியினைச் செய்தார்.

பல்கலைக்கழகத்திலிருந்து வெளியேறிச் சிறிது காலம் தற்காலிக விரிவுரையாளராகப் பணியாற்றிய பின் வட்டுக்கோட்டை யாழ்ப்பாணக் கல்லூரியினரின் அழைப்பை ஏற்று அக்கல்லூரியின் பட்டதாரிப் பிரிவுக்குத் தமிழ்த்துறைப் பொறுப்பு விரிவுரையாளராகப் பதவியேற்றார்.

யாழ்ப்பாணக் கல்லூரியில் சேரும் வேளை பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்திலே தமிழைச் சிறப்புப் பாடமாகப் பயின்ற மனோன்மணியைக் காதலித்துக் கடிமணம் புரிந்து கொண்டார். யாழ்ப்பாணக் கல்லூரியினூடு சிறந்த மாணாக்கர் பரம்பரையொன்றினை உருவாக்கிய இவர் 1968ஆம் ஆண்டு பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்திலே நிரந்தர விரிவுரையாளராக நியமனம் பெற்றார்.

பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்திலே தமிழ் விரிவுரையாளராகப் பணியாற்றிக் கொண்டிருந்தபோது, இங்கிலாந்தில் உள்ள எடின்பரோ பல்கலைக்கழகத்திற்குக் கலாநிதிப்பட்ட ஆய்வை மேற்கொள்ளச் சென்றார். எடின்பரோ பல்கலைக்கழகத்தில் ஒரு வருடம் பொது மொழியியலில் (General Linguistics) டிப்பிளோமா பட்டம் பெற்றபின் மொழியியலிலே கலாநிதிப்

பட்டத்தினையும் பெற்றார். எடின்பரோ பல்கலைக்கழகத்தில் ஆய்வு மேற்கொண்டிருந்த வேளை வெளிநாட்டு மாணவர் மன்றத்தின் தலைவராகத் தெரிவு செய்யப்பட்டார். இது இலங்கைத் தமிழர்களுக்குக் கிடைத்த பெருங் கௌரவமாகும். வெளிநாட்டு மாணவர் மன்றத் தலைவர் என்ற வகையில் எலிசபெத் மகாராணியைக் கைலாகு பொடுத்து வரவேற்கும் பேற்றினையும் பெற்றார்.

அகில உலகப் புகழ்பெற்ற மொழியியல் பேராசிரியரான ஆஷர் (Ron E. Asher) அவர்களின் வழிகாட்டலில் கலாநிதிப்பட்டம் பெற்று 1972இல் நாடு திரும்பிப் பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத்திலே தமது பணியினைத் தொடர்ந்தார்.

1974ஆம் ஆண்டு யாழ்ப்பாண வளாகம் ஆரம்பிக்கப்பட்டபோது, அப்போதைய அதன் தலைவராகப் பணிபுரிந்த பேராசிரியர் க.கைலாசபதியின் அழைப்பின் பெயரில் பேராதனைப் பல்கலைக்கழகம் இவரை யாழ்ப்பாண வளாகத்திற்கு மாற்றம் செய்தது. இவர் யாழ்ப்பாண வளாகத் தமிழ்த்துறைப் பொறுப்பு விரிவுரையாளராக 1975இல் பதவியேற்றார்.

தமிழ் இலக்கியம், இலக்கணம், நாட்டார் வழக்காற்றியல், பண்பாடு, சமயம் முதலான பல துறைகளிலும் தனது ஆளுமையை ஆழமாகப் பதித்த பேராசிரியர் அ.சண்முகதாஸ் அவர்கள் படிப்படியாகப் பதவி உயர்வுகள் பெற்று இன்று யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்தின் சிரேஷ்ட பேராசிரியர்களுள் ஒருவராகவும் உயர் பட்டப்படிப்புக்கள் பீடத்தின் பீடாதிபதியாகவும் பணியாற்றுகின்றார்.

யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ்த் துறைத் தலைவராகவும், கலைப்பீடாதிபதியாகவும் பணியாற்றிய இவர், சிரேஷ்ட மாணவ ஆலோசகராகவும், பல்கலைக்கழக ஆசிரியர் சங்கத் தலைவராகவும், கலைப்பீட ஆய்வு வெளியீடான சிந்தனையின் ஆசிரியராகவும் பணியாற்றியவர் என்பது குறிப்பிடத்தக்கது.

தமிழ்த்துறைத் தலைவராகப் பணியாற்றிய வேளை பல கருத்தரங்குகளை ஒழுங்கு செய்து ஆசிரியர்களுக்கும் மாணவர்களுக்கும் ஆய்வுப் பயிற்சி நெறிமுறைகளை அறிமுகஞ் செய்தார். சகவிரிவுரையாளர்களுக்கு முன்மாதிரியாக நடந்து காட்டினார். இனிய சபாவமுடைய பேராசிரியர் சிறந்த நிர்வாகத் திறம் படைத்தவர். அவரது கண்டிப்புக்கூடக் கனிவானதாகவே இருக்கும். எவ்வளவு வேலையிருந்தாலும் விரிவுரைகளை எடுக்காது விடமாட்டார். எம்.ஏ.எம்., எம்.பில்., பிச்.டி. மாணவர்களுக்குச் சிறந்த வழிகாட்டியாகவும் மேற்பார்வையாளராகவும் விளங்குகின்றார். இன்றும் தமிழ்த்துறைக்குத் 'தகப்பன்' போலிருந்து பணிபுரிகின்றார்.

பல பிரிசில்களையும், புலமைப்பரிசில்களையும் பெற்ற பேராசிரியர் அ.சண்முகதாஸ் தனித்தும் தமது மனைவியாரோடிணைந்தும் பதினைந்துக்கு மேற்பட்ட நூல்களை எழுதியுள்ளார். ஐம்பதுக்கு மேற்பட்ட ஆய்வுக்கட்டுரைகளையும் நூற்றுக்கு மேற்பட்ட பிற கட்டுரைகளையும் எழுதியுள்ள பேராசிரியர் தமிழ் கூறும் நல்லுகத்துப் பேராசிரியர்கள் பலரின் பாராட்டுதலையும் பெற்றுள்ளார்.

உலகின் பல்வேறு பாகங்களிலுமுள்ள பல்கலைக்கழகங்களின் ஆய்வேடுகளுக்கு மதிப்பீடு செய்யும் பரிட்சகராகவும் இவர் விளங்குகின்றார். குறிப்பாக இந்தியா, மலேசியா, சிங்கப்பூர் முதலான நாட்டுப் பல்கலைக்கழகங்களின் மதிப்பீட்டாளராக விளங்குகின்றார். மலேசியப் பல்கலைக்கழகத்தின் இந்திய மொழியியல் துறையின் பிரதம பரிட்சகராகவும் நியமிக்கப்பட்டுள்ளார்.

இங்கிலாந்து, அவுஸ்ரேலியா, யப்பான், நைஜீரியா, சிங்கப்பூர், மலேசியா, இந்தோனேசியா, இந்தியா முதலான நாடுகளுக்குச் சென்று அங்கெல்லாம் தமிழின் சிறப்பை புலப்படுத்தியுள்ளார். நைஜீரியாவிலுள்ள இபடான் பல்கலைக்கழகத்தில் சிறிது காலம் பேராசிரியராகவும், யப்பான் நாட்டிலுள்ள கக்சுயின் பல்கலைக்கழகத்தில் விருந்துப் பேராசிரியராகவும் பணியாற்றியுள்ளார்.

சர்வதேச மட்டத்தில் நிகழ்ந்த ஆய்வரங்குகள் பலவற்றிலே ஆய்வுக் கட்டுரைகள் சமர்ப்பித்து நமது பல்கலைக்கழகத்திற்கும் நாட்டுக்கும் பெருமை சேர்த்துள்ளார்.

உலகத்தமிழாய்ச்சி மாநாட்டு ஆய்வரங்குகளிலும், உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம்

நடாத்தும் கருத்தரங்குகளிலும், பணி அவைகளிலும், உலகத்தமிழாசிரியர் கருத்தரங்குகளிலும், கச்சியின் பல்கலைக்கழகத்தில் நடைபெறும் ஆய்வரங்குகளிலும், சிங்கப்பூர், இந்தோனேஷியா, மலேசியா நாட்டுப் பல்கலைக்கழகங்களிலும் இவர் சமர்ப்பித்த ஆய்வுக்கட்டுரைகள் உலகப்புக்ஷப் பெற்ற ஆய்வுப் பேராசிரியர்களின் பாராட்டைப் பெற்றவை என்பதும் குறிப்பிடத்தக்கது.

உயர்கல்வி ஆய்வு நிறுவனங்களோடு மாத்திரமன்றிச் சாதாரண நிறுவனங்களோடும் தமது தொடர்பினைத் தொடர்ந்து வைத்துக் கொண்டிருப்பவர். சாதாரண மக்களுக்காகப் பட்டி தொட்டி எங்கும் சென்று கணிரென்ற குரல் வளத்தோடும், கருத்தாழத்தோடும் சொற் பொழிவுகள் ஆற்றி அவர்களின் நன்மதிப்பையும் அன்பையும் பெற்றவர்.

இனிமையான குரலும், இளகிய மனமும் இரக்க சிந்தையும் இயல்பாகவே அவரிடம் உள்ளவை. 'வாடிய பயிரைக் கண்டபோதெல்லாம் வாடினேன்' என்ற வள்ளலார் வாக்கை உள்வாங்கிய பேராசிரியர் அ.சண்முகதாஸ் தமது மனைவியாருடன் இணைந்து இன்று திருநெல்வேலி சைவ வித்தியாவிருத்திச் சங்கத்தைச் செவ்வனே நடத்தி வருகின்றார். சைவச்சிறார் நிறை வாழ்வுக்காக இவரும் இவரது மனைவியார் மனோன்மணியும் பல அர்ப்பணிப்புக்களைச் செய்து வருகின்றனர். சேர்.பொன்.இராமநாதனதும், இந்துப்போட் இராசரத்தினத்தினதும் கனவுகள் நனவாக பேராசிரியர் தம்பதிகள் பெரும்பங்காற்றி வருவதைச் சைவத்தமிழ் உலகம் என்றும் மறக்க முடியாது.

பேராசிரியரின் மனைவி கலாநிதி மனோன்மணி யப்பான் நாட்டிலுள்ள கச்சியின் பல்கலைக்கழகத்திலே ஆய்வாளராகப் பணிபுரிகின்றார். வருடத்தில் மூன்று நான்கு மாதங்கள் யப்பான் நாட்டிலே பணிபுரிந்துவிட்டுத் தமது கணவனையும், சைவ வித்தியாவிருத்திச் சங்க நிறைவாழ்வுச் சிறார்களையும் கவனிப்பதற்காக ஒடோடி வந்து விடுவார். பேராசிரியர் சண்முகதாஸ் அவர்களின் உயர்வுகளுக்கெல்லாம் உந்து சக்தியாக விளங்குபவர் இவரது மனைவியாரே எனலாம்.

பேராசிரியர் தம்பதிகளுக்குக் கலைச் செல்வி, திருநங்கை, செந்தூரன் ஆகிய மூன்று பிள்ளைகள் உள்ளனர். இவர்கள் மூவரும் திருமணமாகிச் சகல செல்வங்களுடனும் சீரும் சிறப்புமாக வாழ்கின்றனர்.

நான்கு பேரப்பிள்ளைகளுக்குப் பாட்டனாராகத் திகழும் இவர் குன்றாத இளமையுடனும் குறையாத சுறுசுறுப்புடனும் தமிழ்ப்பணியாற்றி வருகின்றார்.

தமிழ், ஆங்கிலம், வுடமொழி, மலையாளம், யப்பானிய மொழி முதலியவற்றிலே சிறந்த புலமையுடைய பேராசிரியர் அ.சண்முகதாஸ் என்றும் எவரின் மனமும் நோகப் பேசியறியாதவர். தமது ஆசிரியர்களை, மூத்தவர்களைப் போற்றி மதிக்கும் பெரும்பண்பு கொண்ட பேராசிரியர் எமது தலைமுறையின் 'சொத்தாகத்' திகழ்கின்றார். அவர் நீடுழி வாழ்கவென எல்லாம் வல்ல இறைவனைப் பிரார்த்திப்போமாக.

கலாநிதி. எஸ்.சிவலிங்கராஜா.

இணைப் பதிப்பாசிரியர்.

தலைவர்,தமிழ்த்துறை,

யாழ் பல்கலைக்கழகம்.

A PROFILE OF PROFESSOR A.SANMUGADAS

Professor Sanmugadas is a great personage among the contemporary Tamils. He is a highly respected and a best teacher of higher learning, an able and avant – grade writer and orator, a talented and good administrator of Higher Education, a man of high good qualities and a respected and honoured personality, a kind hearted gentlemen, a simple and service minded person with sterling qualities, and exemplary disciplinarian with excellent character, a pleasing and pleasant personality and above all, a very cultured straight – forward personage who loves his fellow beings, his mother language, his mother land and the whole humanity everywhere in the world. He pleasingly receives all who come to him, very kindly and because of that all who know him have profound respect for him.

Our Professor is a very eminent and a great scholar of the Tamil language, and its vast and renown literature of excellent standard; and is an authority on the culture, history and civilization of the Tamil people. He is a very devoutful Hindu who has a profound knowledge and understanding of the Hindu Religion, its culture and its tenets.

His life and his ardent and full-fledged efforts are not confined to the pursuit of imparting higher education and extending and expanding his knowledge, and engaging himself in high and deep research only. He fully and faithfully involves himself without any tinge of selfishness in social service and humanitarian activities, ardently and silently; as it is, his noble nature to love and work for the betterment and upliftment of humanism. His social service is a boon and relief for the needy destitute and orphans in the Saiva Children's Home of The Hindu Board of Education in Jaffna.

He truly respects all intellectuals, men of learning, noble persons, people of high esteem and humanitarian feelings, able artists, men of letters, pious persons and has a lot of friends among them, not only in Sri Lanka but all over the world.

Primary To University Education

Professor Arunasalam Sanmugadas was born on 2nd January 1940 at Trincomalee. He had his primary Education at St.Xavier's Roman Catholic School at Trincomalee from 1945 to 1952. Then after having passed the 5th standard Government Scholarship test, he was sent to the Vantharumoolai Government Central College in Batticaloa for his Post Primary Education from 1952 to 1957, which he completed successfully there. From 1957 to 1959, he was at the Shivananda Vidyalayam in Batticaloa as a boarded student and passed out successfully to enter the University.

The Shivananda Vidyalayam is one of the famous and foremost Secondary Education Colleges in Sri Lanka. It has a unique distinction of being founded and nurtured by the great scholar, Swamy Vipulananda Acientist, multilingual genius, eminent educationist, who has founded many reputed schools, had been a very able and successful teacher and Principal, researcher, writer, translator, poet, a Sri Ramakrishna Mission Saint, who introduced that Mission to Sri Lanka and established its Mission Houses in

Colombo, Batticaloa and Trincomalee, a self taught great Tamil Scholar, who was chosen to be the First Founder Holder of the Tamil Chairs of the Annamalai University of Tamil Nadu and the University of Ceylon. He passed away in 1947 and his sepulcher is in the grounds of the Shivananda Vidyalayam.

Young Sanmugadas who was fortunate enough to enter that Alma-mater, just ten years after the passing away of Swamy Vipulananda, was very much attracted, interested and imbibed the classic literary creations of the Saint. He frequently quoted with adoration, a very popular beautiful and purely devotional hymn of three stanzas entitled "The Three Flowers that delight God", composed by Swamy Vipulananda, the first of it is:-

வெள்ளை நிற மல்லிகையோ வேறெந்த மாமலரோ
வள்ளல் அடியினைக்கு வாய்த்த மலரெதுவோ
வெள்ளை நிறப் பூவுமல்ல வேறெந்த மலருமல்ல
உள்ளக் கமலமடி உத்தமனார் வேண்டுவது.

Is it the white hued jasmine or any other lovely flower
That suits to adore the Sacred Feet of Our Lord?
O Damsel fair! It's neither the flower of white hue Nor any other Flower
But the inner mind Lotus that the Transcendent God desires!

Sanmugadas entered the University of Ceylon and chose Tamil as his special subject and in 1963 passed the B.A. (Hons) Degree with a First Class. He studied and did research under the guidance of great scholars and renowned writers, Professors, K.Kanapathipillai, S.Vithiyananthan, V.Selvanayagam, A.Sathasivam, S.Thananjeyarayingham and A.Veluppillai.

Of the Professors, who taught our Processor at Peradeniya, Professor, S.Vithiyananthan, later became the Vice-Chancellor of the University of Jaffna, where Professor Sanmugadas is holding the Tamil Chair. He wrote and published the Biography of Professor S.Vithiyananthan, which portrayed the real appreciation and gratitude of the student to his Master and it was appreciated and welcomed by the several sources as an excellent work.

Higher Education and Employment

After having been engaged as an Assistant Lecturer from 1963 to 1965, at the same University, where he got his first Degree, he became a Lecturer in the Under Graduate Department of the Jaffna College at Vaddukoddai, which was also a very reputed and respected Institution of Higher Education in Jaffna, which also was the forerunner for the University of Jaffna. Even now, the people of Vaddukoddai, and his past pupils there, and his fellow teachers there, nostalgically contemplate the excellent services done by our Professor in the past.

Then, he went to University of Edinburgh in Scotland to do his Doctorate studies. There, under the able and expert guidance of Professor Ron E. Asher pursued his research on "The Phonology of Verbal Forms in Colloquial Ceylon Tamil", and was conferred with a Doctorate. Even now, our Professor very often gratefully reminisces his studentship under Professor Asher and the immense of help and valuable guidance he had received from him.

In May 1968, he assumed duties as Lecturer at the University of Ceylon, Peradeniya and in 1972, he was elevated as Senior Lecturer.

In 1975, he assumed duties at the Jaffna University and rendered immense service for the establishment of the Department of Tamil. Thereafter, he was gradually elevated to the post of Head of the Department of Tamil, and became an Associate Professor, then Professor and Senior Professor. As a great Teacher he is one of the marking stones on the glorious road of the Jaffna University. For him distinction is the consequence and not his object. He became truly great by his selfless devoutful untiring and diligent service and not by being made great by anything else or anyone else.

Professor's proficiency in several languages makes his scope and vista, wider and deep. He is fluent, in Tamil, and English, and has delivered many lectures in those languages. He has a working knowledge in Sanskrit, Malayalam and Japanese. His fashion, tone, styles and clarity of speech making in English is of a high quality and beauty which has been very much appreciated by others. In between his lectures, there will always be some good fine punch-line. The Department of Tamil of the University of Jaffna can truly be proud of its beloved Professor's beautiful flawless pronunciation in English.

In 1999, the Academic Members of the Faculty of Arts of the University of Jaffna chose and elected Professor Sanmugadas as the Dean of the Faculty. During his Deanship, in the Faculty of Arts, he never failed to fulfil the needs and aspirations of the staff and students of that Faculty. He always voiced for the good, the right and truth, at the deliberations of the University Senate.

In 1999, the University Grants Commission honoured him with the appointment as the Dean of the Faculty of Graduate studies of the University of Jaffna, the post he is the first to adorn.

The Council members of the Eastern University had on several occasions invited and insisted on Professor Sanmugadas to become the Vice Chancellor of that University. But, our Professor, who is wedded to tasks he has begun and is carrying on at the Jaffna University, especially at a time when this part of the country is in a difficult trembling and traumatic situation, his devotion to this soil and his people here had made him decline that and many other good offers, and continue to remain and render service here within his sphere of possibility.

It is the nature of our Professor to be simple, contented and ardently and sincerely labour, to promote the welfare and progress of the mankind around him. He never yearns for fame and fortune. In spite of all the hardships and perils men have to

face in living in Jaffna, since for the last two decades which still continues without an end in sight, and profusely prompts brain-drain from here, men like our Professor, who remain here and serve their motherland, braving all the disasters, difficulties and trumols, are really great souls.

Professor Sanmugadas is also currently functioning as an External Examiner for Doctoral dissertations of the Madras University, Bharathythasan University, Madurai Kamarajar University, Coimbotore University and the Pondichery University of South India and he is also an advisor to those Universities in the field of Arts. He is also a Guest Professor of the Gakushuin University of Japan and the Ibadan University of Nigeria. In this current year, he is appointed as a visiting Professor of the International school of Dravidian Languages of Thiruvananthapuram in Kerala. Thus not only the Universities in Sri Lanka, but, several Universities abroad are also gainers of the services of our Professor.

Prizes and Awards

Our Professor has from his childhood, had many remarkable achievements to his credit. In 1952, he passed the 5th standard scholarship test, in 1963, he got a First class B.A.(Hons) Degree and started his life as a University Teacher. For his excellent performance at the Degree Examination, he was awarded the Arumuganavalar Memorial Award, in 1982, he was adorned with the Highest award of the Japan Foundation, in 1987, the Tamil Sangam of Colombo honoured him for his excellence in the use of the Tamil prose in his book on "The Grammatical Traditions of the Tamil Language" and awarded him the A.Sabanathan Memorial Prize in 1988, for the Book titled "Iththimarathal (இத்திமரத்தாள்) written by him with the co-authorship of Dr.Mrs.Manonmany Sanmugadas, was awarded a Certificate of Merit for excellent literary research by the Literary Council of Sri Lanka in 1999, his book, "The Metrical Forms in Tamil" (தமிழின் பா வடிவங்கள்) was honoured with Sambanthan Memorial Prize.

His Research Activities

Professor Sanmugadas is an exemplary researcher of unrelenting effort, toil and deep thinking. He has to his credit, many books published. He had published more than fifty (50) research papers and more than 100 Essays. The books titled (i) The Grammatical Traditions of our Language" (தமிழ் மொழியின் இலக்கண இயல்புகள்) (ii) "Vice Chancellor Viththy" (பேராசிரியர் வித்தி) (iii) "The Metrical Forms in Tamil" (தமிழின் பா வடிவங்கள்) (iv) "The service to Tamil Language by the Tamil Professors of Sri Lanka" (v) "A Comparison of Tamil and Japanese in the light of the Present State of Dravidian Linguistics" (திராவிட மொழி இயலின் பின்னணியில் யப்பானிய, தமிழ் மொழிகளின் ஒரு ஒப்புநோக்கு) are proofs for his extensive research and deep scholarship, of these the first one had been reprinted thrice in Tamil Nadu. It is a treatise of

high standard that guides to teach Tamil grammer clearly and deeply, and it is a prescribed text book in Tamil in some colleges of Tamil Nadu, and has been acknowledged by scholars as an excellent creation.

Apart from the above, he has published in Co-authorship with Dr.Mrs.Manonmanay Sanmugadas, Ittimarattal, Arrangkarayan (இத்திமரத்தாள்/ ஆற்றங்கரையாள்) and which திருமண நடைமுறைகள் Marriage Ceremonies and Customs of the Tamil people, he has also co-authored with Dr.Mrs.Manonmany Sanmugadas, the book **Comparative Grammer of Tamil and Japanese Languages**. The Professor has published many Essay on Philology, Tamil Literary criticism, Grammer, culture, Religion and on Relationships between the Japanese and Tamil Languages. Along with Professor Susumn Ohno and Dr.Manonmani Sanmugadas, he has published the book: Worldview and Rituals Among Japanese and Tamils.

Conferences and Seminars attended

Our Professor has at presented research papers many national and international Forums. He has extolled the antiquity, glory, beauty and greatness of the Tamil Language and Culture. He has participated in many international Symposiums on Tamil research, as a representative from Sri Lanka and has read research papers in Tamil as well as in English.

At the 2nd International Conference on Tamil research held at Madras in 1968, he read a paper on "Dramatic and popular traditions of the Tamils". He attended the 3rd conference held in Paris in 1970. At the 4th conference held in Jaffna in 1974, he read a paper on "Some aspects of the Tamil spoken in Sri Lanka. At the 5th conference held at Madurai, his paper was on the "Be and Have Verbs in Tamil" and "Patterns of Sri Lanka Tamil Folk Songs". At the 6th conference held at Malaysia in 1999, his subject was "Ramayana and Mahabaratha". He had participated at conferences held in Japan, Mauritius Island, Australia, Berlin London and Singapore and had read papers there.

The Professor and his Students

His students could be found all over the world. Many a first year University student had got lured to select Tamil as his or her Specializing Subject for the Degree, as a result of the attraction of the lectures to them of Professor Sanmugadas. The Professor has lectured to his students on various subjects covering Tholkappiyam, Eluthathikaram, Sollathikaram and Porulathikaram, Nannul, Philology, Linguistics, Translation Techniques, Ancient Tamil Literary works, Literary works of the Middle Ages, Modern Tamil Literature and Folk Lore and Literary Traditions. His lecture classes are always very popular and well attended. Even students who do not offer Tamil as a subject could be seen eagerly attending and keenly listening to his lectures in an ecstatic state. Not only his lectures are deep and full of substance, but also do not lack some fun, humor and punchline. Most of those who have obtained Doctorates and other Higher Qualification in Tamil in Sri Lanka would have definitely been his students and had done their research under the guidance of our Professor. He is a pedagogue of superlative quality whose

strivence is always for the best results.

Social and Cultural Activities

Apart from his Educational and research endeavors, our professor also zealously associates himself in several social service and cultural activities. He is the President of the Tamil Publishing Society (முத்தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம்) "Jaffna Folk Lore Society" (யாழ்ப்பாணம் நாட்டார் வழக்கியல் கழகம்) "Sri Lanka Siddha and Ayurvedic Medical College in Jaffna (இலங்கை சித்த சித்தஆயுள்வேத வைத்தியக் கல்லூரி), The Hindu Board of Education (சைவ வித்திய அபிவிருத்திச் சங்கம்) and The Thirukkural Forum (திருக்குறள் பீடம்) He is the Advisor of Kamban Kazakam (கம்பன் கழகம்) and the Young Artiste Association (இளங்கலைஞர் மன்றம்). His presence is a sine qua non at many a book introduction and first day issue gatherings. However much he is busy his full load of work he will magnanimously accept the invitation for such an event and grace the occasion with his cordial and splendid presence. His courage, zeal, diligence and eagerness to help and assist others and above all his kind-heartedness and cultured attitudes of excellence, are exemplary and inspiring to us.

His philanthropic and humanitarian services to the needy and destitute orphan children, could well be realised by the way he conducts and supervises the Saiva children orphans' Home in Jaffna along with his wife. He is the Head of that charitable institution which adopts destitute and orphan children and tenderly looks after, care, maintain and provide education for them.

All the children in that home affectionately respect and regard our professor as their father, because he is so generous and kind to them and have a keen interest in the health and welfare of each of them.

Professor Sanmugadas is a person of rare good qualities of the calibre of the past leaders of the Tamils, Sir Ponnambalam Ramanathan and Hindu Board Rajaratnam.

Professor Sanmugadas is a personality of par excellence. He is an asset to the Tamil people of this island. May God Almighty bless him with a happy and long life to enable him to continue to render his noble services for the betterment of humanity as a whole.

Miss.Selvaranjitham Sivasubramaniam,
Joint – Editor,
Lecturer,
Department of Tamil,
University of Jaffna.

CONTENTS

❖ PREFACE	I - VI
❖ FELICITATIONS	VII
❖ PROFESSOR SANMUGADAS - A PROFILE	VIII - X
	XI - XVI

❖ IN TAMIL	
❖ IN ENGLISH	

❖ PART I: LINGUISTICS - மொழியியல்

1. Echo words in Tamil	1 - 136
2. Some Aspects of the Syntax of the Inscriptional Tamil	13 - 22
3. Some of Aspects of the Tamil spoken in Sri Lanka	23 - 38
4. Epigraphy and Sri Lankan Tamil Dialects	39 - 45
5. A Study of Idiomatic Usages in a Sri Lankan Tamil Novel	46 - 62
6. Separation of Sri Lankan Tamil from the Continental Tamil	63 - 76
7. Be and Have Verbs Tamil	77 - 82
8. மொழியியல் நோக்கில் நாவலர்	83 - 91
9. கவாமி ஞானப்பிரகாசரும் மொழியாய்வும்	92 - 99
10. டானியல் ஆக்கங்களிற் பேச்சுத் தமிழ்	100 - 104
11. கவாமி விபுலானந்தரும் ஈழத்துத் தமிழும்	105 - 109
12. ஈழகேசரித் தமிழ்	110 - 115
13. இருபத்தேராம் நூற்றாண்டுக்கான தமிழ்	116 - 122
14. இலங்கையில் தமிழ் கற்பித்தல் (கலாநிதி மனோன்மணிபுடன் இணைந்து எழுதியது)	123 - 131
15. இலங்கையில் தமிழை அரசுகளும் மொழியாக நடைமுறைப் படுத்துவதில் உள்ள பிரச்சினைகள்	132 - 136

❖ PART II: JAPANESE-TAMIL RELATIONSHIP - ஜப்பானியத் தமிழ் உறவு

16. A Comparative study of some Aspect of the Culture and Language in Tamil Texts and Japanese Kojiki	137 - 159
17. A Comparative Study of Kami Worship in Japan and Ganesha Worship In Jaffna (Co- Authorship with Dr. Manonmani)	160 - 167
18. Cultural Similarities Between Japanese and Tamil - A View Through their words (Co - Authorship with Dr. Manonmani)	168 - 190
19. Mountain Worship Among the Ancient Tamil and Japanese	191 - 209
20. Japanese - Tamil Relationship Supporting Evidence for Susumu Oino's Hypothesis	210 - 232
21. A Comparison of Tamil - Japanese Attributes	233 - 241
22. A Comparative Study of Tamil - Japanese Case Particles	242 - 252
23. A Comparison of Japanese / wa/ and Tamil/ ē/	253 - 261
24. Dravidian Metaphony and Japanese - Tamil Relationship (Co - Authorship with Dr. Manonmani)	262 - 271
25. இந்து - சிந்தோ வழிபாடும் நம்பிக்கைகளும்	272 - 277
26. தமிழர் - யப்பானியர் வாழ்வில் தைப்பொங்கல் (கலாநிதி மனோன்மணிபுடன் இணைந்து எழுதியது)	278 - 284
27. திராவிட மொழியாய்வின் இன்றைய நிலையில் தமிழ் - யப்பானிய உறவு	285 - 333

**LITERARY TEXTS AND ABBREVIATIONS BIBLIOGRAPHY OF
THE PAPERS ON JAPANESE - TAMIL RELATIONSHIP**

❖ PART III: TAMIL LITERATURE தமிழ் இலக்கியம்	348 - 502
28. Rev.Fr Xavier Thani Nayagam and Studies on Cangam Literature	348 - 354
29. Social Science and Modern Tamil Fiction	355 - 361
30. இப்படியும் பிரிக்கலாமா?	362 - 367
31. கண்ணன் பாட்டில் அணிநயம்	368 - 373
32. கற்பு: சங்கச்சான்றோர் முதல் பாரதி வரை	374 - 387
33. ஈழத்து நவீன தமிழ் இலக்கியம்	388 - 394
34. கிறிஸ்தவத்தமிழ் இலக்கிய வளர்ச்சி	395 - 405
35. பதிகம்: தோற்றமும் வளர்ச்சியும்	406 - 425
36. மாணிக்கவாசகரின் தாயும் சேயும்	426 - 430
37. விபுலானந்த அடிகளாரும் இலக்கியமும்	431 - 441
38. சந்தமும் சந்தர்ப்பமும்	442 - 447
39. புறநாநூறு காட்டும் தமிழர் சால்பு: ஒரு மீள்பார்வை	448 - 474
40. பழந்தமிழர் வாழ்வியலில் நிலம்	475 - 489
41. சங்க இலக்கியப் பாடல்மரபு	490 - 502
 ❖ PART IV: TAMIL GRAMMAR தமிழ் இலக்கணம்	 503 - 528
42. நாடக வழக்கும் இலக்கிய வழக்கும்	503 - 507
43. தமிழ் இலக்கியப் பாரம்பரியத்தில் ஆறுமுகநாவலர்	508 - 512
44. புதிய தமிழ் இலக்கணம்: அதன் தேவைகளும் பிரச்சினைகளும்	513 - 523
45. இராமநாதனின் செந்தமிழ் இலக்கணம்	524 - 526
46. இருபத்தோராம் நூற்றாண்டில் தமிழ் இலக்கணம் கற்பித்தல்	527 - 528
 ❖ PART V RELIGION AND CULTURE சமயமும் பண்பாடும்	 529 - 636
47. Reconstruction and Redevelopment of Culture in northern Sri Lanka	529 - 533
48. சம்பந்தரது சமயப்பணியில் திருச்சோனேஸ்வரம் (கலாநிதி மனோன்மணிபுடன் இணைந்து எழுதியது)	534 - 543
49. தமிழர் வழிபாட்டில் செவ்வேளும் திருமாலும்	544 - 555
50. கோயிற் கலைகள்	556 - 563
51. கலைமலிந்த கோயில்	564 - 566
52. தமிழகத்தில் பக்தியியக்கம் - தோற்றமும் வளர்ச்சியும்	567 - 574
53. திருமுறைகளிற் பண்	575 - 57
54. அகநானூறு தரும் சமயச் செய்திகள்	579 - 594
55. யாழ்ப்பாணத்துச் சைவக்கோயில்கள் பற்றிய ஆய்வு ஒரு வரலாற்று நோக்கு	595 - 614
56. இந்து சமயத்தில் மலர்கள்	615 - 636
 ❖ PART VI: FOLKLORE நாட்டார் வழக்காற்றியல்	 637 - 667
57. Patterns of Sri Lanka Tamil Folk Songs	637 - 647
58. The Impact of Ramayana and Mahabharata on Sri Lankan Tamil Folklore	648 - 654
59. 1970க்குப் பின்னர் வளர்ச்சி பெற்ற ஈழத்துத் தமிழ் நாட்டார் கலை முயற்சிகள்	655 - 657
60. ஈழத்து நாட்டார் வழக்கியற் பரப்பு அடிக் நுண்ணுட்புட் படுத்தப்பட்ட வேண்டிய கருவியும்	658 - 667
❖ CURRICULAM VITAE	668 - 691

ECHO – WORDS IN TAMIL

1. ECHO – WORDS FORM AN OPEN CLASS

Echo – words in Tamil form an autonomous system within the lexicon and the language. These have to be taken as a class of words which has own sub-systems within it. Echo – words in Tamil seem to be a productive phenomenon and form an open class within the language. Though they mostly belong to informal situations, they are not formed arbitrarily. Even recent additions to this class conform to the patterns of their formation.

2. FORMATION OF ECHO – WORDS

2.1 Reduplication is found to be the main feature in the formation of echo-words in Tamil. Let us consider the following words:

(1) koḷa-koḷa	‘be soft and losse, flow rapidly’
caḷa-caḷa	‘chatter, be muddy’
paṭa-paṭa	‘be overhasty, tremble’
muṇu-muṇu	‘mutter-murmur’
karu-karu	‘become very black’
puru-puru	‘complain, mutter’
cora-cora	‘rattle as dry leaves’
koḷa-koḷa	‘tinkle, rattle’
kaṭa-kaṭa	‘become loose, rattle’
vaḷu-vaḷu	‘be slippery’
noḷu-noḷu	‘be mushy, be sleek and smooth’
ṭāṇ-ṭāṇ	‘sound of bell’

In (1), we find that the string of segments **koḷa**, **caḷa**, **paṭa** etc. are identically repeated. Many such words are found in the spoken Tamil of Sri Lanka (Ceylon). These words cannot be bisected into meaningful units. For example, strings of phonological segments such as **muṇu**, **puru**, **cara**, will be meaningful only when they are reduplicated as **muṇu-muṇu**, **puru-puru**, and **cara-cara**, respectively. There fore, the formation of these words that is called a stem can be entered in the lexicon with the feature [+ redup(lication)]. The grammar of Tamil should contain a phonological rule that will allow reduplication of any stem with the feature [+ redup] wholly. The derivation of the echo-words in (1) from their stems can be represented by the following transformational rule:

Stem	: C V C V
Structural Description (SD)	: 1 2 3 4
Structural Change (SC)	: 1 2 3 4 – 1 2 3 4

An interesting feature that can be noted in words such as (1) is the frequent occurrence of retroflex sounds. This very interesting correlation between the presence of retroflex sounds in echo-words and the characteristic contexts of experience and situation in which they occur, has a functional value. Firth (1957: 38-39) has termed this function 'phonaesthetic'. More will be said about this below.

2.2 Complete reduplication takes place in (1), whereas in the following echo-words we find only a partial reduplication. Compare the underlined portions of each of them:

(2) katti-kitti	'knife'	kācu-kīcu	'money'
kuppe-kippe	'rubbish'	kūṭe-kīṭe	'basket'
keelvi-kīlvi	'question'	kole-kile	'murder'
kōṭu-kīṭu	'line'	caṭṭe-kiṭṭe	'shirt'
cāri-kīri	'saree'	sīppu-k-kīppu	'comb'
curuṭṭu-kiruṭṭu	'cigar'	taṇṇi-kiṇṇi	'water'
tāṭi-kīṭi	'beard'	toppi-kippi	'hat'
paḷam-kiḷam	'fruit'	pāṭṭu-k-kīṭṭu	's.g.'
piḷḷe-kiḷḷe	'child'	pōṭṭil-kīṭṭil	'bottle'
yāṇa-kīṇa	'elephant'	yannal-kinnal	'window'
lāmpu-kīmpu	'lamp'	vēli-kīli	'work'
rōṭṭu-k-kīṭṭu	'road'	naṇṭu-kiṇṭu	'crab'

Words such as (2) can be bisected into two units, and of them, the first one (i.e. the stem) is a meaningful unit, whereas the second one is only an echo-form. For example, in words like **paḷam-kiḷam**, **rōṭṭu-k-kīṭṭu**, **lāmpu-kīmpu**, the stems **paḷam** 'fruit', **rōṭṭu**, 'road', **lāmpu** 'lamp' are meaningful words, whereas **kiḷam**, **kīṭṭu**, **kīmpu** do not exist alone in the language. They are echo-forms, which extend the meaning of the stems. The extended meaning is always as follows: 'such things'. Thus the three echo-words, which are cited just above, can be translated as: 'fruits and such things', 'roads and such things', 'lamp and such things'. Even in the case of echo-words such as (2), the derivation is predictable. Almost any word may yield this derivation. Therefore these echo-words can easily be obtained by a transformational rule operating on any word, whether it is native or marginal (words like **lāmpu**, **rōṭṭu**, **ṭayar** are regarded as marginal in the spoken Tamil of Sri Lanka). Stems of the echo-words in (2), e.g. **paḷam** (CVCVC), **pāṭṭu** (CVVCCV), **aṭi** (VCV), are disyllables in which the segments after the first syllable are reduplicated with an initial **ki** if the vocalic element of the first syllable is short or **kī** if the vocalic element of the first syllable is long. Thus

the derivation of echo-words such as (2) from their stems can be represented by the following transformational rule:

Stem	: (C) Vi (Vi) C (C) V
SD	: (1) 2 (3) 4 (5) 6
SC	: (1) 2 (3) 4 (5) $\left\{ \begin{array}{l} 6 \text{ ki / Vi} \\ \text{kil / Vi Vi} \end{array} \right\} 4 (5) 6$

Since this rule can be applied to any word, the derivation of such echo-words seems to be a productive phenomenon in the language. Individuals in the course of conversation freely create these echo-words. Even such space-age words as **sputṭiṇik** 'sputnik', **appallō** 'Apollo'

which were introduced into Tamil have found their echo-words. These are: **sputṭiṇik -kiṭṭiṇik** and **appallō-kippallō** respectively. Though speakers freely create these words, they reveal a constant non-random phonological shape. Native speakers' intuition plays a major role in determining the choice of this shape. For example, native speakers of Tamil will discard arbitrary forms such as **palam-kolam**, **pōṭṭu-tōṭṭu** or **ōtu-vōtu** immediately as unacceptable.

2.3 Apart from (1) and (2), there is another kind of echo-words found in the spoken Tamil of Sri Lanka. The following can be given as examples:

(3) akkam-pakkam	'side ways'
aṭi-piṭi	'fight'
araṇṭu-piraṇṭu	'roll'
iṭakku-muṭakku	'nook and corner'
uppu-c-cappu	'tasteless'
uḷayppu-p-piḷayppu	'earning, job'
eccam-coccam	'balance'
ēccu-p-pēccu	'scold, rebuke'
oṇṭati-maṇṭati	'together'
kaṭṭi-muṭṭi	'anything hardened, cold, lump'
kaṇ-maṇ	'thoughtlessly, without regard'
kurukku-maṇukku	'zigzag'
kōṇal-māṇal	'crooked'
contam-pantam	'relationship'
taṭṭu-muṭṭu	'stray articles'
mukki-takki	'having strained'
vampu-tumpu	'scandal'
vayppu-c-ceppu	'possession'

A cursory glance of these words will reveal that the derivation of echo-words such as those in (3) cannot easily be predicted as of those in (1) and

(2). But once again there is a general pattern among those words, namely, the segments after the vocalic element in the first syllable of the stem are reduplicated. Further, the initial segment of the second unit or non-stem of these echo-words will always be one of the following: [p], [m], [t] and [c]. It is tempting to derive most of the echo-words in (3) by a form of reduplication that is common in Sanskrit. For instance, in Sanskrit, the reduplication of the stem gam 'to go' is as follows:

gam	: Stem
gagam	: initial syllable is reduplicated.
jagam	: Initial consonant of the reduplicated form is changed.

Most of the echo-words (those which have consonant initials) in (3) can also be analyzed in a somewhat similar manner:

(4) kuṛukku	: Stem
kuṛukku-kuṛukku	: reduplicated form
kuṛukku-maṛukku	→: [ku] [ma]
(5) cottu	: Stem
cottu-c-cottu	: reduplicated form
cottu-p-pattu	: [cco] [pa]
(6) taṭal	: Stem
taṭal-taṭal	: reduplicated form
taṭal-putal	: [ta] [pu]
(7) vampu	: Stem
vampu-vampu	: reduplicated form
vampu-tumpu	: [Va] [tu]
(8) vayppu	: Stem
vayppu-vayppu	: reduplicated form
vayppu-c-ceppu	: [va] [cce]

2.4. An interesting difference is found between the phonological changes that take place in the echo-words in (2) and in (3). The initial segment of the second unit or non-stem of the echo-words in (2) is a (k) a 'back' consonant. In (3), we find the initial segment: [p], [m], [t], and [c] which can be described as 'front'¹ consonants.

A common feature of most of these nouns is that the non-stem extends the meaning of the stem some what indefinitely. For instance, compare sentences (10) and (11):

- (10) avan ellā iṭamum tējinān
 ('he + 'all' + 'searched')
 'he searched all the places'
 (11) avan cantu-pontu ellām tējinān
 ('he' + 'nook and corner' + 'all' + 'searched')
 'he searched all over:

The lexical item **ellā** in (10) expresses a notion of 'definiteness'. Whereas cantu-pontu in (11) expresses a notion of 'indefiniteness'. All the echo-words in (2) also have this feature. Compare (12) and (13) :

- (12) nī paṭam pākka-p-pōriyō
 ('you' + 'film' + 'to see' + 'are you going')
 'Are you going to see the film?'
 (13) nī paṭam-kiṭam pākka-p-pōriyō
 ('you' + 'film or such things' _ 'to see' + 'are you going')
 'Are you going to see/a film or/ some such thing?'

Adverbs:	cāṭa-māṭa	: 'intentionally lightly, without exposing one's motive'
	eeru-māru	: 'tough'
	kōṇal-māṇal	: 'crookedly or disorderly'
	icakku-p-picakku	: 'troublesome'

These echo-words are always followed by the copulative verb ookn 'to become' when they function as adverbs.

e.g. nān nvanukku-c-cāṭa-māṭa āka-c-connan
 'I told him lightly'

Adjectives: taṭṭu-muṭṭu (cāmān) 'stray (articles)'
 kiṭu-kiṭu (pātālam) 'frightfully (deep)'

3.2 The phonetic shapes of the echo-words in (1), (2) and (3) exhibit the following features:

- complete or partial reduplication.
- frequent occurrence of retroflex consonants in (1).
- insertion of the morpheme ki or kii between the stems and the reduplicated portions of (2).

- (d) occurrence of [p], [m], [t] or [c] as the initial segment of the non-stem in (3).

Let us first discuss the occurrence of retroflex consonants in echo-words such as (1). Most of the echo-words in (1) represent iterative sounds. In representing iterative sounds there seems to be an onomatopoeic function for the retroflex sounds such as [ɖ], [ɳ], [ɭ] and [ɻ]². Following Firth (1957: 38-39), the function of the reduplication of these retroflex sounds in echo-words

(1) can aptly be termed 'phonaesthetic'.

Reduplication is a common factor in child language. This may be due to the tendency for babbling repetition of the same sound in children (See Casagrande 1964: 245-48). **pāppā**, 'milk', **kakkā** 'faces', **cūcū** 'urinate', **cōcci** 'rice' are some of the reduplicated baby words in Tamil. We find reduplicated words such as "putt-put", "toot-toot", "pitter-patter", "piggy-wiggy", etc. in English. Reduplication in these words, according to Newman (1964: 376) "strikes the native form feeling as a piece of ingenious frivolity, proper to childish speech and appropriate on an adult level only when a frivolous reference is intended". The point about frivolous intention seems to be true only of a few of the reduplicated echo-words in Tamil. For instance, **kīccu-kīccu**, **māccu-māccu**, **kīyaa-māyā**, are used often in a particular play where an adult or a child tries to tickle another and which results in laughter. Even before the child is actually tickled, he or she may start laughing on hearing these reduplicated words.

Regular occurrence of consonantal segments [p],[m], [t] and [k] between the stems and the reduplicated portions of Tamil echo-words, reminds us once again of child language. The universality of reduplication and the use of some particular simple segments in Tamil echo-words suggest that they are in adults a continuation of the child language.

Insertion of the morpheme **ki** or **kī** between the stems and the reduplicated portions of Tamil echo-words in (2) seems to be found in some other Dravidian languages too. But this morpheme has the following forms in the Dravidian languages; **ki** / **gi** / **gu**. Emeneau (1938:116) gives the following list:

Tamil:	-ki/-ki :-
Toda:	-ki/-ki :-
Kannada:	-gi/-gi :-
Kota:	-gi/-gi :-
Coorg:	-gu/-gu :-
Telugu:	-gi/-gi :-
Kuvi:	-gi/-gi :-
Kolami:	-gi/-gi :-

4. EVIDENCE FOR ECHO-WORDS IN EARLY TAMIL

Echo-words were already common in the early stages of Tamil. We come across a number of echo-words in the earliest Tamil anthologies like **Puranānūru**, **Akanānūru**, **Kuruntokai** etc. The following are a few examples from them:

Puranānūru:

Stanza 35	: vīrru – vīrru	‘here and there’
Stanza 151	: paṇṭum – paṇṭum	‘repeatedly’
Stanza 173	: marrum – marrum	‘repeatedly’
Stanza 188	: kuru – kuru	‘slow movement (of baby walk)’

Akanānūru :

Stanza 47	: vali – vali	‘more and more’
Stanza 72	: min – mini	‘firefly’
Stanza 95	: pay – pay	‘elowly’

Kuruntokai :

Stanza 143	: kiṇ – kiṇi	‘jingle’
Stanza 150	: vayin – vayin	‘in different places’
Stanza 157	: ku – kū	‘sound of the cuckoo’
Stanza 285	: vaykal – vaykal	‘daily’
Stanza 290	: mella – mella	‘slowly’

Even in the early stages of the development of the Tamil languages, the reduplicated echo-words in onomatopoeia seem to have represented only repeated actions or sounds. For instance, **minni**, the participial form of the verbal stem **min** is used to indicate a single flash of lightning. To describe the iterative or pulsating light of the firefly, **min-min**, the reduplicated form of **min** has been used. The noun derived from that echo-word is **min-mini** ‘firefly’. Both the participial form **minni** and the echo-word **min-min** are found in the 72nd stanza from **Kuruntokai**. **Kiṇ-kiṇ** (from which the nominal form **kiṇ-kiṇi** ‘an anklet that jingles’ is derived) and **ku-kū** ‘the sound of the cock or the cuckoo’ are examples of echo-words performing the function of representing iterative sounds.

Tolkāppiyam, the earliest Tamil grammatical treatise makes reference to echo-words. The term that has been used by the Tamil grammarian is **irattaikkilavi** ‘reduplicated word’. One of the grammatical rules in **Tolkāppiyam** (Sutra 48) says that echo-words are not susceptible of any kind

of dissection meaning that the reduplicated word should be regarded as a single form.

5. ECHO-WORDS MOSTLY BELONG TO NON-FORMAL SITUATIONS

Most of the echo-words except some in (1) are found to belong to non-formal situations. The exceptions that are used in formal situations have to be viewed historically. Most of the echo-words that are found in early Tamil literature are of this kind. Words such as **kama-kama** 'give sweet smell', **minu-minu** 'glitter', **kiṇu-kiṇu** 'jingle' having developed from the classical tradition are attested in formal usage even now.

The other echo-words, although found to belong to non-formal situations, are now seen in the creative writings of the Sri Lanka Tamils. Recent Tamil writers of Sri Lanka have preferred the colloquial style to the classical (for a detailed discussion of this point, see Sanmugadas 1972: 10-17). The following are a few instances from creative Tamil writings of Sri Lanka in which echo-words of non-formal situations are used :

(14)(a) Patmā muṇu-muṇu-ttukoṇṭāl

'Pathma murmured'

(b) mēlam-kīlam 'drum or such things'

(c) kātal-kītal 'love or such things'

(d) kiḷu-kiḷu-ppu 'ticklish feeling'

(e) kuḷu-kuḷu-ppu 'coolness'

(f) taṇṇi-kiṇṇi 'water or such things'

(g) kūṭi-k-kīṭi 'having joined'

(h) kurippu-k-kirippu 'direction'

(i) kaṭa-kaṭa 'loud noise'

(j) puru-puru-ppu 'grumble'

These examples are taken from a few writings of some authors³ who have quite consciously used the colloquial style. Most of these words are used in informal conversations between characters. In some cases however they are found in the narration too.

6. REDUPLICATED VERBAL FORMS INDICATING CONTINUOUS ACTION

In order to express repeated actions it is customary in Tamil to repeat either verbal stems or participial forms.

(15) (a) avan kuti eṇṭu kuticcān

'he jumped repeatedly'

- (b) avan kuttu kuttu eṇṭu kuttinān
 'he punched repeatedly'
 (c) avaḷ paṭi paṭi eṇṭu paṭiccāl
 'she studied continuously'
 (d) avan katava taṭṭu taṭṭu eṇṭu taṭṭinān
 'he knocked at the door several times'

In each of the sentences (15) we find a reduplicated form of the stem of the finite verb employed to express 'continuity' or 'repetition' or 'plurality' of action. A sentence like

- (16) avan kuticcān
 'he jumped'

may also express a 'repetition' of or 'plurality' of action, namely, 'jumping'. But in sentences (15), the repetition of or plurality of action is selected for picturesque repetition.

A semantic distinction between the action can be drawn if we compare the sentences (17) and (18):

- (17) avan iṭi iṭi eṇṭu iṭiccān
 'he struck several times'
 (18) avan ōṭu ōṭu eṇṭu ōṭinān
 'he ran continuously'

The form **iṭi-iṭi** in (17) expresses 'plurality of action', but the form **ōṭu - ōṭu** in (18) expresses 'distributive action'. The distinction between the plurality and distributiveness in these cases is that the plural indicates more than one instance of the same action in the same location, whereas the distributive indicates more than one instance of the same action in different locations.

Traditional Tamil grammarians have correctly drawn a distinction between the repeated verbal stems such as **kuti-kuti** 'jump', **iṭi-iṭi** 'punch' etc. and echo-forms such as **cala-cala** 'flow', **kaṭa-kaṭa** 'fast' etc. in (1). The latter is meaningful only when both the stem and the reduplicated form are together. But in the case of the former, a meaningful unit is repeated.

7. SEMANTIC REDUPLICATION

There is a class of words in the spoken Tamil of Sri Lanka. Which behave like echo-words. In these words we do not find any phonological reduplication, but we find an echoing of the meaning of the two words that are combined to form a single unit. This feature can be described, somewhat unnaturally but more revealingly for our present purpose, as 'semantic reduplication'. Consider the following words:

(19)	ēḷa-eḷiytu	'poor people'
	kāṭa-kaṭappiḷi	'rogue'
	cinnan-ciṇucu	'little ones'
	tiṭṭu-t-tuṭakku	'taboo situations'
	tūran-tulai	'distant places'
	noṭṭa-noṭippu	'sarcastic remarks'
	pēci-p-parancu	'confront'
	pēntu-pinnukku	'later'
	mūle-muṭukku	'nook and corner'
	muṭṭi-mōti	'hit'
	mūncc-mukam	'face'
	vāṭal-vatankal	'dry'

Each of the segments in (19) is formed by compounding two words and there is the similarity in the initial sound of the first and the second units of each word. But this is not always the case, as there are other cases of semantic reduplication which do not exhibit phonetic similarity. Consider the following:

(20)	oḷippu-maṇayppu	'hide'
	kācu-paṇam	'money'
	veṭṭu-k-kottu	'bribes and other nefarious gains'
	tala-maṇṭa	'head'
	pāyccal-tuḷḷal	'jump'

Motivation for combining two words of the same meaning is not clear. But from their usage in the language, it may be suggested that they serve to extend the meaning of the stem somewhat indefinitely.

NOTES

1 For the phonological features 'front' and 'back', see, Sanmugadas (1972: 92-5). The features 'front', 'medial' and 'back' are employed in this study to characterize underlying vowels and consonants. [p], [t], [m], [n] are described as 'front' consonants, whereas [k] is described as 'back'.

2 [ɾ] in the speech of the present writer can be described as a retroflex trill. See Sanmugadas (1972: 392) for a phonetic description of this segment with paleographic and kymograph evidence.

3. The examples are selected from the following writers:

S. Ganeshalingam, Cadanku (1966); S. Daniel, Daaniyal Kataika (1963); K.V. Natarajan, Yaalppaank Kataikal (1965); S. Yoganaatan Yoganathan Kataikal; Y. Benedict Paalan, Kutti. (1963)

REFERENCES

- Casgrande, Joseph B. (1964) "Comanche Baby Language". In Hymes (Ed.). 1964: 245-48.
- Emeneau, M.B. (1938) "Echo-words in Toda". *New Indian Antiquary* 1: 109-117.
- Firth, J.R. (1957) *Paper in Linguistics* London Oxford University Press.
- Hymes, Dell. (Ed. 1964). *Language in Culture and Society*, New York: Harper and Row.
- Morin, Yves Ch. (1972). "The Phonology of Echo-words in French". *Lg.* 48:1. pp. 97-108.
- Newman, Stanley S. (Ed.), "Linguistic Aspects of Yokuts Style". In Hymes 1964:372-77.
- Sanmugadas, A. (1972). *The Phonology of the Verbal Forms in Ceylon Tamil*. Unpublished Ph.D. thesis, University of Edinburgh.

1974

SOME ASPECTS OF THE SYNTAX OF THE INSCRIPTIONAL TAMIL OF SRI LANKA

1. Introductory

The purpose of this paper is to describe certain aspects of the syntax of some of the Tamil inscriptions of Sri Lanka within the framework of transformational grammar. The transformational theory of syntax assumes that every language has a set of simple sentence patterns, which form the basis of all other complex structures. This set of simple sentence structures is transformed into a more complex one by a number of operations or 'transformations'. The syntax of the inscriptional Tamil can be described within the above-mentioned framework. The deep structures or underlying structures of inscriptional Tamil may not be different from that of the normal written or spoken Tamil. The differences among these three styles lie only in their surface structures. If we assume that a grammar assigns to each sentence that it generates both a deep structure and a surface structure and it systematically relates the two analyses, then the grammar of Tamil should have three sets of transformational rules and one of them will convert the common deep structures of Tamil into the surface structures of inscriptional or documentary Tamil. The surface structures of the normal written or spoken of Tamil will be derived by the other two sets of transformational rules (T-rules). A systematic formulation of the T-rules of inscriptional Tamil is not undertaken in this paper. But certain interesting surface structures of inscriptional Tamil are noted and their transformations are discussed.

The observations made here are however not restricted in the application to Sri Lanka inscriptions alone. They may be found to apply to Indian Tamil inscriptions too though the inscriptions taken for studies are all from Sri Lanka. The inscriptions that are under investigation are found in the following sources:

- (a) **South Indian Inscriptions**, Vol. IV.
- (b) Indrapala, K. **Epigraphia Tamilica**, 1971.
- (c) Velupillai, A. **Ceylon Tamil Inscriptions**. Part I + II 1971 and 1972.
- (d) Gunasingham, S. **Kaḷḷiyankāṭṭuc Ceppēṭukaḷ**, 1970
Tirukkonesvaram, 1973.

There are some more Tamil inscriptions that have not yet been edited. The present analysis is made only on those inscriptions that are properly edited.

Inscriptional Tamil has its own style of language. Thus we have many interesting surface structures which we do not normally find in the written or spoken Tamil. Let us consider the following sentence:

- (1) Narayanan Tiruccirrampalamuṭaiyān iṭṭa kallu 'Stone, laid by Narayanan Tiruccirrampalamuṭaiyān'

This sentence is formally related to the following set of sentences that occur in spoken Tamil:

- | | |
|-----------------------|----------------------|
| (2) avan pēcina pēccu | 'The speech he made' |
| (3) avan pōṭṭa cattam | 'The noise he made' |
| (4) avan viṭṭa ati | 'The kick he gave' |

We are aware that the sentences (2), (3) and (4) are transformationally related to (5), (6) and (7) respectively:

- | | |
|------------------------|--------------------|
| (5) avan pēccu pēcinān | 'He made a speech' |
| (6) avan cattam pōṭṭan | 'He made a noise' |
| (7) avan ati viṭṭān | 'He gave a kick' |

Thus our inscriptional sentence (1) can be regarded as transformationally related to (8):

- (8) Narayanan Tiruccirrampalamuṭaiyān kallu iṭṭān 'Narayanan Tiruccirrampalamuṭaiyān laid the stone'

The next step then is to postulate that sentences (1), (2), (3) and (4) are derived in one way, namely, from structure of roughly the form:

$$(9) N_1 + N_2 + \begin{bmatrix} V \\ + \text{finite} \end{bmatrix}$$

The following transformational rule operates on this basic form to derive the Spoken sentences (2), (3) and (4) only when the speaker intends to exhibit disgust or wonder etc.:

$$(10) N_1 \begin{bmatrix} + N_2 + \\ + \text{finite} \end{bmatrix} V \rightarrow \begin{bmatrix} N_1 + \\ -\text{finite} \end{bmatrix} V + N_2$$

This transformational rule does not operate on the basic structure to derive either surface sentences in written Tamil or spoken forms, which do not express intentions of disgust, wonder etc. In written Tamil the sentences (2), (3) and (4) can occur only when each of the following is complicated as found here by a finite verb or a noun:

- (11) avan pēcina pēccu kēṭṭatu
- (12) avan pōṭṭa cattam kēṭṭatu
- (13) avan viṭṭa aṭi nōkutu

But in inscriptional Tamil sentences of the form (1) are common.

2. Concordance:

Tamil exhibits concordial relationship between the subject and the verb of a sentence. That is, the subject and the verb agree in person, number and gender. Mostly the personal pronouns, **nān** 'I', **nām** 'we', **nānkaḷ** 'we', **nī** 'you', **nīr** 'you (equal)', **nīnkaḷ**, 'you (singular honorific)', and 'you (plural)', **avar** 'he (honorific singular)', **ava** 'she (honorific singular)' and **avayaḷ** 'they' are used as subjects in colloquial Sri Lanka Tamil. The verbs of such subject nominals take certain pronominal terminations to agree with the nominals. The followings can be cited as examples to illustrate subject-verb agreement:

(14) nān vantan	'I came'
nām vantam	'We came'
nānkaḷ vantam	'We came'
nī vantāy	'You came'
nīr vantīr	'You came'
avan vantān	'He came'
aval vantāḷ	'She came'
avankaḷ vantānkaḷ	'They (Mas.) came'
avaḷukaḷ vantāḷukaḷ	'They (Fem.) came'
avar vantā	'He (Hon.) came'
ava vantā	'She (Hon.) came'
avayaḷ vantinam	'They came'

In normal speech, if a noun other than the personal pronoun occurs as the subject of a sentence, then it is regarded as occurring in the third person. If any one of the following: **tampi** 'brother', **Senturan** which is a proper noun or **maram** 'tree' occurs in a sentence, then it is regarded as occurring in the third person singular.

But if the speaker addresses a person directly he uses a verb, which carries the second person singular termination. Compare (15) and (16):

- | | |
|-----------------------|-------------------------------|
| (15) tampi pōrān | 'Brother is going' |
| (16) tampi enka pōrīr | 'Brother where are you going' |

A person addressing an audience can refer to himself by name and report whatever he wants to say-in direct speech. The verb that he will use will carry the first person singular termination. Such a sentence can take the form of either:

- (17) nān Canmukam colkirēn
'I, Shanmugam say'

- or (18) Canmukam colkirēn
'Shanmugam say'

In conversation it is generally the rule to use the first and second person personal pronouns to refer to the participants i.e. the speaker and the hearer. While it is possible exceptionally that the name may be used in addressing the hearer, in referring to the third person one may always use either a noun or a third person pronoun. From this license to use noun or a personal pronoun in referring to the third person whereas in the first and second persons the preferred form is to use the personal pronoun, it may reasonably be inferred that in Tamil the positive markers of the category of person are the first and second persons. The third person seems to be a negative unmarked member. This is also to be noted that the third person referred to is not necessarily a participant in the utterance situation.

In the case of inscriptional Tamil, an important peculiarity is the use of subject nominal with first person terminations. While this is the dominant practice, the first person personal pronouns are also seems to be used exceptionally. In all the inscriptions taken for study in this paper I have come across only one such use (19) of the first person personal pronoun:

- (19) pīṭum cīrum āyavum uṭaiyam nām

Sentences (20), (21) and (22) are instances to illustrate the occurrence of subject nominals with first person termination:

- (20) kallum palakaiyam nāṭṭinōm patineṇ pumi vīrakoṭiyōm
(21) Kumārakaṇattup pērūrōm tirunontāvilakkum vaippōmanōm
(22) Ayittanēn en jivitam puttastānttukku iṭṭēn

The subject nominals Patineṇ Pūmi Vīrkoti in (20) and Kumārakaṇattup Pērūr in (21) acquire the first person plural termination on and the subject nominal Ayittan in (22) acquires the first person singular termination on. This usage is not found in the normal written or spoken Tamil of Sri Lanka. This can be taken as a feature peculiar to documentary Tamil. The surface sentence (19) has the first person pronoun **nām** and the surface sentences in (20), (21) and (22) have subject nominals with the first person terminations **ōm** and **ēn**. We may now relate these surface sentences with their underlying deep structures. In sentence (19) the verbal form **uṭaiyam** possesses the pronominal termination **am**. The phonological realization of this termination in the verb is governed by the pronominal element **nām**, which is the subject of sentence (19). In sentences (20), (21) and (22) we do not have such a pronominal element in their surface forms. In these will control the rules governing the phonological realization of the pronominal terminations in both the subject nominal and the verb. If, for example, we postulate the first person singular pronominal element **nān** for the following deep structure form:

(23) **nān Ayittan puttastānattukku iṭṭ**

The abstract pronominal element postulated in the deep structure form (23) will trigger off the rules that will attach the pronominal termination on to the verb and will get deleted finally. If this abstract element is followed by a subject nominal, then it will get deleted either after realizing the pronominal termination on to the subject nominal or after realizing the markers of person and number to the verb. Thus the deep structure form in (23) will have the following derivations:

(24) **nān Ayittan-ēn puttastānttukku iṭṭ-ēn**

(25) **Ayittan-ēn puttastānttukku iṭṭ-ēn**

Since we do not have in the inscriptions taken for study here sentences that show second person subject-verb concordance, I will now pass on to an examination of sentences that exhibit third person subject-verb concordance. In the case of the third person sentences, the pronominal element postulated for the deep structure can be either one of the third person pronouns or a numeral noun such as **oruvan**, **orutti**, **orubar**, etc. Thus a surface sentence,

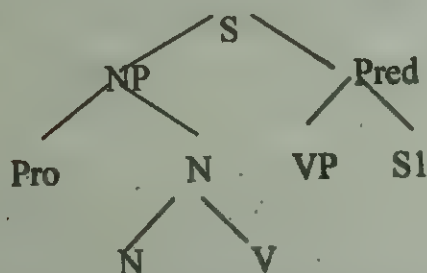
(25) **itukku ācappaṭuvān tan tāykkku ācappaṭuvān**

can transformationally be derived from two basic sentences such as:

- (26) avan itukku ācaippaṭu
(27) avan tāyḱḱu acaippaṭu

The pronominal element postulated in the deep structures of (27) and (28) is **avan**. This will cause the rules that attach the features of third person singular number (these features will phonologically realize as **an**) to the verb to operate. Since the underlying sentence (28) is embedded into (27), the rule that deletes the abstract pronominal element can only be ordered after the embedding transformation. In these cases, pronoun **avan** in (28) is reflexivized as **tan** and then the pronominal element **avan** in (27) gets deleted.

The deep structure that is assigned for surface sentences cited above can be shown in the following tree diagram:



Various transformational rules operate on this deep structure to assign various surface type sentences:

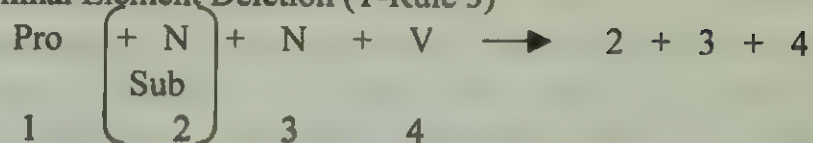
1. Concord Transformation (T-rule 1)

$$\begin{array}{ccccccc} \left[\begin{array}{c} \text{Pro} \\ + 1^{\text{st}} \\ + \text{Sg} \end{array} \right] & \left[\begin{array}{c} \text{N} \\ + \text{Sub} \end{array} \right] & + \text{N} + \text{V} & \rightarrow & 1 + 2 + 3 + 4 & & \left[\begin{array}{c} \text{V} \\ + \text{finite} \\ + 1^{\text{st}} \\ + \text{Sg} \end{array} \right] \\ 1 & 2 & 3 & 4 & & & \end{array}$$

II. Subject Pronominalization (T-rule 2)

$$\begin{array}{|c|} \hline \text{Pro} \\ \hline +1^{\text{st}} \\ \hline +\text{Sg} \\ \hline \end{array} + \begin{array}{|c|} \hline \text{N} \\ \hline +\text{Sub} \\ \hline \end{array} + \text{N} \begin{array}{|c|} \hline \text{V} \\ \hline +1^{\text{st}} \\ \hline +\text{Sg} \\ \hline \end{array} \rightarrow \begin{array}{|c|} \hline \text{Pro} \\ \hline +1^{\text{st}} \\ \hline +\text{Sg} \\ \hline \end{array} + \begin{array}{|c|} \hline \text{N} \\ \hline \text{Sub} \\ \hline +1^{\text{st}} \\ \hline +\text{Sg} \\ \hline \end{array} + \text{N} \begin{array}{|c|} \hline \text{V} \\ \hline +1^{\text{st}} \\ \hline +\text{Sg} \\ \hline \end{array}$$

III. Pronominal Element Deletion (T-Rule 3)



Needless to say that T-3 is ordered only after T-1 and T-2. Further, T-1 is obligatory transformational rule whereas T-2 is optional. By allowing T-2 to apply optionally, we allow generation of sentences like:

Ivai nimantam ceyvittēn Arankan Ramēcan

Where the subject nominal is not pronominalized and:

Ayittan-ēn en jivitam puttastānttukku iṭṭ-ēn

Where the subject carries the person and number marker.

IV. Subject – Predicative Phrase Permutation (T-rule 4)

In the inscription under investigation, we come across sentences where the subject and the predicative phrases are permuted. Compare¹, for example, the following sentences:

(29) Kumārakaṇattup.....pērūrōm.....tirunontāvilakkum
vaippōmanōm

(30) kallum palakaiyam nāṭṭinōm patineṇ pumi vīrakoṭiyōm

The object and the verb (i.e. the predicative phrase) are placed after the subject in (29). But this order is reversed in (30) where the object – verb appears before the subject. Apart from considerations of style, it may perhaps also be suggested that a motive for this versions arises from a need to establish a topic-comment distinction. The person or thing about which something is said can be referred to as topic, the statement made about this person or thing can be referred to as the comment (cf. Lyons, 1968: 334-34). Thus in sentence (29) the topic announced is **Kumārakaṇattup pērūrōm** ‘we of Kumarakanttupperur’ and the comment is **tirunontāvilakkum vaippōmanōm** ‘made arrangements for burning one perpetual lamp’. In sentence (30) the topic is **patineṇ pumi vīrakoṭiyōm** and the comment is **palakaiyam nāṭṭinōm**. If one wants to

emphasize the comment, the order comment – topic may be used. In sentence (30) the comment is placed before the topic. This permutation may have been made to emphasize the object-verb. This phenomenon in inscriptional Tamil grammar acquires an optional transformational rule to derive such permuted sentences. This rule (i.e. T-rule 4) should be ordered to apply only after T- rule 1, T-rule 2 and T-rule 3:

$$\begin{array}{c} \text{T- rule 4} \\ \left(\begin{array}{c} N \\ \text{Sub} \\ \alpha \text{ person} \\ \beta \text{ Num.} \end{array} \right) + N + \left(\begin{array}{c} V \\ \alpha \text{ person} \\ \beta \text{ Num.} \end{array} \right) \rightarrow 1, 3, 2 \\ \begin{array}{ccc} 1 & 2 & 3 \end{array} \end{array}$$

3. Adjectival Transformation

The following type of sentences occur very often in Tamil inscriptions:

- (31) Eḷunāṭan kantan yakkan iṭṭa triununtāviakku
(32) Pālippōṭi Tampipōṭi nāṭṭiya tūṇ

The surface structure forms of (31) and (32) can transformationally be derived from the underlying deep structure:

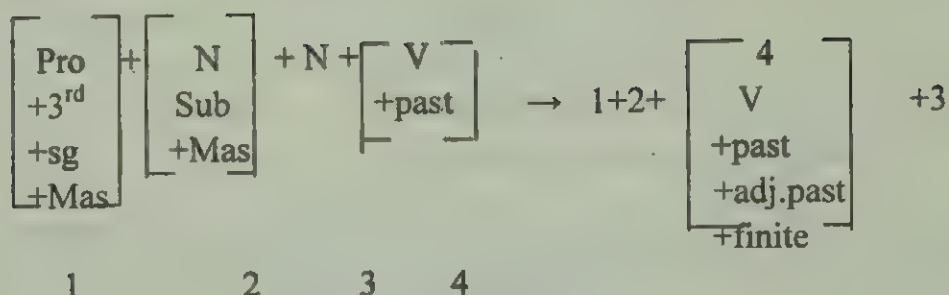
$$\left(\begin{array}{c} \text{Pro} \\ + 3^{\text{rd}} \\ + \text{sg} \\ + \text{Mas} \end{array} \right) + \left(\begin{array}{c} N \\ + \text{Sub} \\ + \text{Mas} \end{array} \right) + N + \left(\begin{array}{c} V \\ + \text{past} \end{array} \right)$$

The transformational rule (i.e. T- rule 5) that attaches features of Adjectival participle to the

$$\left[\begin{array}{c} V \\ + \text{past} \end{array} \right]$$

can be ordered before the T- rule that assigns features of person and number to the verb.

T- rule 5



Thus the sentences (31) and (32) are derived from the underlying sentences:

(33) avan Eḷunāṭan kantan yakkan triununtāviakku iṭṭ

(34) avan Pālippōṭi Tampipōṭi tūṇ nāṭṭ

Where they emerge into their surface forms. Here the verbs are attached with features, which will phonologically realize as adjectival participles and the object – verb order is permuted.

The Pro element **avan** in all sentences (33) and (34) will get deleted by T – rule 3. T –rule 1 will not apply to any of these sentences as the verb carries the feature (-finite). T –rule 1 assigns features of person and number only to a verb that carries (+finite).

3. The ‘verb to be’

The Tamil inscriptions of Sri Lanka consist of sentences such as:

(35) terku matil kailāvanniyanār upayam

(36) nellukku araivāci ellai

In these sentences the predicative Noun phrases (NPs) **Kailavanniyanār upayam** (35), and **ellai** (36) directly combined with the subject NPs **terku matil** (35) and **nellukku araivāci** (36) respectively without any verb. Traditional Tamil grammarians have postulated an optional verb **āku** ‘become’ for this kind of sentences². Lyons has (1968: 322-23, 388-99) suggested that what is generally referred to as the ‘verb to be’ in English and in other languages, is a grammatical element, devoid of meaning, which serves only to ‘carry’ the markers of tense, mood and aspect in the surface structure of sentences. In the case of sentences (35) and (36) they do not need the verb **āku**. But in more literary-like written Tamil. One may insist that they be rendered as:

(37) terku matil kailāvanniyanār upayam ākum

(38) nellukku araivāci ellai ākum

But in the inscriptions, the sentences that have the subject and predicative NPs directly combined do not have the verb **ākum**. But this verb appears in the inscriptional Tamil when such sentences are conditional or are in the optative mood. Consider for example the following sentence:

(39) pāvattil pōkak kaṭavar ā ka-v-um

Here the verb **āku** 'become' serves to 'carry' the optative mood marker. This sentence (39) can also be rendered without the verb **ākavum** and yet it will convey the semantic content intended by the inscriber. This shows that the verb **āku** is a grammatical element devoid of meaning and serves only to 'carry' the markers of tense, mood and aspect. Therefore, the verb **āku** can be taken as a 'surface structure verb'.

NOTES

¹ Compare sentences:

- i. Ayittan-ēn puttastānttukku iṭṭ-ēn
- ii. Innilan ceytu kuṭuttēn...Iḷankō Vēlanēn.

² See, Nannūl, Sutra 34.

REFERENCE:

Lyons, J., *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge: University Press (1968)

SOME ASPECTS OF THE TAMIL SPOKEN IN SRI LANKA

1. INTRODUCTION

1.1: There are more than three million people who speak Tamil as their mother language in this country. Sri Lanka (Ceylon) thus comes next only to India in the size of its Tamil speaking population. Identified by ethnic groups the Tamil speakers in Ceylon are distributed as follows:

I. Ceylon Tamils	: 1,415,567
Indian Tamils	: 1,195,368
Ceylon Moors	: 824,291
Indian Moors	: 29,416

(Census 1971: Census Report, 1972)

The language of the 'indigenous Tamil population'¹ has interested many scholars. Subramanya Sastri (1934:54) made following observation regarding Ceylon Tamil: "In many respects, the words are pronounced as they are written." This statement was made especially with reference to the Jaffna dialect of Ceylon Tamil. Another, a Westerner has remarked: "The Jaffna Tamils, long isolated in the north of Ceylon, are noted as having retained many Tamil customs long since lost by their continental kindred and as employing in ordinary speech a form of Tamil closely approaching the classical" (Hornell, 1918-23: 168, as reported in Kuiper, 1962). Zvelebil (1966) has chosen the Batticaloa dialect as a form of Tamil closely approaching the classical. His observation Batticaloa dialect is as follows: "The Batticaloa form of speech is THE MOST LITERARY-LIKE OF ALL SPOKEN DIALECTS OF TAMIL. It is the MOST MARGINAL dialect of the language, and as such, it has preserved, on the one hand, several very antique features, and it has remained more true to

the literary norm than any other from of Tamil; but, on the other hand, it has developed a few striking innovations”.

1.2. The diglossia (Ferguson, 1959) situation prevailing in Tamil facilitate an active linguistic communication between Ceylon and Indian Tamils. But as far as the colloquial varieties of these countries are concerned, there seems to be a ‘non-reciprocal intelligibility’ (Wolff, 1964: 440 – 45) between them. Many Ceylonese visiting Tamil Nadu have had a common experience. Any Madrasi hearing a Ceylonese speaking asks: “Are you from Kerala?” Shanmuampillai (1967), a Tamil scholar and a linguist from Tamil Nadu presents this situation appropriately as follows:

“caathaaraNammaka yaazhppanath thamizhaik keeTTAnaham
maaNavarkalh, “ithenna malayaalhamaa” entukeeTkintaananar
Malayaalham thamizhilirunthu veetataaya mozhi entaal, yazhppaaNath
thamizhaiyam veetu mozhi entu kuutalaamoo enta aiyamee ezhukintathu”.

“ Our students who listen to a casual speech of Jaffna Tamil ask: “Is it Malayalam”. If Malayalam is a different language from Tamil, then a doubt arises whether Jaffna Tamil also can be considered as a differed language”.

This observation by a Tamil linguist clearly shows the dialect ‘distance’ between the Ceylon colloquial Tamil (CCT) and the Indian colloquial Tamil (ICT). Intelligibility of CCT to the continental Tamil seems to be low. A recent trend in Ceylonese writings has to be pointed out here. For many centuries, there has been an active relationship between the Ceylon Tamil scholars and their counterparts in Tamil Nadu. The relationship that existed was so much related that the Ceylonese began calling the South Indian Tamil territory as thaaynhaaTu (‘motherland’) Ceylon Tamil territory as ceeynhaaTu (child;s land’). Until the middle part of this century, Ceylon Tamils consciously or

unconsciously have thought that their 'mother land; was Tamil Nadu. But during the mid-fifties of this century, Ceylon Tamils began to recognize that Ceylon is their homeland and the struggle for their language rights in the island strengthened this national feeling. Ceylon scholars began to think in terms of 'Ceylon tradition' in Tamil language and literature. "The heavy domination of South Indian writing and journals obscured the view of the Ceylonese and made them insensitive to the new problems that faced them, and in fact in the case of South Indians it led to a gross misunderstanding of Ceylon's problems... Ceylon Tamil writers demanded a place for themselves in the weekly papers of South India because they were the widely read magazines in Ceylon." (Vithiananthan, 1964:158). There was a felling that the Indian Tamil writers did not recognize the Ceylon Tamil writings. But now the Ceylon writers began to think that their writings were not inferior to those of the Indian Tamils writings. Further, the introduction of Tamil as a medium of instruction for higher studies gave the opportunity for many students to obtain higher education and this increased the number of Tamil writers in Ceylon. A conscious attempt to show their talents in writing began. They began to portray their life and speech of their land. Many of the short story writers and novelists now use the dialects of their own regions. Thus more and more colloquial style enters Ceylon Tamil literature. At this juncture some learned readers of Tamil Nadu suggested footnotes for the short stories and novels that are written by the Ceylonese. By footnotes, they meant that all the instances where Ceylon colloquial style occurs have to be rendered in literary style. This again confirms the fact that the intelligibility of CCT to Indian Tamils is very low. But the converse is not prevailing, because Ceylon Tamils are already exposed to that kind of speech owing to the presence of the plantation workers in Ceylon and also the south Indian cinema. Therefore, it is highly probable that there exists a sort of 'Non-reciprocal intelligibility' between CCT and ICT.

1.3. The recent and self-conscious trend to preserve the individuality of Ceylon Tamil is found in all genres of creative writings. Some years ago, if a character in a Tamil drama spoke either in Jaffna dialect or in Batticaloa dialect that by it passed as humour for the urbanized Tamils. But now, all the characters in most of the dramas that are staged or that go on the air from the Sri Lanka Broadcasting Corporation speak their own natural dialects.

Scholars from Tamil Nadu have also noted this new awareness. Shanmugampillai (1962:92-3) having noted frequent occurrence of voiced stops and voiceless stops after nasals in CCT observed: "Perhaps this is a transition period in the history of this Ceylon Tamil. The occurrence of the voiceless stops after the nasals reflects the early history of the language, and the voiced stops reflect the developments that have taken place since then. And as for the future, either one of the nasals will become voiced stops and fall in the line with LT and CT which is possible considering the recent trend to preserve consciously the individuality of Ceylon Tamil."

2. SUB-DIALECTS OF CEYLON TAMIL

2.1. Zvelebil in his study on "Some features of Ceylon Tamil" notes (1966:136): "Ceylon is, one should remember, from many points of view an ideal area for the dialectologist, and there is no doubt that the results, reached in a detailed investigation in Ceylon would be of much use indeed for dialectology as such and even general linguistics". Ceylon Tamil has been intensively studied by Kuno (1958), Suseendraraja (1967) and Thananjayarajasingham (1972) with special reference to Jaffna dialect and by Sanmugadas (1972) with special reference to Trincomalee dialect. In Kandiah (1967) one can find common CCT. Teachers of the language Departments of University of Sri Lanka, who are trained in linguistics are at present showing a keen interest in working on the other dialects of Ceylon Tamil.²

2.2. At least six distinct sub-dialects of Ceylon Tamil have been identified so far.³ They are (1) North variety (2) North-East variety (3) South-East variety (4) North-West variety (5) Plantation Workers' variety and (6) Muslims' variety. **North Variety** is often referred to as the Jaffna dialect. This includes the speech of the Tamils living in Jaffna, Mannar, Kilinochchi, Vavuniya, Mullaitivu and Anuradhapura districts. But Jaffna is considered to be the centre of privilege. A number of scholars have written on this sub-dialect of Ceylon Tamil. They are: Swami Vipulananda (1941), Nadrajah (1946), Kanapathipillai (1958), Zevlebil (1959-60, 1966), Kuiper (1962), Shanmugampillai (1962), Thananjayarajasingham (1962) and Suseendira Rajah (1970). For **North-East variety**, Trincomalee can be taken as the centre of privilege, although it includes the speech of those Tamils in Trincomalee and Muttur electoral districts. **South-East variety** is always referred to as the Batticaloa dialect. This dialect area covers Batticaloa and Mannampittiya electoral districts. **North-West variety** includes Chilaw, Puttalam and Negombo districts. **Plantation Workers' variety** in many ways resembles the ICT. But co-existence of the Indian dialect of these plantation workers with the other varieties of Ceylon Tamil for two centuries has resulted in certain innovations in it.⁴ Distinction of a **Muslims' variety** needs a brief explanation here. Muslims live in almost all the parts of the Island. But there are some striking common features in their speech irrespective of their areas of residence. No scholar has not studied this dialect yet.

3. STRIKING FEATURES OF VOCALISM

3.1. One of the striking features of Ceylon Tamil vocalism is the realization of /a/. In the dialects of Indian Tamil, /a/ generally realizes as [$\wedge$]. But in CCT it realizes as [a], i.e. much more fronted and low. An interesting peculiarity in the North variety is that this shift to front is accompanied by a slight rising. Zvelebil (1966:115) describes this vocalic segment as central to front and higher-low /a/, which he transcribes as [æ]. Consider for example the following instances:

(1) /kannan/	→	[kænən]
/maram/	→	[mæram]
/karaiccal/	→	[kærəccəl]

In these examples, /a/ in the first syllable realizes as [æ] and further it has to be noted that this shift to front and slight realizing takes place only before non-retroflex consonants. The lips are slightly drawn back when [æ] is pronounced.

3.2. Long /a:/ in the North variety also can be described as central to front and high-low, i.e. [æ]. Consider for example:

(2) /nhaay/	→	[næ:]
/paay/	→	[pæ:]
/aar/	→	[æ:r]

Kanapathipillai (1958) describes [æ] in (2) as pronounced with lips drawn back as the [ä:] in the Sinhalese language. The first two examples in (2) illustrate an interesting feature with which this vocalic segment can be described as a palatalized frond vowel. The palatal approximant /y/ (after, Ladefoged, 1964:25; see, Sanmugadas, 1972: 84-6, for adopting approximant as a phonological feature for CCT) in these two words is dropped transferring the palatal feature to its preceding vowel.

3.3. /u/ in all the Tamil dialects realizes as an unrounded [ʌ] in most of the instances other than the first syllable in word. But a striking feature in the Batticaloa and Chilaw dialects is that this vocalic element realizes as [ɪ] in certain positions. Consider for example the following;

(3) /irikkitaan /	→	[irikkiRa:n]
/ tirinjcu /	→	[tirinji]
/ ka:cu /	→	[ka:si]

/u/ in the entire instance in (3) realizes as [ʌ] in North and North East varieties. But in the spoken Tamil of Batticaloa districts it realizes as [i].

3.4. Another feature of Batticaloa dialect has to be mentioned here. In the speech of the Tamils living along the Western coast of the Batticaloa lagoon, /a/ and /ai/ in the first syllable of most of the words realize as [e], /i/ in the first syllable when followed by /ai/ in the second syllable also realizes as [e]. The following can be cited as examples:

(4) / marunhthu /	→	[merundʌ]
/vaikkitan /	→	[væccən]
/vilhaiyaTTu /	→	[veleya:tʃʌ]

3.5. The process of phonetic similitude in the case of the vowels is expressed by vocalic elements acquiring the primary features of the consonants that either precede or follow. In the case of Ceylon Tamil the vocalic elements share the primary features such as nasality and retroflexion of the consonants. In the plantation workers; variety of Ceylon Tamil, nasalized vowels are phonemic. The Phonetic nasalized vowels that occur in all other dialects of Ceylon Tamil can be generalized as follows: If a vocalic element follows a nasal consonant, then the primary nasal feature of the consonant is shared by the vocalic element. The following will suffice as examples:

(5) /maNa /	→	[mãŋə]
/ammaa /	→	[ammã:]
/inippu /	→	[inĩppu]

In all the dialects of Ceylon Tamil, a vowel that precedes a retroflex consonant acquires the derived feature retroflexion. For the production of the preceding vowel the tongue is slightly curled up and back towards the hard palate in anticipation of the following retroflex consonant. The following can be given as examples:

(6) / tiTTu /	→	[tiʈʈu]	'scold'
/ keTu /	→	[kɛdʊ]	'spoil'
/ keelh /	→	[kɛ:ɻ]	'ask'
/ kuuTTu /	→	[ku:ʈʈu]	'sweep'
/ oTTu /	→	[oʈʈu]	'paste'
/ aTi /	→	[ʌdi]	'beat'

Note that vowels in square brackets in (6) are not strictly speaking shown as retroflex, but as centered. The phonetic symbols used to characterize the vowels which acquired the feature retroflexion more or less express the quality of advancing in the case of the back vowels; and in the case of central low vowel /a/, the symbol expresses the quality of raising.

4. CONSONANTS

4.1. The most striking feature of consonants in Ceylon Tamil is the contrast between the tapped [r] and the trilled [R]⁵. These two have fallen into one in ICT. Consider for example the following forms: [kari] 'charcoal' and [kʌri] 'curry'. In ICT, both will be pronounced as [kʌri]. But in CCT, the distinction between these two forms can easily be seen. It is interesting to note even the dialect of the Plantation workers, which resembles ICT distinguishes between the tapped [r] and the trilled [R]. For the production of the tapped [r] in Ceylon Tamil, the tongue raises and strikes the alveolar region. While hitting the passive

articulator (i.e. alveolar region) the active articulator (i.e. the tip of the tongue) produces only one single tap (see, Abercrombie, 1967: 49 for a discussion on the phonetic quality of tap). For the production of the trilled [R], the point of the tongue is curled back and upwards and slightly back and produces a quick succession of taps. This quick succession of taps is called trill.

4.2. A phonological feature called retroflexion can be set up for all the languages of India and Sri Lanka (cf. Ramanujan and Masica; 1969: 570-1). This can be considered as one of the features that will provide aerial groupings for a phonological typology of the linguistic area of India and Ceylon. In Ceylon Tamil the following retroflex consonants are found:

/ʈ, ɳ, ʡ/. Ceylon Tamil dialects can be divided into two groups according to the occurrence of the retroflex consonants. The Plantation workers; variety and the Muslims' variety fall into one group and other dialects into the other group. In instances where retroflex [ɳ] and [ʡ] occur in the latter, the former will have [n] and [l] respectively. In places where [n] and [l] occur in the latter, the former will have [ɳ] and [ʡ] respectively. Let us call the latter as A and the former as B and consider the following examples:

- (7) A B
 [eʃiya] → [eliyə]
 [mʌɳəmə] → [manəmə]
- (8) [kuni] → [kuɳi]
 [paʡəmə] → [pʌləmə]

A retroflex nasal plus stop consonant cluster [ɳd] in A realizes in B into a form that consists of alveolar nasal and stop [nd]. Following are the examples:

$$(9) \quad \begin{array}{ccc} \underline{\text{A}} & & \underline{\text{B}} \\ \text{[ve:}\eta\text{da:]} & \longrightarrow & \text{[ve:}\underline{\text{n}}\text{da:]} \\ \text{[ni}\eta\text{da:n]} & \longrightarrow & \text{[ni}\underline{\text{n}}\text{da:n]} \end{array}$$

Three general rules like the following will express the situation clearly:

$$(10) \quad \begin{Bmatrix} \eta_1 \\ l_2 \end{Bmatrix} \longrightarrow \begin{Bmatrix} n_1 \\ l_2 \end{Bmatrix} \quad / [\text{---B}]$$

$$(11) \quad \begin{Bmatrix} n_1 \\ l_2 \end{Bmatrix} \longrightarrow \begin{Bmatrix} \eta_1 \\ l_2 \end{Bmatrix} \quad / [\text{---A}]$$

$$(12) \quad [\eta d] \longrightarrow [\underline{n}d] \quad / [\text{---B}]$$

4.3. Aspiration nor a phonological feature in Tamil/ But a quality of slight aspiration is found in the voiceless stops /p/, /t/ and /k/ in all dialects of Ceylon Tamil. Kymographic tracings of both the present writer (Sanmugadas, 1972: Chapter Six) and his colleague (Thananjayarajasingham, 1972) clearly show a slight aspiration in the following instances:

$$(13) \quad \begin{array}{ccc} \text{/ kaTTu /} & \longrightarrow & [\text{k}^h\text{ʌt}\text{t}\omega] \\ \text{/ nakka/} & \longrightarrow & [\text{nakk}^h\text{ə}] \\ \text{/ paal /} & \longrightarrow & [\text{p}^h\text{a:l}] \\ \text{/ thooTu /} & \longrightarrow & [\text{t}^h\text{o:d}\omega] \end{array}$$

4.4. Regarding the so-called double consonants in Tamil, there is a prolonged debate among scholars whether they are actually double or not. It was Firth (1934: iii – iv) who first questioned whether the Tamil double stop consonants

are really double or long. He pointed out the inconsistency in the length of those consonants. Although his suspicion was aroused to say "that the double stop consonants pp, tt, ††, kk are not double consonants in the Italian sense (cf. cappello, mattina) or like the two p's in up-platform", he has not given any definite conclusion, but simply points out that "further research is necessary". Lisker (1958) has convincingly proved that there is inconsistency in the length of the so-called double occlusives. He is unable to draw any conclusion because the dialect that he studied did not possess single voiceless stops in medial position to contrast with the double stops. So that the particular value of closure duration which separates the two types of stops can be determined. Zvelebil (1960:425) regards geminate consonants in Tamil as long consonants. He says: "there can be no doubt that the difference between short stops (and not only stops but most of the consonants) and long stops (and most of the other so-called double consonants) is distinctive. The substance of the difference should not be found in the doubling of consonants or in the opposition lenis vs. fortis or voiced vs. voiceless, but in the length of the consonant". The experimental findings of the present writer⁶ helped him to view the geminate consonants in Tamil as double consonants and to agree with what Ramasubramaniyan (1971: 368-77) said about this. He pointed out that the so-called geminates in Tamil are produced by two articulations at the same point of articulation without any noticeable break. He also maintains that they are not long consonants in the Italian sense, because in Italian the long consonants are regarded as monosyllabic elements. But in Tamil, the following utterance:

(13)/anhtha ++ peTiyan + ukku ++ kuTu/
 'give to that boy'

cannot be pronounced without the additional consonants [p] and [k] after the vowels [a] of the first word and [u] of the second word. The additional consonants will render the correct utterance as:

(14). . [andap pediyanukkuk kudɯ]

The [pp] and [kk] in this sentence have only one onset and one release and thus at the phonetic level we do not have a succession of two plosives. But it is inappropriate to regard such segments as a long consonant that belongs to the same syllable. [pp] and [kk] in (15) have to be considered as geminates of which the first [p] or [k] can be regarded as closing one syllable and the second [p] or [k] as opening the following syllable. It is appropriate to give what Abercrombie (1967: 82) says about double consonants: "A double consonant is one whose duration extends over two syllables, whereas the duration of a long consonant is confined to a single syllable". Therefore, the geminates in Ceylon Tamil are double consonants according to Abercrombie's definition of the term 'double consonants'. The accentual system in CCT also confirms this fact. Shanmugampillai (1967:18) observes that in Jaffna dialect the accent falls on the first syllable of each word (cf. Andronov. 1972 : 115). This is not only true in the case of Jaffna dialect but also in most of the other dialects of Ceylon Tamil. In words such as:

(16) [eɳɳɛ]	[eɳ'ɳɛ]	'oil'
[pinɳɯ]	[pin'nɯ]	'knit'
[k ʌtɳɯ]	[kʌt'tɳɯ]	'bind'

the accent is on the first syllable of each word. If an inter- vocalic geminate occurs in a dissyllabic word, then the accent is on the first syllable that consists of even the first consonants of the geminate.

5. VOCABULARY

5.1. Ceylon Tamil possesses a rich vocabulary which one may not find either in modern literary Tamil or in ICT. Zvelebil (1966) and Shanmugampillai (1967) : 30-32) have provided short lists of these peculiar lexical items. Kandiah (1964:113 - 152) provides an exhaustive list of lexical items that occur only in the Batticaloa dialect.

NOTES

1 . The term 'indigenous Tamil population' excludes the Indian population in Ceylon.

2 . Suseendrarajah and Thananjayarajasingham are progressing with their studies in the

Eastern Province. The following publications are to their credit:

(a) Suseendrarajah (1973)

(b) Thananjayarajasingham (1973). The writer of this paper at present is working on the dialects of Chilaw and Puttalam districts.

3 . Zvelebil (1966:137-8) recognized four sub-dialects viz., North, North East, South East

and Colombo. But he mentions that the speech of Tamil speaking Conakar and the

linguistic situation among the Tamil - speaking plantation workers or among the Ceylonese

Tamilians settled for generations in Badulla, Peradeniya and else-where have to be

explored.

4. Sec., for example 4.1

5 . A detailed phonetic description of these segments with palatographic and kymographic

evidence can be found in

(a) Sanmugadas (1972)

(b) Thananjayarajasingam (1972)

6 . See, Sanmugadas (1972:371-75), kymographic evidence furnished show that the time taken to utter geminate consonants is twice as the time taken to pronounce a single consonant.

BIBLIOGRAPHY

- Abercrombie, D. : **Elements of General Phonetics**, Edinburgh: University Press, 1967.
- Andronov, M.: "Observation on Tamil", **IJDL** (1972p III-18
- Asher, R.E.: (Ed.) **Proceedings of the Second International Conference Seminar of Tamil Students 1 and 2**, Madras: IATR, 1971.
- Ferguson, C.A.: "Diglossia, **Word** 15 (1959) pp.325-40.
- Firth, J.R.: "A Short Outline of Tamil Pronunciation"
Appendix to Arden's **A Progressive Grammar of Common Tamil**, Madras: C.L.S. 1934.
- Hymes, Dell: (Ed.) **Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology**. New York: Harper and Row, 64.
- Kananpathipillai, K. : "The Jaffna Dialect: A Phonological Study" **IL**, 10 (1958) pp. 219-27.
- Kandiah, T.: **Syntax of the verb in Ceylon Tamil**, Unpublished Ph.D.thesis, University of London, 1967.
- Kandiah, V.S.: **Mattakkalapput Tamilaham**, Jaffna, Thirumakal Press, 1964.
- Kuiper, F.B.J.: "Note on old Tamil Jaffna Tamil", **IJJ**, 5,1 (1962) pp. 52-64.
- Kuno, Susumu: "Phonemic Structure of Colloquial Tamil" **Gengo Kenkyu** (Journal of the Linguistic Society of Japan) 34 1958) pp.41-62.

- Ladefoged, P.: "A Phonetic Study of West African Languages"
Cambridge, 1964.
- Lisker, Leigh : "The Tamil Occlusives: Short Vs. Long or voiced vs.
Voiceless"
IL 19 (1958) pp 294-301.
- Nadarajah, F.X.C.: "Yalppanat tamil", **Centamil**, (1964), pp.21-38.
- Ramanujan, A.K.and
Mascica, C: "Toward a Phonological Typology of the Indian
Linguist In Sebeok, (1969) pp.534-77.
- Ramasubramaniam, N,: "An outline of a phonological Grammar of Tamil and
its
Application to Speech Synthesis'. In Asher (1971)
pp.368-377.
- Sanmugadas, A.: **The Phonology of verbs forms in Colloquial Ceylon
Tamil**,
Unpublished Ph.D. Thesis University of Edinburgh,
1972.
- Sebeok Thomas, A : (Ed.) **Current Trends in Linguistics, 5** (Linguistics
in South
Asia), The Hague Mouton, 1969.
- Shanmugampillai, M.: "A Tamil Dialect in Ceylon" IL 23 (1962) pp.90-98.
- Ikkalattamil, Tamil Nadu: Zion Press, 1967.
- Subramania Sastri, P.S : **A History of Grammatical Theories In Tamil**,
Madras, 1934.
- Suseendira Rajah, S,: **A Descriptive Study of Ceylon Tamil, (With
Special Reference to Jaffna Tamil)**, Unpublished
Ph.D. thesis,
Annamalai University, 1967.

-
- "Reflection in Certain Social Differences in Jaffna Tamil" **Anthropological Linguistics** 12.7 (1970) pp. 239-45.
- "A Study of Pronouns in Batticaloa Tamil" **Anthropological Linguistics** 15. (1973).
- Swami Vipulanada : "Cōlamaṇṭattut tamilum Īlamaṇṭalattut tamilum" **Kalaimakal**, (1941) pp.18-25.
- Thananjayarajasingam, S : "Some phonological Features of the Jaffna Dialect of Ceylon" **University of Ceylon Review** 202 (1962) pp.292-302.
- **The Phonology of Nominal Forms in Jaffna Tamil**. Unpublished Ph.D. Thesis, University of Edinburgh 1972.
- "Bilingualism and Acculturation in Kurava Community of Ceylon" **Anthropological Linguistics** 15 (1973).
- Vithiananthan, S. : "Trends in Ceylon Tamil Writing" **Ceylonese Writing : Some Perspectives** 2 (1964-pp.155-61)
- Wolff Hans : "Intelligibility and Inter-Ethnic attitudes" in Hymes (1964) pp 440-48. Reprinted with slight revisions by the Author from **Anthropological Linguistics** 1 (3) (1959) pp.34-41.
- Zvelebil, K.: "Notes on Two dialects Ceylon Tamil: **Transaction of the Linguistic Circle of Delhi**, (1959-60) pp. 28-36.
- "Some Features of Ceylon Tamil" **IJL** 9.2 (1866) pp. 113-138.

EPIGRAPHY AND SRI LANKA TAMIL DIALECTS

1. INTRODUCTION

1.1 It has been the practice among the Tamil epigraphists to declare, whenever they come across forms that do not conform to the traditional grammatical rules, that they are orthographic errors. The format of a typical article on Tamil inscription (editions) has always included a paragraph on orthography. We can at least pardon the scribe who was responsible for writing the inscriptions if the errors have occurred accidentally. But a student of epigraphy would have noticed that these errors are not accidental but they are consistent in a number of inscriptions and often over several centuries. Now Tamil epigraphists are beginning to think that these so-called errors may actually be the phonological inscription features of the spoken language that was prevailing at the time the particular inscription was inscribed. There is a very good reason why Tamil epigraphists were misled by certain phonological peculiarities that have occurred frequently in Tamil inscriptions. Traditional Tamil grammarians seem to have concentrated only on the literary dialect of the Tamil Language. There is a strong tradition, which prevails even up to now, that the Tamil grammar is a description of the grammatical structures, units, and functions of the literary language. The earliest Tamil grammarian, Tolkappiyar, in fact, mentions **vajakku** (i.e. popular usage); but it is not explicitly stated and examples are very scarce. Thus, available Tamil grammatical treatises describe only the literary or written Tamil. Therefore, the early epigraphists who studied Tamil inscriptions, either as the orthographic peculiarities or as orthographic errors. Now, when the present-day epigraphists, who are aware of the principles of modern linguistics which treat both the spoken and the written language as equal, have begun to recognize that those phonological features are, in fact, evidence for the type of spoken dialect that was **in vogue** at that time.

An attempt is made in this paper to bring out some phonological features of Sri Lanka Tamil dialects as well as peculiar ones that are found either in Batticaloa Tamil or in Jaffna Tamil through the study of the Tamil inscriptions of Sri Lanka.

1.2 The data for the present analysis are the Sri Lanka Tamil inscriptions collected in the following works:

1. Indrapala, K. (ed)

Epigraphia Tamilica (ET)

2. Velupillai, A. (ed)

Ceylon Tamil Inscriptions, Part I, 1971 (CTI I)

Ceylon Tamil Inscriptions, Part II, 1972 (CTI II)

2. SOME COMMON PHONOLOGICAL FEATURES

2.1. In most of the South Indian Tamil inscriptions, we have found the tap/r/ being written instead of the trill/R/ and vice versa.

The following will suffice as examples (cited from **South Indian Inscriptions** henceforth, **SII**)

r	R	
temmuracin	- temmuRacin	(SII, VOL. V)
pirinta	- piRinta	(SII, VOL. V)
iranṭāvatu	- iRaṅṭāvatu	(SII, VOL. VII)

R	r	
aaRankam	- aarankam	(SII, VOL. V)

The scribe does not seem to have considered these two sounds as phonemic. Thus, in one inscription itself we find this habit of writing /r/ for/R/ and R/ for /r/. But surprisingly this confusion does not seem to have occurred in most of the Sri Lanka Tamil inscriptions. The consonantal sounds /r/ and R/ have merged into a single sound in Indian spoken Tamil. The presence of /r/ -/R/ confusion in the South Indian Tamil inscriptions shows the development of this phonological feature. It is probable that in the Indian spoken Tamil, the speakers may not have recognized two/r/ and R/ would have occurred. Even now we see many printing errors in connection with /r/ and R/ in Tamil books printed in South India and in the writings of the Tamils of Indian origin in Sri Lanka. But in Sri Lankan Tamil, /r/ and /R/ are phonemic. For instance, consider the following words; /kari/ 'charcoal'/ kaRi/ 'curry'. The phonetic description of /R/ in kaRi is as follows: The point of the tongue is curled upwards and succession of taps is called a quick succession of short taps. This quick succession of taps is called trill. Thus in Sri Lanka Tamil inscriptions, we do not find the confusion between /r/ and R/. For example, the word **tarai**, 'land' becomes **taRai** in Sri Lanka spoken Tamil. The word **tarai** occurs in the inscription from Lankatilake Vihare (CTI i: 77) and it has been consistently used eleven times in that inscription.

Kanapathipillai (1936:13). in his study of the Tamil inscriptions of the 7th and 8th centuries A.D. noted that there was a confusion of the dental **n** and alveolar **ṇ** in those inscriptions that belong to the Northern districts of the Tamil country. Veluppillai (1972:4) while observing that during the period of the Second Pandyan Empire, the confusion on **n** and **ṇ** had become universal in the Tamil areas, tries to justify this development. According to him:

"During the age of the imperial Colas, there was political unity in the Tamil country and Tamil Grantha was the script, used in the middle

and the northern districts till that time, came to be adapted throughout the Tamil country. Alveolar n had no place in the Grantha Script while it had a definite status in Vaṭṭeluttu. Therefore the Southern districts which adapted the new script were led to confusion as there was only the dental **n** in Grantha.”

Although Veluppillai’s reason seems to be plausible, the **n-n** confusion can also be explained in terms of the state of affairs prevailing in the Tamil dialects. Spoken Tamil seems to have lost the phonological identity between the dental **n** and the alveolar **n**. Among the languages that broke off from the Proto-South Dravidian only Malayalam recognizes **n** and n as phonemic even now. The dental **n** must have been occurring only before its homorganic stop in Tamil. In other instances, in spoken Tamil, it must have been pronounced as an alveolar nasal. Some of the Tamil grammatical rules too suggest this. For example, **Nannūl** Sutra 237 says that the initial dental **n** changes into an alveolar n. As in Malayalam, the doubling of dental **n** is not observed in Tamil.

In the present day spoken Tamil. We observe only an alveolar nasal except where the dental homorganic (i.e.[nt]) cluster occurs. Therefore it may reasonably be assumed that the spoken Tamil must have by then begun to lose the phonemic status of the dental **n**. This might have been the reason for the **n-n** confusion in the Tamil inscriptions.

2.1 The Sri Lanka Tamil dialects do not consider /ṇ/, a retroflex, fricative lateral as phonemic. It has merged with the retroflex lateral / **ṇ** /. Even some of the spoken sub-dialects in South India too have been reported to have lost the distinction between / **ṇ** / and / **ṇ** /. Sri Lanka Tamil inscriptions dating from the 12th century have instances where the letter **ṇ** is written instead of ṇ:

e.g

piḷaiccāvar	(ET;17)	instead of	piḷaiccāvar
Kiḷakku	(CTLii:6)	instead of	Kiḷakku
piḷaccāvar	(CTLii:6)	instead of	piḷaccāvar
Kiḷamai	(CTLii:6)	instead of	Kiḷamai

These instances suggest that the present state regarding **ṇ** – ṇ distinction in the spoken dialects of Sri Lanka must have started as early as the 12th century A.D.

2.2 The past tense suffix /-tt-/ or /-nt-/ of the literary Tamil becomes /-cc-/ or /-nc-/ respectively before /i-/ or /y-/ in all Tamil dialects. Sri Lanka Tamil inscriptions exhibit this feature:

e.g	piṭittu	piṭiccu	(ET:12)
	piḷaittāraavar	piḷaiccāraavar	(ET:17)
	vaitta	vaicca	(ET:27)
	arintu	arinci	(CTIii:53)

In one instance it is interesting to note that the dental cluster /tt/ which is not a past tense suffix changing into /cc/. The word **virru** 'having sold' of the literary Tamil is normally rendered in the spoken Tamil **vittu** (this lexical item occurs in Sri Lanka Tamil inscriptions; cf. CTI i: 35). But this form, in analogy with palatalization of the past tense suffix /-tt/ before /i-/, has changed into **viccu** (ET:17).

3. BATTICALOA DIALECT

3.1 Batticaloa Tamil possesses many unique linguistic features that are not found in other dialects of Tamil and has a different pattern of intonation and stress (see, for further details Zvelebil 1966; Suseendrarajah, 1973: Sanmugadas, 1976). Tamil inscriptions that are connected with the Eastern Province of Sri Lanka, for which Batticaloa is the capital, show a number of linguistic features of the Batticaloa Tamil.

3.2 of the final vowel in certain words. The normal Sandhi rule in Tamil is that if two vowels co-occur in Sandhi, then either /y/ or /v/ is inserted in between those two vowels in order to prevent hiatus. The only exception in the deletion of the shortened /u/ before any vowel. But in Batticaloa Tamil a unique feature in connection with these Sandhi rules is found. Consider, for example, the following expressions:

arici - ellām
ācci - enka

In Jaffna Tamil, an insertion of an approximant /y/ is needed in the expressions just cited above:

arici - ellām - ariciyellām
ācci - enka - ācciyenka

But in Batticaloa Tamil, the hiatus filler /y/ is not found in expressions just cited above:

arici - ellām - aricellām
ācci - enka - āccenka

This is a unique feature that is found only in the Batticaloa Tamil and not in other dialects. The epigraphical record too confirms this linguistic feature. Campanturai Copper Plates (CTI i :63) has the following interesting expression, namely, *kācilē* 'at Kasi'. The structural pattern of this expression in written Tamil will be:

kāci - il - ē

In Jaffna Tamil, the above expression will emerge as:

kāci - il - ē kāciyilē

Thus the above-mentioned epigraphical record, which is being dated in the mid - 17th century, seems to have preserved a linguists feature which is present even now in the Batticaloa Tamil.

3.3 In the villages along the Western coast of the Batticaloa lagoon, the Tamils speak a sub-variety of the Batticaloa Tamil. Certain peculiarities are found in this **Patuvān Karait Tamil** (The Tamil of the sun-setting coast). For instance, /a/ and /i/ in the first syllable changes to [e] in almost all the words in this sub-variety:

tayir	-	teyiru	'curd'
kallu	-	kellu	'stone'
cilay	-	sele	'statue'
narai	-	nere	'become gray'
vilay	-	vele	'price'

The change /a/ or /i/ to [e] though restricted to the Western coast at present, must have been universal in the whole of Batticaloa region at one time. A Pillar inscription from Tirukkivil of the 14th or 15th century (CTI i:2) and Campanturai Copper plates of the 17th century give a number of instances of /a/ or /i/ changing into [e]

kankai	-	kenkai	(CTli:26)
natcattiram	-	natcettiram	(CTli:62)
kiṭaitta	-	keṭaitta	(CTli:63)
kankaiyile	-	kenkaiyile	(CTli:63)

4. CONCLUSION

If this study is completed, it may be possible to draw many inferences and conclusions in relation to the linguistic features of the Sri Lanka Tamil dialects preserved in epigraphy and it may even be possible to fix the period when the

principal dialects of Sri Lanka, (i.e. Batticaloa Tamil and Jaffna Tamil) separated from the continental Tamil.

NOTES

1. A version of the revised paper presented at the Fourth Annual seminar on South Asian Epigraphy, Jaffna, March 1976, organized by the Jaffna Archaeological Society.
2. **Nalla Tamil Elutunkal** is a textbook written for teaching grammar to collegiate students. In their opening sentence, the authors of the book say "ilakkiyamum atanai iyakkum moliyum amaintirukka vēṇṭiya amaippu muraiyinai varaiyaruuttuk kuṟum nūlē ilakkanam" According to them the grammar defines the language of the literature.
3. See, Sanmugadas (1972: 391-92) for details about tap and trill.
4. Meenakshisundaran, T.P, **Tamil**, Series Three, Monographs on Indian Languages, Indian Council for Cultural Relations, p.2.
5. **Nannūl**, sutra, 162.
6. **Ibid**, sutra, 164.

REFERENCES

- Indrapala.K. (ed) **Epigraphia Tamilica**, Archeological Society, Jaffna, 1971
- Kanapathipillai. K. **A Study of the Language of the Tamil Inscriptions of the 7th and 8th Centuries A.D.** Unpublished Ph.D. thesis, University of London, 1936.
- Meenakshisundaran. T.P. **Tamil**, Series Three, Monographs on Indian Language, Indian Council for Cultural Relations, New Delhi, 1961.
- Rampola Maskarenes and Thastchinamoorthy. V. **Nalla Tamil Elutukal**, Kasturi Patippakam, Uraiyaur, Thrichy.
- Sanmugadas. A. (1) **The Phonology of the Verbal forms in Colloquial Ceylon Tamil**, Unpublished Ph. D. Thesis University of Edinburgh 1972.
- (2) "Some features of the Batticaloa Dialect of Tamil", Mimeographed paper submitted to the Batticaloa Conference Seminar of the International Association for Tamil Research, 1976.

Sueendirajah. S. "A study of Pronouns in Batticaloa Tamil, **Anthropological Linguistics**, Vol. 15: No.4, April 1973.

Veuppillai. A. (1) **Ceylon Tamil Inscriptions Part I**, Peradeniya, 1971.
(2) **Ceylon Tamil Inscriptions, Part II**, Peradeniya, 1972.
(3) **Pandyan Inscriptions - A Language study**, Archaeological Society, Jaffna, 1972.

Zvelebil, K., "Some Features of Ceylon Tamil" **Indo-Iranian Journal**, 9:2, 1966.

1980

A STUDY OF IDIOMATIC USAGES IN A SRI LANKAN NOVEL

1. LINGUISTICS AND LITERATURE

It was at the Conference on Style held at the University of Indiana in 1958 that Roman Jakobson made the following statement

“The poetic resources concealed in the morphological and syntactic structure of language, briefly the poetry of grammar, and its literary product, the grammar of poetry, have been seldom known to critics and mostly disregarded by linguists but skillfully mastered by creative writers All of us here, however, realize that a linguist deaf to the poetic function of language and a literary scholar indifferent to linguistic problems and unversant with linguistic methods are equally flagrant anachronisms”.

Scholars have now accepted the fact that the application of linguistic methods to the study of literature would yield much benefit to both fields. As far as Tamil language is concerned, the study of linguistics has started only a few decades ago. Though a number of Tamil scholars are working on this field, it has not yet become a popular one.

It is not very popular among the school teachers. It is being taught at the University level in Tamilnadu and Sri Lanka. But within a short period various aspects of the field have been explored. One of them is the study of stylistics that relates literature to linguistics.

In India, several publications have been made on the study of linguistics and literature.¹ In Sri Lanka, the present writer wrote three papers in Tamil in this field² and Mr .M. A. Nuhman of the Department of Linguistics in the University of Jaffna published a paper in Tamil on stylistics.³

Though unaware of the linguistic principles in the modern sense, the traditional Tamil grammarians have been relating literature to linguistic aspects, namely grammatical rules. Poets have tampered certain syntactic patterns in order to create well – formed poems. Tamil grammarians have accommodated such mutations by enacting appropriate rules and thereby justified them. K.Veerakatty⁴ in his paper pointed out a number of instances in which such mutations have occurred. For example, the authors of Tolkappiyam and Nannul have given the following grammatical rule:

“Yāta nurupir kūrīrāyinum
Poru| cen marunkil vērumai cārum.”⁵

This grammatical rule was enacted to accommodate certain changes made by poets in normal syntactic patterns. Following is a couplet found in Tirukkural, a Tamil composition of the 3rd or 4th century A.D. :

“parri viṭā itumpaika| parrinaip
parri vitā tavarkku”

According to the normal syntactic pattern the last line of the couplet should have read as “*parri viṭā tavarai*”. That is, instead of the dative case suffix – *kku* found in *viṭātavar - kku*, the accusative case suffix – *ai* should have been used as in *viṭātavar - ai*. If the accusative case suffix had been used, then the prosodic pattern of the poem would have been disturbed. In order to avoid it the author of Tirukkural has chosen the dative case suffix. Similar instances are found not only in this poetic work but also in other Tamil literary texts. In order to justify these irregularities, grammarians had to enact a number of grammatical rules. This in a way reveals the interaction between literature and grammar of language.

Tamil traditional grammarians have described only the language employed in literature. Apart from some stray references to the normal usage of the language, their works have wholly been concentrating only on the literary usage of it. Tamil literature for a long period of time has been made up mainly of poetry. Only a few prose writings are found among the classical and medieval literary forms. But with the introduction of printing press and new literary forms like Short story and Novel, prose has become an important means by which literary works are created. In novels and short stories, the creative artists began to have an opportunity to use the language that is employed by the people in their day to day life. This paper studies the peculiar idiomatic usages employed by K.Daniel, one of the leading Tamil novelists of Sri Lanka in his famous novel **Pancamar**. The development of Tamil fiction is also briefly discussed. K.Daniel who could somewhat be described as an “anthropological novelist” is also a keen observer of the language acts of the Jaffna Tamil. Though it will be worthwhile to undertake a complete study of their language employed in his novels, due to space and time, this paper attempts to study only idiomatic usages found in one of his novels, namely **Pancamar**.

2. SRI LANKA TAMIL NOVELS AND THE USE OF TAMIL DIALECTS

2.1 The first Sri Lanka Tamil novel was written during the late 19th century. Sidde Lebbe's **Acanpēyūṭaiya katai** (The story of Asan) published in 1885 seems to have been the first Tamil novel of this country. From then onwards a number of Tamil novels have been written. An exhaustive study of the Sri Lankan Tamil novel from 1885 to 1970 has been made by N. Subramaniam in his **Īlattut Tamil Nāval Ilakkiyam** (Tamil Novels of Sri Lanka) published in 1978. In the history of the Tamil novels of Sri Lanka, we are concerned with those novels written after 1960. The year 1960 is important in respect to the Tamil creative writings of this country. It was during this year that the medium of instruction in Higher Education was changed from English to Tamil or Sinhala. This gave an opportunity for many Tamil students to obtain their higher education. Thereby it increased the readership and widened the literary horizon and the literary output increased. It was during this year that Bahiradan, a South Indian Tamil journalist visited Ceylon and made the pronouncement that the Ceylon Tamil writers were still ten years behind their counterparts in Tamilnadu. This statement had an angry reaction from the local writers and a conscious attempt to show their talents began to portray the life and speech of their land. Some of the writers began to use the dialects of their own regions in their novels and short stories. More and more colloquial speech began entering into Ceylon Tamil literature. By using their local dialects the Sri Lankan Tamil writers believed that they could establish their own identity. A group of young writers who started writing novels from the mid fifties began using colloquial form in their writings.

S.Ganeshalingam, K.Daniel, S.Ponnuthurai, Sengai Aliyan, Y.Benedict Palan and others are noted for language style in novels. It was at this juncture, there that began a strong reaction against this use of colloquialism in literary works. Some scholars branded the ordinary man's speech as **ilicinar valakku** (Usage of the lower class). Some local pundits and others vehemently opposed the use of colloquial style in literature. This controversy had its impact both in the development of creative literature and the use of dialects. A detailed study in the form of a dissertation submitted for Master of Arts Degree to the University of Jaffna gives more information about this controversy.⁶

2.2. TAMIL NOVELISTS 'LIVING IN TWO WORLDS'

Diglossia situation is present at all levels in Tamil.⁷ Before the conscious use of spoken Tamil in literary compositions, only literary or formal Tamil was employed in all types of literary writings. Literary Tamil is not used in informal speech situations. Thus when creative writers, started using colloquial speech in their novels and short stories, they had no choice but to live in 'two worlds'. That is, when colloquial style was accepted its use in literary works, the Sri Lankan Tamil writers did not compose their entire writings in that style. They wanted to preserve the literary or formal Tamil too. Therefore, they employed formal Tamil whenever the story is narrated and the spoken form was used to render conversations and other situations in which the normal spoken form is used by the characters. Thus the author has to adjust himself according to the situations. Therefore, a novelist has to live in the world of formal Tamil and in the world of spoken Tamil within his own composition.

2.3. DANIEL AND HIS NOVEL PANCAMAR

K.Daniel is one of the leading Tamil novelists in Sri Lanka. He has written five novels: **Pancamar**, **Pōrālikaḷ Kāttirukkinraṇar**, **Kōvintan**, **Aṭimaikaḷ** and **Kānal**. The last two novels are to be published soon in Tamilnadu. He is one of the few writers who have observed closely the day-to-day life of the Jaffna Tamils and their attitudes, social consciousness, customs and traditions. He has recorded them appropriately in his novels. This does not mean that his novels are mere documents of customs and traditions. He had successfully portrayed them through his characters. Any sociologist or an anthropologist who wants to study the customs and traditions of the Jaffna Tamils can easily be referred to his novels.

His critics always notice his minute description of the life and struggle of various depressed castes in Jaffna and their distinctive customs and dialects. He is the only living novelist who has given enormous information about the caste set-up in Jaffna. Yasumasa Sekine's recent paper (1983) on "Birth and Death Ceremonies Among Jaffna Tamils" draws much evidence from Daniel's novels.

Daniel uses a prose style that is appropriate to the contents of his novels. It is full of folk etymologies and idioms. He had mastered the spoken varieties of various castes in Jaffna. The social set-up in Jaffna is now changing rapidly. The caste system is breaking down due to various reasons. The only records that preserve the pattern of the Jaffna caste system and its dialects shall be his novels and those of a few others. Thus his novels will have more

information for a linguist too. It is in this context that the present author chose his novel **Pancam** for a linguistic study. A number of idiomatic usages are found in this novel. Most of them are now dropping out of current usage. Most of the idiomatic usages found in this novel are also peculiar to Jaffna Tamil only. They help us to understand the thoughts and life pattern of the Jaffna Tamils.

The word **pancam** means five low castes. They have been regarded as low, mean, unclean human beings. Some of them, sometimes, have been regarded as unseeable and untouchable, oppressed and suppressed by an economically viable high caste. The people of low castes have been struggling for a long time to get off from this yoke. In the fifties, the struggle against caste oppression was accelerated. The author of **Pancam**, who himself from a low caste, took direct part in that struggle. He had organized, participated and witnessed a number of demonstrations, secret planning, etc., against the high caste in Jaffna. This rich experience has taken the shape of a novel, namely, **Pancam**. The five castes referred to by the term **pancam** are: **Nalvar** 'toddy tappers', **Pallar** 'agriculture labourers, tree climbers, shoe-makers, etc.', **Vannar** 'dhobies', **Ampattar** 'barber' and **Paraiyar** 'tom-tom Beaters'. We find that in **Pancam** all these five castes along with **Karayar** 'fisherman' unite together in their struggle against the high caste. Caste struggle has for a long time been discussed in Tamil literature. But Daniel has attempted to record of the caste struggles that took place in the sixties in Jaffna.

2. JAFFNA TAMIL IDIOMATIC USAGES

Jaffna Tamil possesses many linguistic peculiarities at all levels namely, phonological, morphological, syntactic and semantic, that make it a distinctive dialect of Tamil. A number of studies pertaining to Sri Lanka Tamil have also dealt with Jaffna Tamil.⁸ These studies also include three doctoral dissertations that have made a detailed study of this dialect. The linguistic peculiarities of Jaffna Tamil also include numerous idiomatic usages. No detailed study on this aspect has yet been made. Therefore, this paper attempts to study the idiomatic usages of Jaffna Tamil employed in K. Daniel's **Pancam**. Phonetic transcriptions are avoided in this paper. The system of transcription adopted in this treatise adheres to the method used in the Tamil Lexicon.

The word "idiom" is sometimes used to describe the form of speech peculiar to a people or nation. It is also used for the meaning expressed by those forms of expression, of grammatical construction, or of phrasing, which are peculiar to a language and approved by its usage, although the meanings they convey are often different from their grammatical or logical signification. Idiomatic usages in this paper are those words or phrases that are verbal anomalies, which transgress, that is to say, either the laws of grammar or the laws of logic. For example, let us consider the following phrase: **nākkū vaḷaippārkaḷ** (69).⁹ **Nākkū** in normal usages shall mean 'tongue' and **vaḷaippārkaḷ** shall mean 'they will twist (their) tongues'. But in the novel under investigation this semantic unit means, 'they will tease'. This idiomatic usage is not found in the Indian dialect of Tamil. **Pancam** employs a number of such idiomatic usages. This paper highlights them.

4. IDIOMATIC USAGES IN PANCAMAR

4.1 In Finite Verbal Forms

A number of idiomatic usages employed in **Pancamar** are found to be in finite verbal forms. The following are cited as examples:

1. oppēttipōṭṭan 'I have managed to complete (it)' (234)
oppu 'equal'
ēttu 'cause to rise'
pōtu – an 'put –I'
2. nakkalaṭikkirār 'he passes sarcastic remarks' (25)
nakkal 'licking'
aṭi – kkir – ār 'he lashes'
3. carikkatṭalām 'we can do or finish (it)' (155)
cari 'correct'
kaṭṭ-al-ām 'can bind'

The idiom carikkatṭalām is also often used to mean 'can kill or murder'.

4. aṭukkuppaṇṇunkō 'you have better be ready' (181)
atukku 'arrange'
paṇṇu-nkō 'let you do'
5. eṇpikkirān 'I shall prove (it)' (187)
eṇpi-kkir-an 'cause to count-present tense-first person'
6. paricukeṭaṭṭum 'let them be ridiculed' (270)
paricu 'prize, glory'
keṭa-ṭṭum 'let it be spoilt'
7. vāypākkatṭē 'Am I to watch while you eat?' (109)
vāy 'mouth'
pā(r)-kk-aṭṭ-e 'am I to see?'

This usage originated due to the practices observed in partaking meals among the people of Jaffna. One is not expected to stay at a place where someone is having his meals. Children are told, in a Jaffna house, not to look at the mouth of a person who eats. In other words, they are reminded that they have no business to stay at a place where a person is having his meals unless they are also invited to partake in it.

7. paṇṇippaṭaikkappōrār 'he is not going to do anything better, (410)
paṇṇu 'do, make'
paṭai-kk-a-pō-rār 'he is going to offer'

This usage is associated with a religious practice. **Paṭai-tt-al** is offering sacrifices to the deity. It is an elaborate process. One has to make a lot of arrangements to do this offering. If a person does not make any efforts or if he boasts to do certain thing although he cannot do so, then this usage is found to be appropriate to describe it.

The above idiomatic usages are often used in the Jaffna spoken Tamil. A creative artist is also a keen observer of the life of the people. Language is a part of human life. Daniel, a keen observer of various aspects of the life of the people of Jaffna, has carefully recorded the idiomatic usages, which give full of information about the people and also widen the semantic contents of ordinary expressions. These idiomatic usages are found only in the Jaffna dialect of Tamil.

4.2. IN NON-FINITE FORMS

Some idiomatic usages found in **Pancamar** are in non-finite forms. These too are peculiar to Jaffna Tamil. The following are cited as examples:

1. vāy nanaikka 'to dring or eat' (26)
vāy 'mouth'
nanaikka 'to wet'

This usage originated due to the strict practices observed by the people of high caste in Jaffna. A high caste man is not expected to drink or eat at a place that belongs to a low caste man. The expressions **vāynanaikka**, **vāynanaittal**, etc., are always used in such a situation.

2. iḷavu colli 'having announced the death' (35)
iḷavu 'loss'
colli 'having told'

3. Karantuviṭa 'to extract the truth' (41)
Kara-nt-u 'having milked'
Viṭa 'aspect marker meaning completion'

4. vērkkakkaḷaikka 'having been tired' (70)
vēr-kk-a 'to sweat'
kaḷai-kk-a 'having exhausted'

5. taṭṭumarikka 'to dodge, to resist arguments' (105)

The word **taṭṭu** refers to a traditional game played in Sri Lanka. It is called **kilittaṭṭu**. Two teams of players participate in this game. A number of squares are drawn within a large rectangle on the ground. One team of players have to guard the squares to prevent other team of players crossing them. The other team of players will always try to dodge and cross the squares. The former is called **taṭṭu marittal** while the latter is called **taṭṭu māral**. The expression **taṭṭumarikka** is used as an idiom in Jaffna Tamil meaning 'to dodge or to resist any arguments'

6. amacaṭakkā 'quitely or without being discovered' (189)

The etymology of this idiom is not clear. But it is widely used among the Tamils of Jaffna and in certain other Tamil areas to refer to an improper act being done without noise or being discovered by others. The word **amacu** may be a corrupted form of **amaiti** 'silence'. The second part of the form is **aṭakku** 'quieten or suppress'.

7. koḷuvippōṭṭu 'having picked up a quarrel' (201)
koṭuvu 'entangule'
pōṭṭu 'an aspect marker meaning future use'
8. ēntalāka 'pretending to be high or eminent' (209)
ēntal 'height, eminence'
āka 'to be'
9. nacukkiṭāmal 'quietly or without being noticed' (317)
nacukku 'press'
iṭ-ā-mal 'without being'

4.3 IN NOMINL COMPOUNDS

Certain nominal compounds are used as idioms in the Jaffna dialect of Tamil. The following examples are from **Pancamar**:

1. toṇṭuturavu 'feudal services' (640)
toṇṭu 'service'
turavu 'an unwallled well'

This idiom refers to the master-salve relationship among the various castes in Jaffna. The five low castes referred to by the term **pancamar** have been expected to do all dirty jobs for their high caste masters.

2. manaccankaṭam 'troubled mind' (68)
manam 'mind'
cankaṭam 'a difficult gate'

This idiom needs a note as explanation. In Jaffna, people who have houses with large compounds have been setting up a gate called **cankaṭa paṭalai**. It is a gate of bars placed outside the garden door. It is not an easy gate. No person can sneak into the compound through this gate because it would make a big noise.

3. uruṭṭalamiraṭṭal 'threats' (73)
uruṭṭal 'rolling or tricks'
miraṭṭal 'frightening'
4. irāca nōkkāṭu 'the climax of labor pain' (82)
irāca 'royal'
nōkkāṭu 'pain'
5. pēykkatai 'folish or stupid talk' (112)
pēy 'ghost'
katai 'talk'

Another idiom **pēykkāṭṭal** 'deceiving, fooling' is also used in Jaffna Tamil.

6. **vālkkāṭṭu** 'boosting up' (143)
vāl 'tail'
kāṭṭu 'bind, tying a knot'
7. **kaimaṇṭal** 'hand hollowed and closed to receive water to drink' (206)
kai 'hand'
maṇṭai 'vessel'

This idiom too is associated with another practice connected with the caste system in Jaffna. People of the low castes are not allowed to draw water from the wells that are located in high caste area. They have not been allowed to use cups to drink water. If a man of the low caste feels thirsty, then a high caste man has to draw water from the well and pour it on his hand to drink. **Kaimaṇṭai** is used to describe the manner of drinking. If cups are not available, anyone may drink in this manner.

8. **cāviḷaical** 'a bumper harvest or victory' (206)
cā 'death'
viḷaical 'growth'

There is a belief among the Jaffna Tamils that if some one enjoys a thumping harvest anytime, then a death might occur in his family. The origin of this belief is not clear. But it is still current among the people.

9. **rācamariyātai** 'warm treatment' (206)
rāca 'royal'
mariyātai 'respect'
10. **kurrappattirikai** 'complaints' (212)
kurram 'guilt, offence'
pattirikai 'paper'
11. **katai piṭunkutal** 'getting out the inner story' (214)
katai 'story' 'talk'
piṭunkutal 'plucking, uprooting'

Similar meaning is expressed by idioms like **putinam piṭunkutal** (213) and **viṭuppup piṭunkutal** (215) where **putinam** means 'news' and **viṭuppu** means 'curiosity'.

12. **ānaippiraḷi** 'big quarrel' (199)
ānai 'elephant'
piraḷi 'quarrel'
13. **poṭṭukkēṭukaḷ** 'short-comings, weak points; (336)
poṭṭu 'hole, spot'
kēṭukaḷ 'corruptions, wickedness'

14. aṭikoṭikaḷ 'descendents' (367)
 aṭi 'bottom, depth'
 koṭikaḷ 'creepers'

Aṭikoṭikaḷ is an idiom used when someone talks about the birth of another person. In a society where a man is branded to a caste by his birth, it is natural that this type of idioms becoming popular.

4.4 IN PHRASES

Most of the idiomatic usages found in **Pancamar** are in the form of phrases. It is interesting to note that they are all verb phrases.

1. Kōvattaik kiṇṭāta 'do not make (me) angry' (65)
 Kōvam 'anger'
 Kiṇṭāta 'do not dig'
2. maṭṭamākattān iruntatu 'it was very little or of low quality' (66)
 maṭṭam 'level, low'
 āka 'to become'
 tān 'even'
 iruntatu 'it was'
3. āṭāk kaṭṭit tōlā uriccuppōṭuvinaṁ 'they will get all the work done' (67)
 āṭā 'like goat'
 kaṭṭi 'like the skin'
 uri-cc-u-pōṭu-v-inam 'they will definitely tear off'

This idiomatic usage expresses the plight of the low caste people who have to toil for the high caste landowners. They get all the work done by them. Sometimes the high caste masters torture the low caste people. This situation is visualized as a goat being skinned by a butcher.

4. eluntamānattila kataikkiratu 'talking without foundation or reasoning; shallow talk' (67)
 elunta 'that which is risen'
 mānam 'measure, manner'
 kataikkiratu 'talking'
5. nākku terikka pēcātai 'do not speak wickedly' (88)
 nākku 'tongue'
 terikka 'to burst'
 pēcātai 'do not speak'
6. tiṇṭ-ellē pōṭuvāṅkal 'they will kill you' (89)
 tiṇṭu 'having eaten'
 ell ē 'surely'
 pōṭuvāṅkal 'they will throw'

7. cāppāṭu kuṭuppāṅkaḷ ‘they will beat’ (91)
 cāppāṭu ‘food’
 kuṭuppāṅkaḷ ‘they will give’

This expression is now used to refer to the kind of treatment a person receives at the hands of policemen or ruffians. But it was used to refer to the kind of treatment a low caste man received at the hands of high caste people.

8. veḷuvai naṭakkappōkutu ‘there is going to be a lot of beating’ (143)

veḷuvai ‘thrashing clothes when washing’
 naṭakkappōkutu ‘it is going to happen’

9. nalla mankaḷam kuṭu ‘give good scolding’ (201)
 nalla ‘good’
 mankaḷam ‘invocation song’
 kuṭu ‘give’

The word **mankaḷam** is used to refer to a song of invocation in a play or songs praise of deities. It is used in the opposite sense here. If someone abuses a person, then the idiomatic usage **mankaḷam kuṭuttal** or **mankaḷam pāṭal** ‘song’ or singing’) is used.

10. viral nīṭṭi kataikkattum ‘let (them) level allegations’ (206)
 viral ‘finger’
 nīṭṭi ‘having pointed’
 katai-kk-aṭṭum ‘let (them) talk’

It is considered improper to point your finger against a person to whom you are talking. It is usually done when leveling allegations against that person. A high caste man can point his finger at a low caste man. But the vice versa was not allowed.

11. vāyaik koppiḷiccupōṭṭu collunko ‘speak with clean mouth’ (206)
 vāy ‘mouth’
 koppiḷiccupōṭṭu ‘having gargled’
 collunkō ‘you (please) tell or speak’

In Jaffna, a person is not expected to say or utter any auspicious words without cleaning his mouth.

12. viḷakkumāttālatān ālātti anuppuvan ‘I shall chase (him) by thrashing (him) with a broom’ (214)
 viḷakkumāttālatān ‘definitely with a broom’
 ālātti ‘adverbial participle of ālāttu – waving a lamp or lighted camphor in front of an idol or before a newly married couple,
 anuppuvan ‘I shall send’

Vilakkumāru 'broom is not considered as an auspicious object. It is usually kept at the backyard of the house. If a person is beaten with a broomstick, then it is considered to be the highest insult inflicted upon him.

13. **vakkaṇai vaittal** 'making allegations' (223)

vakkaṇai 'description'

vaittal 'presenting something'

14. **ampalattil poti-yai avilttuviṭṭatu** 'letting out the inner secrets in public' (215)

ampala-tt-il 'in public'

poti-y-ai 'bundle of dirty linen'

avilttuviṭṭatu 'untieing'

Ampalam has been a public meeting place in a village. Later, its meaning has been narrowed down to mean 'in public'

15. **Kaṭṭi avukkap pākkirār** 'he is trying to control' (228)

Kaṭṭi 'having tied'

Avukka 'to untie'

Pākkirār 'he is trying'

This usage too is associated with the practices of caste system in Jaffna. A high caste man had the privilege to treat the low caste people as animals, which can be tied up or united on certain occasions.

16. **Katai vaḷippaṭal** 'to engage in a heated argument' (276)

Katai 'talk'

Vaḷippaṭal 'coming face to face'

17. **kaṇṭa vīṭu tinni** 'low mean beggar'

kaṇṭa 'anything seen'

vīṭu 'house'

tinni ; 'who eats'

In Jaffna, a high caste man is not expected to eat or drink in a house that belongs to a low caste man. If he does so, he is always described as beggar who eats at any house where food is offered. The basis for idiomatic usage too is the customs, traditions and conditions associated with the caste system of Jaffna. Daniel who has been using his creative talents to expose the injustice done to the low caste people is well aware of the linguistic aspects connected with the caste system. Idiomatic usages are part of such linguistic aspects. He makes use of them at the appropriate situations. Such usages give fuller life to his characters and make the situations described in the novel realistic.

4.5 IN THE FORM OF SIMILES

Daniel in his **Pancamar** marks use of idiomatic usages in the form of similes. Following are cited as examples:

1. *nerriyil aṭittāl pōle pēccu vānki* 'having received a strong scolding' (69)
nerri-y-il 'on the fore-head'
aṭittāl 'hitting on'
pōla 'like'
pēccu 'scolding'
vānki 'having received'
2. *Kōyil māṭukaḷ-āṭṭam* 'inactive and submissive' (91)
Kōyil 'temple'
māṭukaḷ 'cattle'
āṭṭam 'like'

5. CASTE AND IDIOMATIC USAGES

Any literary work that describes faithfully and realistically the life of the people always makes use of the current usages that are popular among them. Tamil literary history bears much evidences for this fact. After 1400 A.D., there was a marked change in the contents of some of the Tamil literary compositions. Certain literary forms like **Paḷḷu**, **Kuṛavanci**, **Noṇṭi Nāṭakam**, etc., deviated from the traditional literary works by portraying the life of the ordinary people of Tamil land. **Paḷḷar** 'peasants or toddy tapers', **kuṛavar** 'mountaineers or gypsies', and others become characters in the literary compositions. This inevitably forced the authors of these compositions to make use of the dialects of those ordinary men and women. A number of popular idiomatic usages gained currency in the literary works.

Sri Lankan Tamil writers felt that by portraying any aspects of the life of the Tamils of this country and their dialect would contribute to make their writings be distinguished from those of the South Indian writers. among them, K.Daniel and others excel in using the Jaffna dialect of Tamil. Jaffna has a peculiar caste system that in a number of ways differs from that of the Tamilnadu. Kenneth A. David (1977). W.R.Holms (1980) and Yasumasa Sekine (1983) have studied the caste system that has been prevailing in Jaffna. Among them, only Yasumasa Sekine has closely observed the unique characteristics of Jaffna caste system. Due to the prevalence of caste distinction in Jaffna for a long time, the low caste people who have been oppressed and isolated have developed a variety of Tamil speech of their own. Their variety of speech exhibits a number of phonological, morphological, syntactic and semantic peculiarities. Among the semantic peculiarities, the use of various idioms can be noted. Many such usages are noticed in the speech of the people of the **pancamar** caste. These usages help readers to understand the feelings of the depressed people. Language in this respect contributes much to the contents of a literary work. Let us consider some idiomatic usages that are peculiar to certain castes.

kuricci-y-ā pōtal 'be dozed off' (29)
kuricci 'a small division of a village'
ā 'to become'
pōtal 'going'

This idiom has been popular among the people of the **Paraiyar** caste. **Kuricci** is a narrow division of a village. By using this lexical item, they must have meant that one narrows down to the state of sleepiness.

Paraiyar community's speech has been possessing some special lexical items and expressions that are understood only by the people of the low caste, namely, **Naḷavar**, **Paḷḷar**, **Vaṇṇār**, **Ampaṭṭar** etc. Cinnān, one of the characters in the novel *Pancamar* is from the Paraiyar caste. He comes to the toddy tavern to have a drink. On his way, he meets his friend Cellappan, from Vaṇṇār caste, who informs him that the policemen are ambushing to arrest their friend, Māṇikkan, from Paḷḷar caste. Cinnān understands the situation and both were turning back to go to their dwellings. At that time, their friend, Kanapati from Ampaṭṭar caste was coming towards them. Both Cellapan and Cinnān could not convey him the message in their normal language as the policemen were hiding in the bush near them. At this juncture, Cinnān using his caste dialect that his friends only could understand conveys the message. This is what he says in his caste dialect.

“cākkaiyāravai kōttayānai tēṭi kaviyalukkai vaṭaliyōṭai
tonkīnam. Enkaḷai vālccuḷḷan-iṭṭai neṭuka colli
moṭuccuḷḷan moḷincupōṭṭu pōkutām.” (75)

in ordinary Jaffna Tamil, this will be rendered as follows:

“policukkārar paḷḷanai tēṭi poḷutupaṭēkkai vaṭalikkai
kāttu nikkinam. Enkaḷai kōviyan vīṭṭai pōka colli
veḷḷāḷan collippōṭṭu pōkutām.”

This is a good example for a caste dialect that exhibits reciprocal intelligibility among the people of the low castes but a non-reciprocal intelligibility between the people of the low castes and those who do not belong to them. In the following table, the first column lists each lexical item in the above expressions; the second column gives its corresponding word in normal Jaffna Tamil and the third column provides the meaning in English:

cākkaiyāravai	policukkarar	‘policemen’
kōttayānai	paḷḷanai	‘toddy-tapper’
tēṭi	teti	‘in search of’
kaviyalukkai	polutupatekkai	‘in the twilight’
vaṭaliyōṭai	vataliyukkai	‘in the Palmyra grove’
tonkīnam	kāttu nikkinam	‘are waiting’
enkaḷai	enkaḷai	‘us’
vālccuḷḷan-iṭṭai	kōviyan vīṭṭai	‘to the Koviyan’s house’
netukacolli	pōkac colli	‘have been asked to go’
moṭuccuḷḷan	veḷḷāḷan	‘person of Vellala caste’
moḷincupōṭṭu	collippōṭṭu	‘having told’
pōkutām	pōkutām	‘is going’

“The policemen are waiting in the Palmyra grove in search of Paḷḷan (today-tapper) during this twilight. Veḷḷāḷan has instructed us to go to Kōviyan’s house.”

People of the **Kōviyar** caste are considered to be the slaves of the **Vellālar** the people of high cast. **Pancamar** makes numerous references to this caste. Consider the following expression employed in the novel:

cirai-k kuṭi āka 'as a slave community'
cirai 'prison'
kuṭi 'community'
āka 'as'

The expression **ciraikkuṭi** is always used when referring to a person of **Kōviyar** caste. C.Rasanayagam in his *Ancient Jaffna* (1926) makes the following note about this caste:

"After the massacre of the Christians Sankili's insane fury longed for more victims and he fell upon the Buddhists of Jaffna who were all Sinhalese. He expelled them beyond the limits of the country and destroyed their numerous places of worship. Most of them betook themselves to the Vanni and Kandyan territories, and those who were unable to do so became the slaves of the Tamil chieftains and are now known as 'koviya', a caste peculiar to Jaffna".

Vellāla never have direct dealings with the people of the low caste. Their dealings are done only through **Kōviyar**.

6. CONCLUSION

Idiomatic usages employed by Daniel are studied in this paper. A number of such usages are connected with the social life of the Jaffna Tamils. They are particularly associated with the caste structure of Jaffna society. In this manner, those usage in a way give us some details about the Jaffna dialects.

It has been pointed out that Daniel by employing those idiomatic usages has given life to his characters in his novel. Literary composition depends solely upon language. Daniel, realizing this fact, has chosen the appropriate linguistic aspects to his literary composition. One of such aspects is the idiomatic usages. Through his close observation of the Jaffna people and his direct dealings with those at the grass-roots level, Daniel has gained a good knowledge of their spoken form of the language. Idiomatic usages, a part of their spoken Tamil, have been suitably employed to enrich novel **Pancamar**.

NOTES

1. The folloing are cited as examples for such publications:
Canpakam, M.(1971), Meenakshisundaran, T.P. (1972), Shanmugam, Muthu (1974,1976),
Gnanasundaram, V.(1974), Muttaiya, I. (1975, 1976), Cetuppillai, Cupa. (1976),
Nitivanan, J. (1979) and Moka, Ira. (1975).
2. See, Sanmugadas, A. (1976, 1977a, 1977b, 1979).

3. See, Nuhman, M.A, (1977).
4. See, Virakatti, K. (1968).
5. Nannul, Sutra: 317.
6. See, Vanniyakulam, S. (1979).
7. Ferguson, Charles A.(1964).
8. See, Sanmugadas (1983) for a list of these studies.
9. Number within brackets after an example refers to page number in **Pancamar**.

BIBLIOGRAPHY

- Canpakam, M. (1971), "Ilakkiyattil pēccumolī" (Spoken Language in Literature), Seminar for Tamil Teachers of Indian University Annamalainagar.
- Cetuppillai, Cupa. (1976), "Tamil nāvalkalil pēccumolī valakku Vatuvūrārin cōtanai muyarci" (Usage of Dialects in Tamil novels – Vatūvurār's experiments), **Paralki** -2, Muttu Patippakam, Madurai, pp. 25-36.
- David, Kenneth A. (1977), "Hierarchy and Equivalence in Jaffna, North Sri Lanka: Normative Codes as Mediator", **The New wind: Changing Identities in South Asia** ed. K.A.David, Mouton.
- Daniel, K. (1982) **Pancamar**, Prakash Publication, Tanjavur.
- Ferguson, Charles A. (1974), "Diglossia", **Language in Culture and Society**, Dell Hymes (ed)., Allied Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, pp.429-39.
- Gnanasundaram, V. (1974), "Spoken Tamil in Modern Tamil Fictions" Paper Presented in the Conference on 'Language and Literature' held in CIIL, India.
- Holmes, W.R. (1980), **Jaffna 1980**, The Christian Institute for the study of Religion of Jaffna College, Jaffna.
- Meenakshhisundaran T.P. (1972), "Dialects in Kamalāmpāl Carittiram", **Proceedings of the Second All India Conference of Dravidian Linguists**, Tirupati, pp165-67.

- Mokan, Ira.(1975), “Ku. Pa.Rā. vin cīrukataikaḷil kiḷai mōḷi vērūpāṭu” (Dialect variations in Ku.Pa.Ra.’s Short Stories), **Seminar for Tamil Teachers of Indian Universities**, Nakarkoovil.
- Muttaiya, I. (1975), “Ilakkiyap pēccumoli – cila piraccinaikalum tirvukaulm” (spoken language of the Literature – Some Problems and Solutions). **Paralkal-l**, Miuttu Patippakam, Madurai. pp 71.77.
-(1976), “Nāvalkaḷil vaṭṭāra valakku-moliyiyal anukumurai” (Regional usages in novels – Alinguistic Approach), **Seminar for Tamil Teachers of Indian Universities**, Mysore.
- Nitivanan, J. (1979), Naṭaiyiyal (Stylistics), Mullai Veliyitu, Madurai.
- Nuhman, M.A. (1976), “Ākka ilakkiyamum naṭaiyiyalum” (Creative Literature and Stylistics), In Sanmugadas, A.(ed.), pp. 77-98.
- Sanmugadas, A. (1976), “Kaviṇarum mōḷiyum: oru mōḷiyyal nōkku” (Poets and Language – A Linguistic Approach), **Cintanai** Vol. 1:1, Journal of the Faculty of Humanities, University of Sri Lanka, Jaffna Campus, pp. 37-51.
- (1977a), “Ākka ilakkiyamum mōḷiyyalum” (Creative Literature and Linguistics), In Sanmugadas, A.(ed.), pp. 51-76.
- (1977b) ed., **Ākka ilakkiyamum Ariviyalum** (Creative Literature and Science), Tamil Department Publication –1, University of Sri Lanka, Jaffna Campus.
- (1977b), “Ilattu islāmiyar nāṭṭup pāṭalkalin paṇṇum mōḷiyum” (The Folk songs of Sri Lanka Muslims – Characteristics and Language), Mimeographed, Paper presented to the Second International Conference Seminar of Islamic Tamil Studies held in Colombo.
- (1983), “Separation of Sri Lanka Tamil from the Continental Tamil”, **Tamil Civilization** Vol. 1 No.2. Tamil University, Tanjavur, pp. 75-82.
- Sanmugam, Muttu. (1974) “Code Switching in a Tamil Novel” **Structural Approaches to South Indian Studies**, Harry M. Buck and Glenn E. Yocum (eds), Wilson books.
- (1976), “Moli mārāṭṭam” (Code-saitching in Language) **Tamil ilakkiyak kōṭpāṭukaḷ** (Tamil Literary Theories), Carvōtaya Ilakkiya Pannai, Madurai.

-
- Suseendirarajah, S. (1982), " Maraput toṭarkal (Idioms), **Kalai Nanam**. Educational Society, University of Jaffna. pp. 21-30.
- Vanniyakulam, S. (1979), **1950 ām āṇṭukkup pirpaṭṭa ilattut tamilp punai kataikaḷil pēccu vaḷakku** (Use of dialects in Sri Lanka Tamil after 1950), M.A. dissertation, University of Jaffna, Published by Tamil publication Society Jaffna.
- Virakatti, K. (1968), "**Collilakkaṇattil yāppin celvākku** (The Influence of Prosody on Grammar), Vani Kalaik kalakam, Karavetti, SriLanka.
- Yasumasa Sekine (1983), "Jaffna tamiru no shoji no gireikegare no Kukanron ni mukete" (The Birth and Death Ceremony among Jaffna Tamils –Study of the pollution from the point of view of spatial structure), **Kikan Jinruigaku**, Vol. 14, No.4 Kodansha International Ltd., Tokyo, 1983.

Separation of Sri Lanka Tamil from Continental Tamil

1. Introduction

Any scholar who had studied the Sri Lanka (Ceylon) Tamil¹ (henceforth, SLT) had noticed some linguistic peculiarities that differentiate it from the Continental Tamil (i.e. Indian Tamil, henceforth CT.) In 1918, Hornell (as reported in Kuiper, 1962) made the following observation: "The Jaffna Tamils, long isolated in the north of Ceylon, are noted as having retained many Tamil customs long since lost by their continental kindred and as employing in ordinary speech a form of Tamil closely approaching the classical." A number of studies made on SLT² had revealed that it has a different phonological, morphological, syntactic and intonational pattern from that of CT. These differences sometimes tempt one to suggest that SLT is a different language.

The situation regarding the intelligibility between SLT and CT has been described as 'non – reciprocal' (see, Sanmugadas, 1979:2-3, for further details.) Similar observation has earlier been made by Suseendrarajah (1973) as follows: "The Sri Lanka dialect of Tamil differs sharply from the Indian dialect of Tamil. The differences are so great and important especially at the phonological, morphological and lexical levels that for many Tamil speakers in Sri Lanka and India the mutual intelligibility is impaired to a remarkable degree... As a result the speakers of Sri Lanka Tamil understand speakers of Indian Tamil more readily than the speakers of Tamil in India understand them". The differences between SLT and CT also had led scholars to inquire into the possible period of time in which the former could have separated from the latter. According to Kanapathi Pillai (1958: 219-20), "little before the Christian era, Tamils had made settlements in Sri Lanka and got mixed up with the indigenous people called Nagas. By that time when the third Tamil Academy flourished in the city of Madura, Tamil literary men from this part of the country had got recognition from the Tamil Academy. The poems of Īlattup Pūtaṇ Tēvanār (Pūtan Tēvan of Īlam) are included in the Sangam collection of Tamil poems. Īlam was the name of Ceylon during the early period... It is not totally wrong to assume that the colloquial dialect prevalent at present in North Ceylon is a continuation of the speech spoken during the period under discussion". This is only an assumption. Since we do not have any records regarding the spoken form of Tamil during the Christian era, it is difficult to prove it.

Linguistically, Dravidian metaphony seems to be important evidence that could be considered in connection with the possible period of time when SLT separated from CT. In this connection SLT should be treated as a hyper system containing at least two important dialects, namely, Jaffna Tamil (henceforth JT) and Batticaloa Tamil (henceforth, BT.) Except a few, all the other papers that studied SLT have devoted to the study of JT only. Therefore, in this paper an attempt is made to bring out salient linguistic features of BT and to compare them with the other dialects in order to suggest the possible period of time in which JT and BT separated from the CT.

2. Batticaloa Tamil

Batticaloa is the principal district of the Eastern province of Sri Lanka. It consists of the electorates of Kalkudah, Batticaloa, Kalmunai, Paddiruppu, Campanturai and Amparai. In this part of Sri Lanka, the predominant population is Tamil speaking. The main religious groups are the Hindus, Christians and Muslims. Other ethnic groups such as the Dutch and the Portuguese Burghers and the Kuravars are also found in some parts of Batticaloa. The Sinhalese are predominant in Amparai and they are also found scattered in the other electorates.

The Batticaloa Tamils are noted for their preservation of certain customs and manners that are different from that of the Tamils of the Northern province (see Kandiah, V.S., for details). The patterns of social structure of the former are also found to be distinct from that of the latter. The idea of caste division that has been prevailing among the Tamils of the Northern province is not to be found among the Batticaloa Tamils. Apart from the social differences, we find marked differences in the language of these two regions. Swami Vipulananda (1941:23) made the following observation:

“I am a native of Batticaloa which lies in the eastern part of Ceylon. The spoken language of that country is different from the spoken language of Jaffna”.

Swami Vipulananda made this observation when Professor Kanapathi Pillai was extensively using his regional dialect in his plays³. He, in a letter to Kanapathi Pillai, urged him to record even the Batticaloa dialect in his plays. Although Kanapathi Pillai was unable to comply with this request, some of the leading literary artists of Sri Lanka began using the Batticaloa dialect in their creative works from 1950.

Scholars who have worked on the Tamil dialects of Sri Lanka seem to have concentrated on the spoken Tamil of Jaffna region. Some of them (for example, Subramanya Sastri, 1934: 54 and Hornell) have even claimed that JT closely approaches the classical. These scholars have not made any observation about BT. It may be that the necessary data regarding BT might not have been available to them to make such observations. Zvelebil (1966: 125-31) was the first scholar who made an attempt to investigate BT linguistically. Though his paper gives only a very brief account of the linguistic features of BT, it provided several useful observations on it. Zvelebil was the first scholar to note that BT too can be regarded as a form approaching classical:

“The Batticaloa form of speech is THE MOST LITERARY – LIKE OF ALL SPOKEN DIALECTS OF TAMIL. It is the MOST MARGINAL dialect of the language, and as such, it has preserved on the one hand, several very antique features, and it has features, and it has remained more true to the literary norm than any other from of Tamil; but on the other hand, it has developed a few striking innovation.”

After Zvelebil's paper, there have been only two serious studies on BT, namely, Suseendrarajah's paper on “A Study of Pronouns in Batticaloa Tamil: (1973) and Sanmugas' “Some Features of Batticaloa Dialect of Tamil” (1976).

3. BT, JT and CT – Differences and Similarities

3.1 Vowels

3.1.1 The phonological elements /i/ and /u/ of JT and of the literary Tamil become /e/ and /o/ respectively in BT. Bright (1966) had noted the development of South Dravidian phonology which shows through its entire recorded and reconstructable history, extensive vocalic assimilation of the type which is known as megaphone, **umlaut** or vowel assimilation. He specifically pointed out the high vowels of word initial open syllables becoming lower when the following syllable contains the low vowel /a/. Krishnamurti (1958) in his paper on “Alternation i/e and u/o in South Dravidian” has traced the development of this metaphonic phenomenon in the South Indian languages. According to Krishnamurti and Bright, this alternation seems to have occurred when Proto – Dravidian changed into proto – South Dravidian. Thus the Proto – Dravidian /i/ and /u/ in the environment before single consonant plus /a/ changed to /e/ and /o/ respectively in the proto – South Dravidian (e.g. *iṭ > eṭ – **aru** ‘stumble’) But

later, as Bright (1966:311) notes, when the Proto – South Dravidian broke up into Telugu, Kannada, Tamil and Malayalam /e/ and /o/ were maintained only in the first two languages. In literary Tamil and Malayalam, these mid vowels, in the environment before a single consonant plus /a/, changed to /i/ and /u/ respectively. But this change seemed to have not occurred in some of the spoken varieties of Tamil. Bt and CT seem to have preserves the met aphonetic change that occurred in Proto – Dravidian times, i.e the change of /i/ and /u/ to /e/ and /o/ respectively. The following from BT will suffice as examples.

(1) /i/ → e:

iṭattila	eṭattila	‘at that place’
kiṭakku	keṭakku	‘(it) is there’
ninaivu	nenavu	‘recollection’
iravukku	eravukki	‘for night’
cilai	cele	‘statue’

(2) /u/ → o:

kuravai	korave	‘folk dance’
kuraivu	koravu	‘short’
uṭane:	oṭane	‘immediately’
kurakkan	korakkan	‘a grain’

Kanapathi Pillai (1958: 221) gives a few examples for i/e and u/o alternations in JT. But this change is not found to be regular in JT as it found in BT.

3.1.2 /u/ in the second syllable is normally realised as an unrounded (U) in JT.

But it changes into a palatalised (U) in BT in certain positions. This is an interesting development of the shorter u that the traditional grammarians have often referred to. It is useful to trace its development historically. Traditional Tamil grammarians recognized a phonological element called kurriyalukaram. Tolkāppiar recognized the short, high, back, rounded vowel /u/ as a primary sound (mutal eluttu) and another kind of shorter /u/ as a secondary sound (cārpū eluttu). The latter is called kurriyalukaram, ‘the shortened u. According to Tolkāppiyar the difference between the short /u/ and the shorter /u/ has to be found in quantity and in the type of script that represents each of them. The time taken to articulate short /u/ according to Tolkāppiyar is one māttirai (unit of time)

, whereas the time taken for shorter /u/ is less than one māttirai. Further he mentions, if we rely upon the commentaries by Pērācīriyar and Civagnānamunivar, then the script which represents short /u/ (i.e c)⁴, with a dot over it represents the shorter /u/ (i.e c)¹. But Tolkāpiyar has not made any explicit statements regarding whether the short /u/ and the shorter /u/ were considered phonemic. By the time of Naccinārkkiniyar, a commentator of Tolkappiyam, the short /u/ and the shorter /u/ have become phonemic. Naccinārkkiniyar refers to the shorter u and short u contrasting in the same environment in work like **kātu**, **kaṭṭu**, **murukku** and **teruṭṭu**. if the u is short, these words are in the imperative mood: **kātu** 'murder', **kaṭṭu** 'bind', **murukku** 'twist' and **teruṭṭu** 'threaten'; if the u is shorter, words are noun: **kātu** "ear", **kaṭṭu** 'binding', **murukku** 'twisting', **teruṭṭu** 'threatening', (see Shanmugam, 1967:53 for further details). Apart from this difference, not only Naccinārkkiniyar⁵ but also Ilampūranar⁶ has made an interesting phonetic statement regarding the short /u/ and the shorter /u/. According to them, short /u/ is pronounced with lip rounding and the shorter /u/ without lip rounding. Thus the shorter /u/, according to them, was regarded as an unrounded, high, back vowel which can phonetically be transcribed as (ʉ)

The early Tamil grammarians ascribed the phonetic feature unroundedness to /u/ which occurs at the final position after a stop consonant. Even Arumuga Navalar who wrote Ilakkaṇaccurukkam during the last decades of the 19th century also refers to this state of affairs. But in JT and IT, at present as we observe, the feature unroundedness can be ascribed not only to the /u/ that occurs after a stop consonant finally, but also in certain in other positions too. In JT, the rounded /u/ occurs only at the initial position of a word; in all other positions, the unrounded (ʉ) is heard. Thus at this stage of development, the contrast between the short and the shorter /u/ has disappeared; only the contrast between the rounded u and the unrounded is maintained in most of the Tamil dialects.

Although we find this phenomenon even in BT, a further development in connection with the unrounded (ʉ) has also taken place in it. That is, the unrounded (ʉ) changes into a palatalised (ɥ). For instance, the underlying phonological element /u/ in the following words will realize as an unrounded (ʉ) in JT; but as a palatalised (ɥ) in BT:

In JT, the above expression will emerge as:

(8) Kāci + il + ē → Kāciyilē

But in BT, instead of inserting /y/ to prevent hiatus, the final /i/ in kāci is dropped. The above-mentioned epigraphical record that is being dated in the mid 17th century seems to have preserved a linguistic feature that is present even now in BT.

3.1.4 It is the practice in CT to add an euphonic vowel /u/ to forms ending in /r/. This feature is not found in JT. But in BT, the euphonic vowel /u/ clusters with other consonants in the medial position. For instance, **vērvai** 'sweat' of the literary Tamil becomes **vēruva** in BT. The following are examples for adding /u/ to /r/ endings:

(9)	pēr	→	pēru	'name'
	pōvār	→	pōvāru	'he will go'
	tayir	→	tayiru	'curd'

3.1.5. Metaphony operates in JT, BT and CT to differentiate long (e: from (ε: For instance, /ē/ in /tēvan/ 'name of a person' is mid, front, long vowel (e: in JT. But it is always palatalised low, front, long vowel (ε: in BT. The frequent occurrence of this palatalised low, front, long vowel exerts a tremendous influence on the pronunciation of some English and Sinhala words by the Batticaloa students. For example, the English word bank (ba:ŋ) and the Sinhala words kama (ka:ma) 'food' are observed to be pronounced by Batticaloa students as (bε:ŋ) and (kε:ma) respectively. Bright (1966:316) notes that Vellore dialect of IT has [e'] when a high vowel follows, [ε'] elsewhere, E.g. v [e:] ŋū 'is wanted' vs. v[ε'] ŋ ā 'is not wanted', k[e']ṭṭu 'having asked' vs. k[ε:]ṭṭu 'I asked'.

3.1.6. Bright (1966:318) had observed a different type of vocalic assimilation, found in medieval and modern Kanarese. It involves medial vowels: i > u before u, and u > i before e. He cites the following examples: **usiru** 'breathe' > **usuru**, **tilipu** 'make known' **tilupu** (cf. **tili** 'be known'.) **aduge** 'cooking' > **adige**. It has already been noted (see, 3.1.2.) that u of JT changes to i in BT. The converse too (i.e. i > u) occurs in BT:

(10)	piṭṭiccan	→	puṭṭiccan	'I caught'
	vīṭu	→	ūṭu	'house'
	piḷḷai	→	puḷḷai	'daughter'

3.1.7. There are scattered instances of e changing to o in CT:

(11)	peṇ	→	poṇṇu	'woman'
	peṭṭai	→	poṭṭai	'girl'

In BT too, the front mid vowel e (or e) changes to o (or o):

(12)	peṭṭi	→	poṭṭi	'box'
	pencātimār	→	poncātimār	'wives'
	vēṇum	→	ōṇum	'want'

In both CT and BT, an unexpected o is encountered in some instances. Bright (1966:313, f.n.11) regards this change as Proto- Dravidian *e yielding o. The following can be given as examples.

	Proto – Dravidian	Literary	Tamil CT	
(13)	*meḷaku	miḷaku	moḷaku	
	'pepper'			
	*teṛa	tira	tora	'to open'
	*peḷai	piḷai	poḷai	'earn'
	*peṛa	pira	poṛa	'be born'

	Proto – Dravidian	Literary	Tamil BT	
(14)	*teṛa	tira	tora	'open'
	*piraku	piraku	poravu	'later'

3.2 Consonants

3.2.1. A phonetic alveolar stop is encountered in JT in certain words like pōyirru 'it has gone', vēṇṭirru 'having bought', kūṭṭirru 'having swept', etc. All the words cited here are verbal forms. In literary Tamil these are rendered as: poyviṭṭu, vēṇṭiviṭṭu, kūṭṭiviṭṭu respectively. The structure of these verbal forms is as follows: Adverbial participle, as the base+ aspect marker (-/viṭu/-) +u. In JT, the aspect marker – viṭu – realizes as either –irr- or –īrr- (Single intervocalic –r- is always a trill in SLT and the double –rr- are alveolar stops). The retroflex

stop consonant in the aspect market of literary Tamil realizes as an alveolar stop in JT. The initial /v/ - is dropped. In BT, the retroflex consonant realizes as a dental stop. This seems to be an interesting phenomenon that can be treated as a unique feature in BT. The words cited above will be rendered in BT as: **pēyttu**, **venṭittu**, **kūṭṭittu** respectively. The literary word/ **marra**/ 'other' is rendered in JT as **marra**. But BT has dental stops in that word: **matta**'. In CT too, dental stops are found in this instance.

3.2.2. Zvelebil 91966: 126-7) has noticed a transition of intervocalic -k-to-v-in BT. The intervocalic -/k/-of the literary Tamil becomes a voiced or voiceless fricative in JT. Zvelebil noticed a voiceless fricative in BT. Further, he had also noticed the change of -k- to -v- He gives **cukam** → **suvam** as an example. I like to add the following examples too:

- | | | | |
|------|--------|--------|---------|
| (15) | pōka | pōva | 'to go' |
| | piraku | pōravu | 'later' |

4. Conclusion

Suseendrarajah (1973) in his study of the pronouns of BT has shown many similarities between BT and IT. On the strength of these similarities and of the preservation of an older state of language in JT, he suggests (p.179) "JT would have separated from IT long before BT separated from IT". The data found in this paper provide evidence for some more similarities between BT and IT. Especially the i/e and u/o alternations in BT and IT (3.1.1.) may help us to fix the period for the separation of BT and JT from IT. i/e and u/o alternations are not found in JT (Examples given by Kanapathi pillai (1958:221) for i/e and u/o alternations in JT are not only found in that dialect but also in other Sri Lanka Tamil dialects). Bright (1966:311) pointed out that the Proto-Dravidian i and u changed to e and o when Proto South Dravidian split off from the Proto - Dravidian. He further shows that when the Proto South Dravidian broke up into Telugu, Kannada and Tamil, e and o were preserved in Telugu, Kannada and in some spoken varieties of Tamil. This may have been the actual period when JT which prefers i and u separated from IT which like Telugu and Kannada preferred e and o. Now the presence of e and o in BT may tempt us to draw one of the following inferences:

- (a) The area where BT is spoken was under the Kandyan kingdom for a long time. The Telugu origin of the Kandyan kings like Rajasinghan, Kirtirajasinghan, etc., suggest that the Telugu language that preserved e

and o might have influenced the language spoken in the eastern coast of Sri Lanka.

- (b) Those who speak BT may be a group of people who must have migrated from South India and settled along the eastern coast of Sri Lanka when in the north JT which already separated from IT was being spoken. The theory about migration is also suggested by various stories and historical myths prevailing in Batticaloa (see, Arul Selvanayagam, 1971: 20-27)

NOTES

- 1 The term "Sri Lanka Tamil: here refers to the language spoken by the Non-Indian Tamils. Identified by ethnic group, the Tamil speakers in Sri Lanka are distributed as follows:

Sri Lanka Tamils	: 1,415,567
Indian Tamils	: 1,195,368
Sri Lanka Moors	: 824,291
Indian Moors	: 29,416

(Census Report, 1972)

- 1 Swami Vipulananda (1941), Nadarajah (1946), Kanapathi Pillai (1958), Susmu Kun (1958), Zvelebil (1959-60, 1966), Kuiper (1962), Shanmugan Pillai (1962), Thananjayarajasingham (1962, 1972 and 1973), Suseendirarajah (1967, 1970, 1973 a-c), Kandiah (1967), Sanmugadas (1972, 1975, 1976, 1979 and 1981), Balasubramaniam and Thananjayarajasingham (1973).
- 3 Professor Kanapathi Pillai is from the village called Thumpalai in Point Pedro in the Jaffna district. He says in his introductions to his volumes of plays, namely, Nānāṭakam and Irunāṭakam that he is consciously using a dialect that is spoken in his village.
- 4 According to the commentaries to sutra 2 of **Tolkāppiyam**: Eluttatikāram (Tol. Elu) by them, Tolkāppiyar seems to have suggested this script for shorter /u/.
- 5 **Tol. Elu.**, Naccinārkkiniyar urai, pp. 91-2.
- 6 **Tol. Elu.**, Ilampuranar urai, V.O. Chidamparampillai's edition, Madras, 1941, p.62.

Bibliography

- Balasubramaniam, T. and Thananjayarajasingham, S., "Some Observations on the Plosives in Colloquial Tamil as spoken in Jaffna (Ceylon): **IJ**, 1973, pp. 218-38.
- Bright, Willaim., "Dravidian Metaphony", **Lg.** 42:2 1966, pp. 311-22.
- Kanapathi Pillai, K., "The Jaffna Dialect: A Phonological Study", **IL** 10, Turner Jubilee Volume, 1958, pp. 219 – 27.
- Kandiah, T., **Syntax of the Verb in Ceylon Tamil**, Unpublished Ph.D. thesis, University of London, 1967.
- Kandiah, V.S., **Mattakkalapput Tamilakam**, Thirumakal Press, Chunnakam, 1964.
- Krishnamurti, Bh., "Alternations i/e and u/o in South Dravidian:", **Lg.** 34. 1958, pp. 458-68.
- Kuiper, F.B.J., "Note on Old Tamil and Jaffna Tamil:", **IJ** 5:1, 1962, pp. 52-64.
- Kuno, Susumu., "Phonemic Structure of Colloquial Tamil", **Gengo Kenkyu** (Journal of the Linguistic Society of Japan), vol. 34, 1958, 41-62.
- Nadarajah, F.X.C., "Yālpṇāṭṭamil", **Centamil**, 1946, pp. 21-38.
- Sanmugadas, A., **The Phonology of Verbal Forms in Colloquial Ceylon Tamil**, Unpublished Ph.D. thesis, University of Edinburgh, 1972.
- "Some Aspects of the Syntax of the Inscriptional Tamil of Sri Lanka", **James Rutnam Felicitation Volume**, Jaffna Archaeological Society, Jaffna, 1975.
- "Some Features of Batticaloa Dialect of Tamil" Paper read at the Batticaloa Tamil Conference/Seminar of Tamil

Studies, International Association for Tamil Research (Sri Lanka Unit), March, 1976 (a)

----- (with Kailasapathy, K.), **Tamil**, National languages of Sri Lanka 2, Department of Cultural Affairs, Colombo, 1976 (b)

----- "Some Aspects of the Tamil Spoken in Sri Lanka", **Proceedings of the IVth International Conference/Seminar of Tamil Studies** (Ed.S.Vithiananthan), Thirumakal Press, Chunnakam, 1979.

----- "Epigraphy and Sri Lanka Tamil Dialects", **Journal of South Asian Studies**, University of Jaffna, 1981, pp. 55-60

Selvanayagam, Arul., "Cirpata Kulam" **Proceedings of the IInd I.A.T.R. Conference/Seminar**, Vol.III, Madras, 1971, pp.20-27

Shanmugam, S.V., **Naccinarkkiniyar's Conception of Phonology**, Annamalai University, Annamalainagar, 1967.

Shanmugam Pillai, M., "A Tamil Dialect in Ceylon", **IL** 23, 1962,

----- **Ikkālattamil**, Tamil Nadu' Zion Press, 1967.

Subramanya Sastri, P.S., **A History of Grammatical Theories in Tamil**, Madras, 1934.

Suseendrarajah, S., **A Descriptive Study of Ceylon Tamil (With Special Reference to Jaffna Tamil)**, Unpublished Ph.D. thesis, Annamalai University, 1967.

----- "Reflections on certain Social Differences in Jaffna Tamil", **Anthropological Linguistics** 12.7. 1970. pp. 239-45.

----- "A study of Pronouns in Batticaloa Tamil", **Anthropological Linguistics** 15, 1973 (a)

----- "Phonology of Sri Lanka Tamil and Indian Tamil
Contrasted", **IL** 34:3, 1973 (b), pp. 171-79

----- (With Karunatilake, W.S.) "Phonology of Sinhalese and Sri
Lanka Tamil – A Study in Contrast and Interference" **IL**
34:3, 1973 ©, pp. 180-90

Thananjayarajasingham, S., "Some Phonological Features of Jaffna Dialect of
Ceylon", **University of Ceylon Review** 20:2, 1962,
pp.292-302,.

----- **The Phonology of Nominal Forms in Jaffna Tamil**,
Unpublished Ph.D. thesis, University of Edinburgh, 1972.

----- "Bilibgualism and Acculturation in Kurava Community of
Ceylon", **Anthropological Linguistics** 15, 1973.

Velupillai, A., **Ceylon Tamil Incriptions**, Part I, Peradeniya, 1971.

Vipualnanda, Swami., "Colamantalat Tamilum Ilamantalat Tamilum",
Kalaimakal, 1941 pp. 22-30.

Zvelebil, K., Notes on **Two Dialects of Ceylon Tamil**", **Transactions of the
Linguistic Circle of Delhi**, 1959-60, pp. 28-36.

----- "Some Features of Ceylon Tamil", **IJL** 9:2 1966, pp. 113-38.

BE AND HAVE VERBS IN TAMIL

1. Lyons (1968: 322-23; 388-99) Suggested that what is generally referred to as 'the verb to be' in English and other languages, is a grammatical element devoid of meaning, which serves only to 'carry' the markers of tense, mood and aspect in the surface structure of sentences. The purpose of this paper is to show what Lyons suggested is true in the case of another natural language, namely, Tamil. An attempt is also made in this paper to illustrate the functions of the verbs **aaku** 'become', **aana** 'become', **iru** 'be, have', **kiṭa** 'be, have, lie down' and **nil** 'be' in colloquial Sri Lanka Tamil (CSLT).¹ By illustrating the functions of the verbs 'be' and 'have' in CSLT, it is proposed to show that most of the existential locative and possessive sentences in CSLT are interconnected.

2. Verb 'to be'

Let us consider the following CSLT sentences:

- (1) (a) vaṭivaana maka] (Lit. 'beautiful-become + daughter') –
'Beautiful daughter'
(b) maka] vaṭiv-aay iru-kkīraa] (Lit. 'daughter + beautiful-become + be-she') 'Daughter is beautiful'
- (2) (a) Ku]antai-aana Selvi (Lit. 'child-become + Selvi) 'Child Selvi'
(b) Selvi ku]antaiy-aay iru-kkīraa] (Lit. 'Selvi + child-become + be-she') 'Selvi is a child'
- (3) (a) inipp-aana peccu (Lit. 'sweet-become + speech) 'Sweet speech'
(b) peccu inipp-aay iru-kkutū (Lit. 'speech + sweet-become + be-it') 'Speech is sweet'
- (4) (a) koopam-aana anta aakka] (Lit. 'angry-become +those +people')
'Those angry people'
(b) anta aakka] koopam-aay irukkinam (Lit. 'those + people + angry-become + be-those') 'Those people are angry'

The above surface sentences have **aana** 'become' in (a) and **aay + iru**, literally, 'become +be' in (b). Those sentences can transformationally be derived from the following respectively:

- | | |
|--------------------|---------------------------|
| (5) maka] vaṭivu | 'Daughter (is) beautiful' |
| (6) Selvi Ku]antai | 'Selvi (is) a child' |
| (7) peccu inippu | 'Speech (is) sweet' |

(8) anta aakka] koopam 'Those people (are) angry
In literary Tamil one may insist that the sentences (5) to (8) be rendered as:

- (9) makal vaṭiv-aanava]
- (10) Selvi kuḷantaiy-aavaa]
- (11) peeccu inipp-aanatu
- (12) anta aakka] kopam-aanavarka]

Traditional Tamil grammarians have postulated only an optional verb for sentences such as (9), (10), (11), and (12). The commentator of **Nannul** (sutra: 347) cites the following sentences:

- | | |
|--------------------------|----------------------------------|
| Caattan nallan | 'Caattan (is) good' |
| alviya <u>ai</u> periyān | 'He (become) great by education' |

and says that these sentences can either be rendered as they are or with the verb **aa** 'become'.² This suggests that the verb **aa** 'become', according to the Tamil grammarians too, is not a deep structure verb. It is, however, sometimes needed at the surface structure to perform certain functions. For instance, consider the following 'surface' sentence in CSLT:

- (13) atu puuv-aaka pinc-aaka maariccu
Lt. 'it + folwer-become + fruit-become + changed'

This sentence is derived from three deep sentences such as:

- | | |
|-------------------|------------------|
| (14) atu puu | 'it (is) flower' |
| (15) atu pincu | 'it (is) fruit' |
| (16) atu maariccu | 'it changed' |

Both the sentences (14 and 15) where the predicative nouns are directly combined with the subject nouns do not need copula. But the transformational rules those apply on to (14), (15) and (16) to yield the surface structure (13), apart from deleting the identical subjects **atu**, will also insert the verb **aaka** 'become' into the surface structure. Here the verb **aaka** serves as a grammatical element that simply combines sentences (14), (15) and (16).

Although **aaka** in (13) are dummy verbs, they can be considered as important surface markers of certain deep structure features. Here, an important basic feature in Tamil has to be explained. In a transformed complex Tamil

sentence, the appearance of the number of non-finite verbs will denote the number of basic sentences that had been inserted into a principal sentence. For instance, (16) can be considered as the principal sentence and (14) and (15) are inserted while transformation rules are applied. Thus the subject **atu** and the predicate **maariccu** of (16) are preserved while (14) and (15) are indicated in (13) by the non-finite marker **aaka** added with the predicates **puu** and **pincu** respectively. In most of the Indo-European languages, a complex sentence can usually result from the application of a conjoining transformation. That sentence will always have co-ordinate clauses linked by co-ordinate conjunctions.

e.g.³ Caesar advanced and Pompey retreated.
Man proposes and God disposes.

But in Tamil such co-ordinate clauses are normally linked by non-finite verbs. For instance,

(17) Selvi ootinaa]

(18) Senthuran naṭantaan

are two simple sentences. Only changing the finite verb **ootinaa]** into a non-finite **a. ootā** can conjoin these two sentences. Thus the resulting sentence shall be:

(19) Selvi ootā Senthuran naṭantaan

In (13), the non-finite verb **aaka** appears twice representing two basic sentences of the deep structure.

3. Existential and Locative Sentences

The following sentences occur frequently in CSLT:

- | | |
|-----------------------|----------------------|
| (20) cinkam kaaṭṭila | 'lion + forest-in' |
| (21) pantu meecaiyila | 'ball + table-on' |
| (22) Raamu viiṭṭila | 'Rama + house-at' |
| (23) tampi Kaṇṭiyila | 'brother + Kandy-at' |

The sentences (20), (21) and (23) can be regarded as 'existential' sentences, whereas (21) is 'locative'. But one thing that all these sentences have in common is the possession of 'locative' case ending **-ila**. Whether these sentences have the

verb *iru* 'to be' or nor the semantic notions of 'existence' and 'location' are expressed by the case in the surface structure with the necessary markers of tens, mood, person, number and gender. Thus the sentence (20) will realize either as:

- (24) *cinkam kaaṭṭila irukkaṭṭum*
Lt. 'lion + forest-in + let-exist'
'Let. the loin exist in the forest'

or as:

- (25) *cinkam kaaṭṭila ciivikkaṭṭum*
Lt. 'lion + forest-in + let-exist'
'Let the lion love in the forest'

The sentence (21) will realize either as:

- (26) *pantu meecaiyila kiṭakkaṭṭum*
Lt. 'ball + table-on + let-be'
'Let the ball be on the table'

or as :

- (27) *pantu meecaiyila irukkaṭṭum*
Lt. 'ball + table-on + let-be'
'Let the ball be on the table'

The sentence (22) will realize as:

- (28) *Raamu viiṭṭila irukkaṭṭum*
Lit. 'Ramu + house-at + let-exist'
'Let Ramu stay in the house'

and it is related to the sentence:

- (29) *Raamu katirayila irukkaṭṭum*
Lit. 'Ramu + chair-on +let-sit'
'Let Ramu sit on the chair'

The sentence (23) will realize either as:

- (30) *tampi Kaṇṭiyila irukkaṭṭum*
Lit. 'brother + Kandy-in + let-exist'
'Let brother live in Kandy'

or as:

- (31) **Tampi Kaṇṭiyila ciivikkaṭṭum**
Lit. 'brother + Kandy-in +let-exist'
'Let brother live in Kandy'

The above details help us to draw certain conclusions: (a) the 'existential' sentence requires 'complementation' with a locative (cf. sentences 20,22 and 23); (be) like the verb **aana** 'become' in sentences (1) to (12), the verbs **iru** 'exist, be sit, live, **ciivi**, 'live', **kiṭa** 'exist. lie, be' etc. are not deep structure verbs; (c) these verbs are devoid of meaning in indicative mood because the locative case suffix-**ila** expresses the semantic notions of 'existence', 'being', 'living', location' etc. In other moods or in the past tense verbs are merely the 'carriers' of the markers of tense, mood, person, number and gender.

4. Possessive Sentences

Consider the following surface sentences:

- (32) **puttakam Raamuv-inra**

Lit. 'book + Ramu-possessive'
'Ramu's book'

- (33) **puttakam Raamuv – iṭṭa irukkutu**

Lit. 'book + Ramu-locative +exist'
'The book is with Ramu'

- (34) **Raamu puttakam vaccirukkiṭaan**

Lit. 'Ramu + book + possessive'
'Ramu has a book'

In (32), the subject is **puttakam** 'the book' and the predicate is **Raamuv-inra** 'Ramu's' a noun in the 'genitive' or 'possessive' case, where **inre** is the casual suffix. In (33) **puttakam** 'the book' is the subject and **Raamuv-iṭṭa irukkutu** is the predicative phrase, with **Raamuv-iṭṭa** the locative complement of the existential verb **iru** 'be'. In (34) **Raamu** is the subject and the predicative phrase is **puttakam vaccirukkiṭaan** with **puttakam** as the subject of the verb **vacciru** 'to have'. Although these three sentences are strikingly different in surface structure, they are transformationally related to the phrase **Raamuvinra puttakam**.

5. Animate Vs. Inanimate and Possessive Vs. Existential Locative

The most striking relationship between the possessive and the existential locative sentences can be illustrated by comparing sentences (21) and (33).

(21) pantu meecaiyila

(33) Puttakam Raamuv-iṭṭa

In each of these sentences, the predicative nominal is a locative complement, i.e. noun with its locative case suffix. In the case of (21), *ila* is the locative case suffix, whereas in (33), *iṭṭa* is the locative case suffix. Both sentences may have the verb *iru* 'be' in their surface structures. But the semantic notions of 'being' and 'having' are expressed not by the verb *iru*, but the locative case suffixes *ila* and *iṭṭa* respectively. Although both (21) and (33) have locative complements, the former can be regarded as a typical locative sentence, whereas the latter can be referred to as a possessive one. Though *ila* and *iṭṭa* are locative case suffixes, they are complementarily distributed so that the former suffixed to an inanimate noun expressing the semantic notion of 'being'; and the latter suffixed to an animate noun expressing the semantic notion of 'having'. Suppose these locative suffixes are added to the predicative nominals by virtue of the presence of the feature (+loc), the abstract deep structure of (21) and (33) will be:

(35) NP + (N, + loc)

Certain features apart from (+loc) should be present with the predicative nominals is that the rules will one locative case suffix, i.e. *ila* which will express the semantic notion of 'being' for (21) and another locative suffix, i.e. *iṭṭa* which will express the semantic notion of 'having' for (33). In the case of the predictive nominal of (21), it should carry the features (N, - animate + sg), but in the case of (33), it should carry the features (N, -animate + sg). Hence, it could be assumed that an inanimate predicative nominal would take locative suffix *ila*, whereas an animate predicative nominal would take *iṭṭa* as the locative case suffix. Tamil nouns, according to the Tamil grammarians, are classified into two major categories as human and non-human. But here, we come across a kind of the distribution of causal suffixes that warrants recognition of a division between animate and inanimate nouns.

A class of animate Vs inanimate nouns is further justified by citing a few more syntactic patterns in Tamil. For instance, consider there following sentences:

- (36) Selvi avanaip paarttaa] 'Selvi saw him'
 (37) Selvi marattaip paarttaa] 'Selvi saw the tree'

The objects of (36) and (37) are **avanai** and **marattai** respectively. Suppose the objects of these sentences become the subjects and the subjects become the objects, then the following sentences will emerge as:

6. Concluding Remarks

Finally, it may be observed that the verbs **aaku** 'become' and **iru** 'be, have' in Tamil are to be treated as 'surface' structure verbs, each of them being generated by the grammar to carry markers of tense, mood, person, number and gender, further, the verbs like **iru** 'sit' **kiṭa** 'lie' **ciivi** 'live', and **vacciru** 'possess' which are customarily regarded as 'full' verbs should also be treated in the same manner. It was also observed that the semantic notions of 'existentialism', 'location' and 'possession' are expressed by certain suffixes than by verbs like **iru**, **aa**, etc.

NOTES

1. For CSLT, see:

- (a) Suseendrarajah, S.A. **Descriptive Study of Ceylon Tamil**, Unpublished Ph.D. thesis, Annamalai University, Annamalainagar, 1967.
- (b) Sanmugasdas, A., **The Phonology of verbal Forms in Colloquial Ceylon Tamil**, Unpublished Ph.D. thesis University of Edinburgh, 1972.

2. The verb **aa** in CSLT is inflected either as **aaku** 'become' or as **aana** 'become'. The

elements /k/ in the former and /n/ in the latter seem to be the markers of present and past tenses respectively.

3. Example borrowed from Lyons (1968:266).

REFERENCES

- LYONS, J., (a) "A Note on Possessive Existential and Locative Sentences", **Foundations of Language**, 4, 1967
- (b) **Introduction to Theoretical Linguistics**, London and New York: Cambridge University Press, 1968.
 (1982)

மொழியியல் நோக்கில் நாவலர்

நாவலர் தமிழ்மொழி வளர்ச்சிக்கு ஆற்றிய பணிகளில் இலக்கணப் பணியும் ஒன்றாகும். **இலக்கணச் சுருக்கம்** என்னும் நூலை எழுதியதுடன் நன்னூற் காண்டிகையுரையைப் புதுக்கியும் திருத்தியும் அவர் அமைத்துள்ளார். இவ்விரு நூல்களுள் இலக்கணச் சுருக்கத்தினை அடிப்படையாகக் கொண்டு நாவலரை நவீன மொழியியலாளர் எவ்வாறு மதிப்பிடுவர் என்பதைக் கூறுவதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

நவீன மொழியியற் கருத்துக்கள் நாவலருடைய காலத்திலே இங்கு நன்கு பரவியிருந்தனவென்றோ, அக் கருத்துக்களை அவர் அறிந்திருந்தாரென்றோ கூறுதற்கில்லை. ஆனால், அக்கருத்துக்களின் பின்னணியிலே அவருடைய இலக்கணக் கருத்துக்களை விமரிசனஞ் செய்வது பயனுடைத்தாகும் என்பதிலே ஐயமில்லை.

இலக்கணமென்பது மொழியின் விவரணமேயொழிய, மொழி இவ்வாறு பேசப்பட வேண்டும், இவ்வாறு எழுதப்பட வேண்டும் என விதிமுறை செய்வதல்ல என்பது நவீன மொழியியலின் முக்கிய கோட்பாடாகும். இந்த வகையில் மேலைத்தேயத்திலும் இங்கும் பல மொழிகளுக்கு எழுதப்பட்ட மரபுவழி இலக்கண நூல்கள் விதிமுறை இலக்கணங்களாகவே பெரும்பாலும் அமைந்து வந்துள்ளன. அது மாத்திரமன்றி, இம் மரபுவழி இலக்கண நூல்கள் இலக்கியம், தத்துவம் ஆகியன பற்றி அறிவதற்கான கருவி நூல்களே என்னுங் கருத்தும் நிலவி வந்துள்ளது. இவ்விடயத்திலே, ஆறுமுகநாவலரின் **இலக்கணச் சுருக்கம்** என்ற நூலின் முதலிரு வாக்கியங்களை நோக்குவோம்:-

“இலக்கண நூலாவது உயர்ந்தோர் வழக்கத்தையுஞ் செய்யுள் வழக்கத்தையும் அறிந்து விதிப்படி எழுதுவதற்கும் பேசுதற்குங் கருவியாகிய நூலாம்.

அந்நூல், எழுத்ததிகாரம், சொல்லதிகாரம், தொடர்மொழி யதிகாரம் என மூன்றதிகாரங்களாக வகுக்கப்படும்.”

இவ்விரு வாக்கியங்களையுந் துணைக்கொண்டு நாவலர் நவீன மொழியியற் கோட்பாடொன்றினுக் குடன்பட்டவரென்றும் வேறுசில நவீன மொழியியற் கோட்பாடுகளுக்குடன்பட்டவர் அல்லரென்றுங் கூறலாம்.

முதலிலே, நாவலர் எவ்வாறு நவீன மொழியியற் கோட்பாட்டுக்குட்படுகின்றாரென்பதை ஆராயலாம். இலக்கணம் என்பது மொழியின் இலட்சணங்களைக் கூறுவதேயன்றி இலக்கியத்தைக் கற்பதற்குரிய கருவி நூல்லல்ல என்பது நவீன மொழியியற் கோட்பாடாகும். ஆனால், தமிழ் நாட்டிலே ‘இலக்கணம்’ என்னுஞ் சொல் தனியே மொழிபற்றிய விவரணத்துக்காகக் கையாளப்படவில்லை. மொழியாலான இலக்கியம், அவ்விலக்கியத்துக்குப் பொருளாகும் முதல், கரு, மக்கள் வாழ்வு ஆகியவற்றின் நெறிகளைக் குறிக்கவும் இச்சொல் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. **தொல்காப்பிய** இலக்கணநூலைச் சுட்டுதற்கு ‘புலம்’, ‘பனுவல்’ என்ற சொற்களையே அந்நூலுக்குச் சிறப்புப் பாயிரம் வழங்கிய பனம்பாரனார் கையாண்டுள்ளார். ‘புலம்’, ‘பனுவல்’ என்னும் இரு சொற்களுமே “சாஸ்திரங்களை” அல்லது “மெய்ஞ்ஞானத்தினை”க் குறிப்பனவாயுள்ளன. இந்நிலை, மொழியாய்வுபற்றி எம் பண்டையோர் கொண்டிருந்த கருத்தினை ஓரளவு புலப்படுத்துகின்றது எனக் கொள்ள இடமுண்டு. முன்னர் மொழிபற்றிய ஆய்வெல்லாம் இலக்கியத்தைப் படிப்பதற்கும் சாஸ்திர நூல்களின் பொருளைத் தெளிவுற அறிந்து கொள்ளுதற்காகவுமே நடைபெற்றது. **கிறையனார் அகப்பொருள் உரைகாரர்:**

“என்னை, எழுத்துஞ் சொல்லும் யாப்பும் ஆராய்வது பொருளதிகாரத்தின் பொருட்டன்றே. பொருளதிகாரம் பெறேமேயெனின், இவை பெற்றும் பெற்றிலேம்.”²²

என்று கூறியுள்ளதை இங்கு நினைவு கொள்ளலாம். இதே நிலை மேலைத்தேய இலக்கண வரலாற்றிலுங் காணப்படுகின்றது.

“Though as a recognized independent subject linguistics is fairly new, linguistic speculation and the analysis of languages have occupied men’s minds from the earliest days of civilization in a number of different cultures. In the history of European civilization linguistic thought, like thought in so many areas, began in Ancient Greece, under the cover - all title of “philosophy” (philosophi’a)..... The observations of Plato, Aristotle and the Stoics on language appear as part of their general exposition of the theory of knowledge and of the principles of logic..... Under the influence of Alexandrian literary criticism, linguistic studies developed some degree of independence in later antiquity, but subsequently other factors promoted close contacts between philosophers and grammarians.”²³

என்று றொபின்ஸ் என்பார் குறிப்பிட்டுச் சென்றுள்ளார். எழுத்தையும் (அல்லது ஒலியையும்) சொல்லையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட மொழி மேலைத்தேயத்திற் பண்டைக்காலத்திலே தத்துவ விசாரத்துக்கும், பண்டைய இலக்கியங்களின் பொருளைத் தெளிந்து கொள்வதற்கும் கருவியாகவே அமைந்தது. தமிழ் இலக்கண மரபிலும் இக்கருத்து நன்கு வேருன்றியிருந்த தென்பதற்கு சபாபதி நாவலருடைய பின்வருங் கூற்றினை எடுத்துக் காட்டலாம்:-

“இவ்வதிகாரத்து எழுத்துச்சொற் கருவியாக உணரப்படும் பொருளிலக்கணம் உணர்த்தப்படும்... எழுத்துஞ் சொல்லும் ஆராய்ந்தார் அவ்வுணர்ச்சி கருவியாகக் கொண்டு பொருளிலக்கணம் ஒருதலையான் ஆராய்ந்ததும் உறுதி தலைக்கூடக் கடவர் ஆவரென்க.”²⁴

எழுத்தையுஞ் சொல்லையும் அடிப்படையாகக் கொண்ட மொழியாய்வினைத் தனியாக மேற்கொள்ளாது, அவற்றைக் கருவியெனக் கொண்டு, ஏனைய ‘பொருள்’ விடயங்களையுஞ் சேர்த்து ஆராய்வதே ‘இலக்கணம்’ என்று கருதிய தமிழ் பேசும் அறிஞர் குழாமொன்று தமிழ் நாட்டிலே இருந்துவந்துள்ளது. ஆனால், அதே வேளையில் எழுத்துஞ் சொல்லும் ஆராய்வதே ‘இலக்கணம்’ என்னுங் கருத்தினைக் கொண்ட இன்னோர் அறிஞர் குழாமும் தமிழ்நாட்டிலே இருந்தது என்பதையும் நாம் மறந்துவிடலாகாது. உதாரணமாக நேமிநாதம் என்னும் நூலினை எழுதிய நேமிநாதர் எழுத்தையுஞ் சொல்லையும் ஆராய்வதே ‘இலக்கணம்’ என்னும் கருத்தினை உடையவராவார். மொழியாய்வினைத் தனியாக மேற்கொண்ட குழாத்தினார் மற்றைய குழாத்தினரின் கண்டனத்துக்கு முற்பட்டனர். அவ்வாறெழுந்த கண்டன மரபினைச் சபாபதிநாவலர் பின்வருமாறு தொகுத்துக் கூறுகின்றார்:

“முகத்துக் கண்ணுடையாராயினார் அது கருவியாக உருவப்பொருள் நாடிக் காண்டலைப் பயனாகக் கொள்ளுதல் போல, எண்ணும் எழுத்தும் என்னும் அறிவுக்கண்ணுடை யாராயினர் அவ்வுணர்ச்சி கருவியாகப் பொருளிலக்கணம்

ஆராய்ந்து கண்டு உறுதி தலைக்கூடுதலைப் பயனாகக் கொள்ளவேண்டும் என்பதாயிற்று. இனி அவ்வாறு முயலாது அக்கருவி நூல் உணர்ச்சி மாத்திரையே அமையுமென்றிருப்பேரல், அக் கல்வி அவர்க்கு வீண் உழைப்பாவதல்லது பயப்பாடு உடைத்தாமாறு இன்றென்பர்.

“சத்தமுஞ் சோதிடமும் என்றாங் கவைபிதற்றும்
பித்தரிற் பேதையார் இல்”

என்றார் நீதிநூலோர் என்க. இனி எழுத்துஞ் சொல்லும் ஆராய்ந்து வல்லராக முயல்வார் இக் காலத்துப் பலருளர். அவ்வாராய்ச்சி கருவியாகப் பொருளாராய்ந்து உறுதி தலைக்கூட முயல்வார் அரியர்.”

மேற்காட்டிய கூற்றுக்கள் மொழியினைத் தனியாக ஆய்வு செய்யும் ஒரு குழாத்தினர் தமிழ்நாட்டிலே இருந்து வந்துள்ளனர் என எமக்கு உணர்த்துகின்றன. அக்குழாத்தினரின் கருத்தினை உள்வாங்கியவராகவே ஆறுமுகநாவலருந் திகழ்ந்தார். அவருடைய இலக்கணச் சுருக்க வாக்கியங்களில் வரும்,

“இலக்கணநூலாவது... எழுத்ததிகாரம், சொல்லதிகாரம், தொடர்மொழியதிகாரம் என முன்றதிகாரங்களாக வகுக்கப்படும்.”

என்னும் பகுதி இதனை நன்கு தெளிவுறுத்துகின்றது. மொழியினைத் தனியாக ஆராயும் இக்கால மொழியியல் துறையின் போக்கிற்கேற்ப அவருடைய கூற்றும் அமைந்துள்ளதெனலாம்.

இனி, நாவலர் எவ்வாறு நவீன மொழியியற் கோட்பாடுகளுக்கு முரணாகின்றார் என்பதை நோக்குவோம். “இலக்கண நூலாவது, உயர்ந்தோர் வழக்கத்தினையும் அறிந்து விதிப்படி எழுதுவதற்கும் பேசுவதற்குங் கருவியாகிய நூலாம்” என்னும் அவருடைய கூற்று நவீன மொழியியற் கோட்பாடுகளுக்கு முரணாயமைகின்றது. முதலில், **இலக்கணமென்பது மொழியின் விவரணமேயொழிய விதிமுறையல்ல** வென்னும் இக்கால மொழியியற் கோட்பாட்டினை எடுத்துநோக்குவோம். தமிழிலக்கண- காரர் விதிமுறை இலக்கணத்தினையே வலியுறுத்தி வந்துள்ளனர். இலக்கியங் கண்டதற் கிலக்கணங் கூறும் மரபும், அம்மரபின் விளைவாகப் பண்டைய இலக்கிய மொழி தூய்மையானது அது பேணப்படவேண்டியது என்னும் நோக்கமுமே தமிழில் விதிமுறை இலக்கண மரபுக்கு வித்திட்டன. தொல்காப்பியரின் பொருளதிகாரத்து மரபியலிலே,

“மரபுநிலை திரிதல் செய்யுட் கில்லை
மரபுவழிப் பட்ட சொல்லி னான”

“மரபுநிலை திரியிற் பிறிதுபிறி தாகும்”

“வழக்கெனப் படுவ துயர்ந்தோர் மேற்றே
நிகழ்ச்சி யவர்கட் டாக லான”

“மரபுநிலை திரியா மாட்சிய வாகி
யுரைபடு நூறா மிருவகை யியல
முதலும் வழியுமென நுதலிய நெறியின”

என்று கூறியுள்ள சில சூத்திரங்கள் தமிழிலே விதிமுறை இலக்கண மரபுக்கு வழிகோலின எனக் கூறலாம். தொல்காப்பிய உரைகாரர் விதிமுறை இலக்கணத்துக்கு மேலும் வழிகோலினர்.

“இயற்சொற் றிரிசொற் றிசைச்சொல் வடசொல்லென் றனைத்தே செய்யு ளீட்டச் சொல்லே”¹⁰

என்று தொல்காப்பியர் கூறுவது, அவர் காலத்துச் செய்யுட்களிலே இடம் பெற்ற சொற்கள் பற்றிய விவரணமாக அமையலாம். ஆனால் அச்சூத்திரத்துக்கு உரை எழுதிய, கி. பி. 13 ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த சேனாவரையர்,

“இயற்சொல்லானுஞ் செய்யுட் சொல்லாகிய திரிசொல்லானுமே யன்றித் திசைச் சொல்லும் வட சொல்லும் இடைவிராய்ச் சான்றோர் செய்யுள் செய்யுமாறு கண்டு ஏனைப்பாடைச் சொல்லுஞ் செய்யுட்குரியன வோவென் றையுற்றார்க்கு இந்நான்கு சொல்லுமே செய்யுட்குரியன பிற பாடைச்சொல் உரிய வல்லவென்று வரையறுத்தவாறு.”

என்று கூறுவது விதிமுறை வாய்பாடாக அமைகின்றது. இத்தகைய மரபின் வளர்ச்சி நிலையினையே நாம் ஆறுமுகநாவலரிலே தரிசிக்கின்றோம். “விதிப்படி எழுதுதற்கும் பேசுதற்கும்” இலக்கணம் கருவியாக அமைகின்றது என அவர் நேரடியாகவே விதிமுறை இலக்கணம் வகுக்கின்றார்.

“விதிப்படி” என நாவலர் கூறியவுடனே அதற்குரிய உரைகல் யாது என்னும் வினா தவிர்க்கமுடியாதபடி மனத்திலே எழக்கூடிய தொன்றாகும். அதற்குரிய உரை கற்களாக உயர்ந்தோர் வழக்கினையும் செய்யுள் வழக்கினையும் நாவலர் குறிப்பிட்டுள்ளார். இவ்விரு வழக்கினையும் அடிப்படையாகக் கொண்டே இலக்கணம் அமையவேண்டுமென்பது இவருடைய கருத்தாகும். இக்கருத்து இக்கால மொழியியலின் இன்னொரு கோட்பாட்டுடன் முரண்படுகின்றது. கருத்துத் தொடர்புக்கேற்ற சாதனமாக மொழி அமைவதற்கு அதன் பேச்சு வடிவமும் எழுத்து வடிவமும் இரு மூலங்களாக அமைகின்றன. இவ்விரு மூலங்களுட் பேச்சு வடிவுக்கே இக்கால மொழியியலாளர் முக்கியத்துவங் கொடுக்கின்றனர்.¹¹ ஆனால், நாவலர் உட்பட எமது தமிழ் இலக்கணகாரர் பலரும் எழுத்து வடிவுக்கே முக்கியத்துவங் கொடுத்துள்ளனர். இலக்கியங் கண்டதற்கிலக்கணம் இயம்பும் மரபின் விளைவே எழுத்து வடிவுக்கு முக்கியத்துவங் கொடுப்பதற்குக் காரணமாயிற்று. இந் நிலை மேலைத்தேய இலக்கணங்களிலும் காணப்பட்டது பற்றி மொழியியலறிஞர் லயன்ஸ் பின்வருமாறு குறிப்பிடுவர்:

“Admiration for the great literary works of the past encouraged the belief that the language in which they were written was itself inherently ‘purer’, more ‘correct’ than the current colloquial speech of Alexandria and the other Hellenistic centres. The grammars produced by Hellenistic Scholars came therefore to have a double purpose: they combined the aim of establishing and explaining the language of the classical authors with the desires to preserve Greek from corruption by the ignorant and the unlettered. This approach to the study of language fostered by Alexandrian classicism involved two fatal misconceptions. The first concerns the relation between written and spoken language; the second has to do with the manner in which languages develop.”¹²

இவ்வாறு மேலைத்தேயத்திலும் பழைய செய்யுள் வழக்கைப் பேணும் முயற்சியினாலே எழுத்து வழக்கு முதன்மை பெற்றதை அறிகிறோம். பேச்சு மொழியே முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததென நவீன மொழியியலாளர் கூறியபோதும், எழுத்து மொழிக்குள் சில நற்பண்புகள் உண்டென்பதை அவர் மறுத்திலர்.¹³

மொழியறிவினை 'எழுத்து' எனவும், இலக்கண நூல்களை 'எழுத்து நூல்' எனவுங் குறிப்பிடும் வழக்கம் தமிழிலேயுண்டு.¹⁴ இலக்கணம் என்னுஞ் சொல் எழுதப்பட்ட இலக்கிய மொழியின் திறனை அறிவதைக் குறிப்பதன்றி, பேச்சு வழக்கிலுள்ளவற்றை அறியும் திறனுக்குரியதல்ல என்பதனைத் தொல்காப்பியரே ஏற்றுக்கொண்டுள்ளார்:

“ஒருவரைக் கூறும் பன்மைக் கிளவியு
மொன்றனைக் கூறும் பன்மைக் கிளவியும்
வழக்கி னாகிய வுயர்சொற் கிளவி
இலக்கண மருங்கிற் சொல்லா றல்ல.”¹⁵

என்னுஞ் சூத்திரம் அதற்குச் சான்று பகருகின்றது. இன்னும் நேமிநாத ஆசிரியர்.

“புல்லா எழுத்தின் கிளவிப்பொருள் படினும்
இல்லா விலக்கணத் தென்றொழிக...”¹⁶

என்று கூறியிருப்பதும் மேற்போந்த கருத்துக்கு மேலுமொரு சான்றாகின்றது. இவ்வாறு எழுத்துமொழி ஆய்வே இலக்கணம் என்னும் மரபு தமிழ் இலக்கணக்காரருடைய கோட்பாடாக அமைந்த காரணத்தினாலே, பேச்சு மொழியின் இலக்கணத்தை எவரும் எழுத முற்பட்டாரில்லை. அத்துடன் சாதாரண மக்களுடைய பேச்சுமொழி இழித்துரைக்கவும் பட்டது. உதாரணமாக, “வழக்கெனப் படுவது உயர்ந்தோர் மேற்றே” என்னுஞ் சூத்திரத்தை மனத்திலே கொண்டு பேராசிரியர்,

“வழுவில் வழக்கமென்பார் உளராயின் இக்காலத்துள்ளும் ஒரு சாரார்க்கல்லது அவர் சான்றோரெனப்படாரென்பதூஉம், இங்ஙனம் கட்டளை செய்யவே காலந்தோறும் வேறுபட வந்த அழிவழக்கும், இழிசனர் வழக்கும் முதலாயினவற்றுக்கெல்லாம் நூல் செய்யின் இலக்கணமெல்லாம் எல்லைப்படாது இறந்தோடுமென்பதூஉம், இறந்த காலத்து நூலெல்லாம் பிறந்த வழக்குப் பற்றிக் குன்றக்கூறல் என்னுங் குற்றந் தங்குமென்பதூஉம்.....”¹⁷

என்று கூறுமிடத்து உயர்ந்தோர் வழக்கன்றி, ஏனையோர் வழக்கு “அழிவழக்கு” என்றும் “இழிசனர் வழக்கு” என்றுங் குறிப்பிட்டுள்ளமையை இங்கு சுட்டிக்காட்டலாம். பேச்சு மொழியினைப் பேராசிரியர் இவ்வாறு இழிவுபடுத்திக் கூறுதற்குரிய காரணம், எழுத்து வழக்குக்கும் உயர்ந்தோருடைய (யார் இவ்வுயர்வுதோர் என்பதும் எங்கும் தெளிவுபடுத்தப்படவில்லை) பேச்சுவழக்குக்கும் முதன்மை கொடுக்கப்பட்டதேயாகும். எமது இலக்கணகாரர் பேச்சுமொழிக்கு இலக்கண நூல் எழுதவில்லையென்று இங்கு குறைகூறவில்லை. அதனை எழுதப்புகின் வருமிடர்கள் பற்றிப் பேராசிரியர் மேலே பொருத்தமாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார். ஆனால், பிறந்து மொழி பயின்று எழுதப்பழகுதற்கு முன்னரே நாம் பேசப் பழகி விடுகின்றோம் என்பதையும் பேச்சுமொழி இழிசனர் வழக்கு ஆகாதென்பதையும் பெராசிரியர் உணராதுபோனதற்கு தமிழிலே வேருன்றிவிட்ட எழுத்து

வழக்கிலக்கண மரபே காரணமாகும். குழந்தை என்றால் “உயர் குழந்தை” என்றோ “இழிசனர் குழந்தை” என்றோ கருதாது. “குழலினிது யாழினிது என்பர் தம்மக்கள் மழலைச்சொற் கேளாதவர்” என்று வள்ளுவர் கூறியுள்ளார். குழந்தையின் பேச்சும் “இழிசனர் வழக்கு” ஆகுமோ தெரியவில்லை. இத்தகைய ஒரு மரபினை மீறமுடியாதநிலை நாவலருக்குமிருந்த காரணத்தினாலேதான் இலக்கணமென்பது செய்யுள் வழக்கையும் உயர்ந்தோர் வழக்கையும் கொண்டமைவதாகக் கூறினார்.

இவ்வாறு பல இடங்களிலே மரபு வழிப்பட்ட இலக்கணச் சிந்தனைகளைக் கொண்டுள்ள நாவலரின் இலக்கணச் சுருக்கத்தினை ஊன்றிப் படிக்கும் மொழியியலாளர் எவருமே சிற்சில இடங்களிலே அவருடைய நுண்ணாய்வுப் போக்கினைத் தரிசிக்கத் தவறமாட்டார் என நம்பலாம். ஓரளவு தொல்காப்பியர், நன்னூலார் கூறிய இலக்கணங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு, அவற்றைச் சுருங்கிய முறையிலே கூற முற்படுமிடத்துக் காலத்துக்கொவ்வாத சில பழைய இலக்கண விபரங்களை அவர் நீக்கிவிடுதலை நாம் அவதானிக்க முடிகின்றது. தொல்காப்பியர் எழுத்ததிகாரத்திலே அமைத்த பிறப்பியல் என்னும் பகுதியினை நன்னூலார் தன்னுடைய இலக்கண நூலிலே அப்படியே திரும்பக் கூறியுள்ளார். நாவலருடைய இலக்கணச் சுருக்கத்திலே பிறப்பியல் என்னும் பகுதி அமைக்கப்படவில்லை. அவர் அவ்வாறு அப்பகுதியினை நீக்கியதற்கு மொழியியலடிப்படையிலே காரணம் கூறலாம்போற் றோன்றுகின்றது. எழுத்ததிகாரம் என்னும் பகுதியிலே ஒலியதிகாரத்துக்குரிய பிறப்பியற் சூத்திரங்களைக் குறிப்பிடுதல் பொருத்தமோவென நாவலர் எண்ணியிருக்கலாம். மேலும், நாவலர் ஆங்கில மொழியினைத் துறைபோகக் கற்றவர். அதனால், ஆங்கில மொழியிலே /a/ என்னும் ஒலி cut என்னுஞ் சொல்லிலே [ʌ] என்ற ஒலியாகவும் cat என்னுஞ் சொல்லிலே [a] என்னும் ஒலியாகவும் car என்னுஞ் சொல்லிலே [a] என்னும் ஒலியாகவும் ஒலி வேறுபாடு கொள்ளுதலை அவர் நன்கறிந்திருப்பர். அதேபோன்று தமிழிலே /k/ என்னும் எழுத்து கண் என்னுஞ் சொல்லிலே [k] ஒலியாகவும் மகன் என்னுஞ் சொல்லிலே [h] ஒலியாகவும் தங்கம் என்னுஞ் சொல்லிலே [ɟ] ஒலியாகவும் ஒலிப்பதை நோக்குமிடத்து தொல்காப்பியரோ நன்னூலாரோ கூறிய பிறப்பியற் சூத்திரங்கள் அத்தகைய ஒலி நுட்பங்களை நுணுக்கமாக எடுத்துக் கூறுவனவல்ல என உணர்ந்து அவற்றைக் குறியாது அவர் நீக்கியிருக்க வேண்டுமெனக் காரணங் கூறலாம்.

தொல்காப்பியர் சொற்களைப் பெயர், வினை, இடை, உரி என நான்காகப் பாகுபாடு செய்ததோடு,

“இயற்சொற் றிரிசொற் றிசைச்சொல் வடசொல்லென் றனைத்தே செய்யு ளீட்டச் சொல்லே”.

என்று வேறொரு வகையான பாகுபாட்டினையுஞ் செய்துள்ளார். தொல்காப்பியருக்குப் பின்வந்த நேமிநாதர், நன்னூலார் ஆகியோர் தொல்காப்பியர் மேற்கொண்ட அவ்விரு சொற்பாகுபாட்டினையும் உறழக் கூறியுள்ளனர்.¹⁸ ஆனால், நாவலரோ தொல்காப்பியர் கூறிய பெயர், வினை, இடை, உரி என்ற பாகுபாட்டினை மாத்திரங் கூறிவிட்டு, இரண்டாவது வகையான பாகுபாட்டினை அறவே நீக்கியுள்ளார். நாவலர் அவ்வாறு அப் பாகுபாட்டினை நீக்கியமையை நவீன மொழியியற் போக்கினடிப்படையிலே நியாயப்படுத்தலாம். பெயர், வினை, இடை, உரி என்ற சொற்பாகுபாடு இலக்கண அடிப்படையிலான பாகுபாடாகும். உலகிலுள்ள மொழிகள் பலவற்றிலும் இத்தகைய பாகுபாடு மேற்கொள்ளப்பட்டிருப்பதை நாம் அவதானிக்கலாம்.¹⁹ ஆனால், இயற்சொல், திரிசொல், திசைச் சொல், வடசொல் என்னும் பாகுபாடு சொற்பத அடிப்படையிலேயே மேற்கொள்ளப்பட்ட தொன்றாகும்.

எழுத்துக்கள் (அல்லது ஒலிகள்) சேர்ந்து சொற்களாவதும், அச்சொற்கள் தொடர்ந்து சொற்றொடராவதும் ஆகிய இலக்கணப் போக்குக்கு சொற்பத அடிப்படையிலான பாகுபாட்டிலே எவ்வித பயனுமில்லை என்பதை நாவலர் உணர்ந்திருக்க வேண்டும். அத்துடன் அத்தகைய பாகுபாடு இக்காலத்துத் தமிழ்மொழி இயல்புக்குப் பொருத்தமற்ற தொன்றெனவும் அவர் எண்ணியிருக்கலாம். தமிழ்ச் சொற் கோவையிலே தமிழ்மொழிக்கேயுரிய சொற்களை இயற்சொல், திரிசொல் என்று பாகுபடுத்திய தொல்காப்பியர், தமிழ்மொழியல்லாத சொற்களை 'திசைச்சொல்' என்றும் 'வடசொல்' என்றும் இனங்கண்டுள்ளார். தமது பிரதேசத்தின் எல்லைகளிலே சில மொழிகள் பேசப்படுவதையும், அவை ஓரளவு தமிழ்ச்சாயல் கொண்டிருப்பதையும் தொல்காப்பியர் உணர்ந்திருக்க வேண்டும். இவை தமிழோடு நெருங்கிய தொடர்புடைய கன்னடம், தெலுங்கு போன்ற திராவிட மொழிகளாயிருந்திருக்கலாம். தமிழின் சகோதரமொழிச் சொற்கள் வழக்கிலுஞ் செய்யுளிலும் கையாளப்படுவதைக் கண்ணுற்ற தொல்காப்பியர் அவற்றை முற்றாகப் புறப் புறத் தன்மையுடைய வேற்றுமொழிச் சொற்களாக எண்ணாது, திசைச்சொல் என்னும் தனியொரு பாகுபாட்டுக்குள் அடக்கினார். "தொல்காப்பியம், சங்க இலக்கியம் போன்ற நூல்கள் தோன்றுங் காலத்திலே கன்னடம் தமிழ்மொழி நிலத்துப் பேச்சுமொழியாக இருந்தது." என்று கமில்ஸ் வெலபில் கூறுவதும்²⁰ இங்கு மனங்கொள்ளத்தக்கதாகும். இவ்வாறு தமிழ்மொழி நிலத்திலிருந்து வந்த திராவிட மொழிச் சொற்களை திசைச் சொல்லென்றும் பிறமொழியாகிய ஆரிய மொழியிலிருந்து வந்த சொற்களை 'வட சொல்' என்றும் தொல்காப்பியர் பாகுபாடு செய்துள்ளார். ஆனால், நாவலருடைய காலத்திலேயே கன்னடம், தெலுங்கு, மலையாளம், சமஸ்கிருதம் எல்லாமே பிறமொழிகள் எனக் கொள்ளப்பட்டன. இவற்றைவிடப் போத்துக்கேய, டச்சு, ஆங்கில மொழிச் சொற்களும் பிறமொழிச் சொற்களாகத் தமிழிலே கலந்தன. ஆகவே திசைச்சொல், வடசொல் என்னும் பாகுபாடு இக்காலகட்டத்திலே பொருத்தமற்றதென நாவலர் உணர்ந்திருக்க வேண்டும். அதனால் தன்னுடைய இலக்கண நூலிலும் இயற்சொல், திரிசொல், திசைச்சொல், வடசொல் என்னும் பாகுபாட்டினை முற்றாக நீக்கிவிட்டார்.

தொகுத்து நோக்குமிடத்து, **இலக்கணச் சுருக்கம்** என்னும் நூலினை நாவலர் எழுதியபோது தனக்கு முன்னெழுந்த தமிழ் இலக்கணங்களை அப்படியே சுருக்கமாகக் கூறும் நோக்குடையவராக இருக்கவில்லை என்பது உண்மை. அவ்விலக்கணங்களை நுண்ணாய்வு அடிப்படையிலே நோக்கியே தன் பணியிலீடுபட்டார். அதனால் அவருடைய இலக்கண அமைப்பிற் சில பண்புகளை இக்கால மொழியியற் கோட்பாடுகள் சிலவற்றின் மூலம் நியாயப்படுத்தக் கூடியதாயமைந்தன. ஆனால், பெருமளவிலே அவர் மரபுவழி இலக்கணக் கோட்பாடுகளைப் பொன்னேபோற் போற்றியுமுள்ளார்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. **தொல்காப்பியம்:** எழுத்ததிகாரம், பனம்பாரனாரின் பாயிரம்:

“வட வேங்கடந் தென்குமரி யாயிடைத்
தமிழ்கூறு நல்லுலகத்து
வழக்குஞ் செய்யுளு மாயிரு முதலி
னெழுத்துஞ் சொல்லும் பொருளு நாடிச்
செந்தமி றியற்கை சிவணிய நிலத்தொடு
முந்துநூல் கண்டு முறைப்பட வெண்ணிப்
புலந்தொகுத் தோனே போக்கறு பனுவ(ல்)...”

2. **கிறையனாரகப் பொருள்,** பக்கம் 7

3. Robins, R.H., “The structure of language” in *Linguistics at Large*.

4. சபாபதி நாவலர், திராவிடப் பிரகாசகை, பக்கம் 75
5. மேற்படி, பக்கம் 75-76
6. தொல்காப்பியம்: பொருளதிகாரம், மரபியல் சூ. 643
7. மேற்படி, சூ. 646
8. மேற்படி, சூ. 647
9. மேற்படி, சூ. 648
10. தொல்காப்பியம்: சொல்லதிகாரம், சூ. 397
11. பேச்சுமொழியின் முக்கியத்துவத்தினைப் பற்றிய விளக்கத்துக்கு, பார்க்க: சண்முகதாஸ், அ., “ஆக்க இலக்கியமும் மொழியியலும்,” ஆக்க இலக்கியமும் அறிவியலும், பக். 54
12. Lyons.J., *Introduction to Theoretical Linguistics*, p. 9
13. எழுத்து மொழியின் நற்பண்புகள் பற்றிய விளக்கத்துக்கு, பார்க்க: சண்முகதாஸ், அ., நமது மொழியின் இயல்புகள். பக். 5-6.
14. நாராயணசாமி, பண்டித சித., “மயக்கம்”, தமிழ்பொழில், துணர் 40: மலர் 10.
15. தொல்காப்பியம்: சொல்லதிகாரம், சூ. 27
16. நேமிநாதம், சூ. 75
17. தொல்காப்பியம்: பொருளதிகாரம், பேராசிரியர் உரை, சூ. 687
18. நேமிநாதம், சூ. 54:
“பொயர்ச்சொல் வினைச்சொல் இடைச்சொல் உரிச்சொல்
இயற்சொல்முத னான்கும் எய்தும் பெயர்ச்சொல்
உயர்திணைப்பேர் அ.றிணைப்பேர் ஒண்விரவிற்
றியலும் எனவுரைப்பர் ஈங்கு,”
19. அரிஸ்டோட்டில் கிரேக்க மொழியியல் Omona, Rhema, Syudensmoi, arthra என்னும் நான்கு இலக்கணக் கூறுகளைக் கூறியுள்ளார். அவற்றுள் Onama என்பது வினையையும், Syndesmol என்பது இடைச் சொற்களையும், Arthra என்பது மூவிடப்பெயர்களையுங் குறிக்கும். மேலும் விபரங்களுக்குப் பார்க்க: Sandys, J.E. *A Short History of classical scholarship*.
20. பார்க்க: Zvelebil, K., “From Proto South Dravidian to Old Tamil and Malayalam”, p. 72.

உசாத்துணைகள்

ஆறுமுகநாவலர், இலக்கணச் சுருக்கம், வித்தியாநுபாலன அச்சகம், சென்னை, 1957 (23 ஆம் பதிப்பு)

கிறையனாரகப்பொருள், சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம், சென்னை, 1958
சண்முகதாஸ், அ., நமது மொழியின் இயல்புகள், பாவலர் துரையப்பாப்பிள்ளை
நினைவு விரிவுரை, மகாஜனக் கல்லூரி, தெல்லிப்பளை, 1976

“ஆக்க இலக்கியமும் மொழியியலும்,” ஆக்க இலக்கியமும்
அறிவியலும் (பதிப்பாசிரியர்: சண்முகதாஸ், அ.). தமிழ்த்துறை
வெளியீடு-1, இலங்கைப் பல்கலைக்கழகம், யாழ்ப்பாண வளாகம்,
1977.

சபாபதி நாவலர், திராவிடப் பிரகாசகை, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக் கழகம்
சென்னை. 1960.

தொல்காப்பியம்: எழுத்திகாரம் கணேசையர் பதிப்பு, ...

நன்னூல்: காண்டிகை உரை, ஆறுமுகநாவலர், வி. அச்சகம், சென்னை, 1900 (24 ஆம் பதிப்பு)

நாராயணசாமி, பண்டித சித., “மயக்கம்”, தமிழ்ப்பொழில், துணர் 40, மலர் 10.

Lyons, J., *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge, 1958.

Robins, R.H., “The structure of Language”, In Minnis (Ed.), *Linguistics at Large*.

Sandys, J.E., *A Short History of Classical Scholarship*, Cambridge, 1915.

Zvelebil, K., “From Proto-South Dravidian to Old Tamil and Malayalam”, *Proceedings of the Second International Conference Seminar of Tamil studies*, Madras. 1971. pp. 54-70.

சுவாமி ஞானப்பிரகாசரும் மொழியாய்வும்

1. முன்னுரை

ஈழ நாட்டிலே, தனிப்பட்ட முறையில் தமிழின் பல்வேறு துறைகளிலே ஈடுபட்டு, ஆய்வுகள் பல மேற்கொண்டு, அத்துறைகள் வளரத் தொண்டாற்றியவர்களென இருவரைக் குறிப்பிடலாம். ஒருவர் மட்டக்களப்பு எமக்களித்த முத்தமிழ் வித்தகர் சுவாமி விபுலானந்தர்; மற்றவர் யாழ்ப்பாணத்து நல்லூர் பெற்றெடுத்த பன்மொழிப்புல்வர் தவத்திரு சுவாமி ஞானப்பிரகாசர். சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் மானிடவியல், தர்க்கம் ஆகிய துறைகளிலே ஈடுபட்டார். அவருடைய ஈடுபாட்டினை எடுத்துக் காட்டுவனவாக் அத்துறைகளிலே அவர் எழுதிய நூல்கள், கட்டுரைகள், பிரசுரங்கள் ஆகியன விளங்குகின்றன. தான் கொண்ட கொள்கையை எத்தனை ஆதாரங்களால் நிறுவ முடியுமோ அத்தனை ஆதாரங்களையும் தன் ஆய்விலே முன்னிறுத்தி வைக்கும் பண்பினை முனிவரின் எழுத்துக்கள் எல்லாவற்றிலும் காணக்கூடியதாயுள்ளது. அவர் ஈடுபட்ட துறைகளுள் மொழியியல் துறையே இவ்வாய்வுக் கட்டுரையின் நோக்குக்கு எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டுள்ளது.

ஈழத்துத் தமிழ் மாணவர்களுக்கு மொழியியல் என்னும் நவீன அறிவியல் துறையை எடுத்துக்காட்டி, அதிற் பல ஆய்வுக்கட்டுரைகளை எழுதி விளக்கி புகழ்பெற்றார் காலஞ்சென்ற பேராசிரியர் க.கணபதிப்பிள்ளை அவர்கள். அப்பேராசானுக்கு முன்னோடியாகவும், ஈழத்திலே மொழியியல் ஆய்வுக்குக் கால்கோள் விழா நடத்தியவராகவும் திகழ்கிறார் அருட்திரு சுவாமி ஞானப்பிரகாசர். சுவாமி இதனைத் தன்னுடைய வாயாலேயே எடுத்துக் கூறியுள்ளார்.

‘மொழிநூல் வேறு, இலக்கணநூல் வேறு. முன்னையது தனிச் சொற்களின் இயல்பையும், அவை தம்முள் அடையும் மாற்றங்களையும் கூறும். பின்னையது சொற்கள் ஒன்றோடொன்று கூடும்போது முன்னில் இறுதி நிலைகளிற் கொள்ளும் விகாரங்களை எடுத்தோதும். தமிழில் தொல்காப்பியம் முதலாய் பல இலக்கண நூல்கள் எழுந்துள்ளன. மொழி நூல்களோ சமீபகாலத்தில் மட்டும் வெளிப்படத் தொடங்கின ஆகும். மாகநல் கார்த்திகேய முதலியார் இயற்றிய ‘மொழிநூல்’ (1913) இந்தநிலையில் முதற் செய்த பிரயத்தனமாய் மேலும் பல திருத்தங்களுக்கு இடனாய்க் கிடக்கின்றது. டாக்டர் பி.எஸ்.சுப்பிரமணிய சாஸ்திரியார் சென்ற வருஷம் வெளியிட்ட தமிழ்மொழி நூல்’ உண்மையில் இலக்கண ஆராய்ச்சிநூலே அன்றி மொழிநூல் ஆகாது. எனது ‘தமிழ் அமைப்புற்ற வரலாறு’ (1927) ‘தமிழ் சொற்பிறப்பு ஆராய்ச்சி’ (1932) எனும் இரண்டும் யதார்த்தமான மொழி நூலினுக்குரிய அத்திவாரங்களை இட்டன எனச் சொல்லலாம்.”

சுவாமியவர்கள் ஈழநாட்டு மொழியியல் ஆய்வுக்கு மர்த்திரமன்றி, தமிழ்மொழியிலேயே மொழியியல் பற்றி எழுதும் வரலாற்றுக்கு முன்னோடி என்பதை நாம் ஏற்றுக்கொண்டோமெனினும், அவர் மொழி நூல் இலக்கண நூல் இரண்டுக்குமிடையே காணப்படும் வேறுபாடு என்ன என்று கூறியது தற்கால மொழியியற் கோட்பாடுகளுக்கு ஏற்றதல்ல என்பது இங்கு குறிப்பிடுதல் வேண்டும். அப்படியாயின், மொழி நூலுக்கும் இலக்கண நூலுக்குமிடையேயுள்ள வேறுபாடு யாது?

நாம் ஒரு நாளில் எமது பேச்சிலே எத்தனையோ வாக்கியங்களை உண்டாக்குகின்றோம். எம்முடைய வாழ்நாளிலே நாம் உண்டாக்கும் வாக்கியங்களோ கணக்கற்றன. எண்ண முடியாத இவ்வாக்கியங்களை உண்டாக்க எமக்குச் சில எண்ணக்கூடிய மொழிவிதிகள் உதவுகின்றன.¹ இவ்விதிகளை நாம் உள்ளார்த்தமாக அறிந்துள்ளோம்.

அதனால் ஒவ்வொரு தடவையும் நாம் பேசும்போது இவ்விதிகளை நினைத்துக் கொண்டுதான் பேசுகிறோம் என்பதல்ல. தமிழ்மொழி பற்றிய விதிகளை தமிழராகிய நாம் எம் உள்ளுணர்வால் உணர்ந்திருக்கின்றோம். பிற மொழியாளர் ஒருவர் பிழையாக ஒரு தமிழ் வாக்கியத்தைக் கூறியவுடன், தமிழ் இலக்கணத்தை வரன்முறையாகக் கற்காத எந்தத் தமிழனும் அவ்வாக்கியப் பிழையை உணர்ந்துவிடுகின்றான். இதனைத்தான் மொழிபற்றிய உள்ளுணர்வு என்கிறோம். ஆகவே இலக்கணம் என்பது மொழிக்கு அடிப்படையான வாக்கியங்களையும் அவ்வாக்கியங்களிலே இடம் பெறும் உறுப்புக்களையும் பற்றிய விதிகளை வகுத்துக் கூறுவதாகும். ஆனால் மொழியியலோ அவ்விதிகளைப் பற்றியும், மொழி பேசுவோரின் உள்ளுணர்வு பற்றியும் பொதுவானவையும், மொழிக்குமொழி சிறப்பானவையுமான கோட்பாடுகளை வகுத்துக் கூறுவதாக அமைகின்றது.

மொழி நூலுக்கும் இலக்கண நூலுக்குமுள்ள வேறுபாடு பற்றிய சுவாமியின் விளக்கம் எப்படி அமையினும் அவர் குறிப்பிட்ட இந்நூல்களும் தமிழர் ஒருவராலே முதன்முதல் தமிழில் எழுதப்பட்ட மொழி நூல்கள் என்பதில் எந்தவித ஐயமுமில்லை. இவ்விரு நூல்களைவிட அவர் இத்துறையில் எழுதிய ஏனையவற்றையும் இச்சந்தர்ப்பத்தில் நிரைப்படுத்திக் காட்டுதல் பொருத்தமாக அமையும் என எண்ணுகிறேன். அவருடைய நூல்களாவன:

1. தமிழ் அமைப்புற்ற வரலாறு சுன்னாகம், இலங்கை. 1927.
2. தமிழ் சொற்பிறப்பாராய்ச்சி, St. Joseph's Catholic Press, Jaffna. 1932.
3. தமிழ்மொழி ஒப்பியல் அகராதி (6 பாகம்) திருமகள் அழுத்தகம், சுன்னாகம்.. 1938.
4. தமிழ்மொழி ஆராய்ச்சி, கட்டுரைத் தொகுப்பு-1 ஞானப்பிரகாசர் ஆச்சிரமம், திருநெல்வேலி, யாழ்ப்பாணம்.
5. An English-Tamil Dictionary (கையெழுத்துப்பிரதி)

அவருடைய ஆய்வுக் கட்டுரைகளாவன:

1. "The Origin of Language: A New Theory" Madras Christian College Magazine Oct. 1929.
2. "The Proposed Comparative Tamil Lexicon" The Jaffna Catholic Guardian. 1929. PP. 1-34.
3. "Radical Relationship between the Dravidian and Indo-European Languages" New Review Nov 1936.
4. "Some Laws of Dravidian Etymology" The Anthropos Vol. xi, pp. 129-54
5. "The Dravidian Element in Sinhalese" The Anthropos Vol. xxxii 1937, pp. 55 1-70.
6. "Root Words of the Dravidian Group of Languages"
7. "Pedigree of Words". Pamphlet.
8. "Sumerian and Tamil" Pamphlet.
9. "Origin of the Tamil Language"
10. "Linguistic Evidence for the Common Origin of the Dravidians and Indo Europeans" Tamil Culture Vol. ii: 1 Jan. 1953. pp. 88-112.
11. "Dravidian and Indo-European Languages" New Review. 1936.

2. தொடர்புக் கோட்பாடு

2.1. திராவிட மொழிகளும், இந்தோ-ஐரோப்பிய மொழிகளும் இரு வேறுபட்ட குடும்பங்களென அறிஞர் பலர் நிறுவியவிடத்து, அவ்விரு குடும்ப மொழிகளுக்கும் அடிப்படையாயமைந்த ஆதிச் சொற்கள் ஒரு வகுப்பினவே என்பது சுவாமி ஞானப்பிரகாசருடைய கொள்கையாகும். ஒப்பீட்டு மொழியியல் ஆய்வின் மூலம் இக்கொள்கையினை நிறுவப் பல கட்டுரைகளைச் சுவாமியவர்கள் எழுதியுள்ளார். இவருடைய ஆராய்ச்சியினை விளங்கிக் கொள்வதற்கு ஒப்பீட்டு மொழியியல் ஆய்வுபற்றிய வரலாற்றினை மேலெழுந்தவாரியாக அறிந்துகொள்ளுதல் பயனுடையதாகும்.

பொதுவாக கூறுமிடத்து மொழிகளுக்கிடையே காணப்படும் 'ஒத்த பண்புகள்' இரு வகையின: சொற்களுக்கிடையே காணப்படும் ஒத்த பண்புகள், இலக்கண அமைப்புக்களிடையே காணப்படும் ஒத்த பண்புகள். தமிழையும் மலையாளத்தையும் ஒப்பிட்டு நோக்குவோமெனில், இரு மொழிகளிலும் பொதுவான பல சொற்கள் இருப்பதை நாம் அறியலாம். ஆனால் தமிழுக்கும் இந்திக்குமிடையே மிகச் சொற்பமான் பொதுச் சொற்கள் இருப்பதையும் தமிழுக்கும் ஜெர்மானிய மொழிக்குமிடையே எவ்விதப் பொதுச் சொற்களும் இல்லாமலிருப்பதைக் காணலாம். ஆகவே தமிழும் மலையாளமும் மிக நெருங்கிய தொடர்பு உடையன என்றும், தமிழும் இந்தியும் வெகு தூரத்துத் தொடர்பு உடையன என்றும்: தமிழும் ஜெர்மானிய மொழியும் தொடர்பில்லாதன என்றும் நாம் கூறுவோம். இரு மொழிகள் நெருங்கிய "தொடர்புற்றன" என்று கூறும்போது, அவ்விரு மொழிகளும் முன்னர் ஏதோவொரு மொழியிலிருந்து வளர்ந்துள்ளன என்று கூறுதற்கொப்பாகும். அதாவது இவையிரண்டும் ஒரு குடும்ப மொழிகள் என்று இன்னொரு வகையிலே கூறலாம். ஐரோப்பாவின் பெரும்பாலான மொழிகளும், ஆசியாவின் பல மொழிகளும் **இந்தோ-ஐரோப்பியக்** குடும்பத்தைச் சார்ந்தனவாயமைந்தன. இக்குடும்பத்திலேயே ஜெர்மனிக், ஸ்லாவனிக், ஹோமானஸ், இந்தோ-ஐரானியன், கெல்றிக் போன்ற பல கிளைக்குடும்பங்கள் உள்ளன. வேறு சில மொழிக் குடும்பங்களாவன: செமிற்றிக், திராவிடம், பிர்னோ-உக்கிரியன், சீனோ-திபேத்தியம், அல்ற்றாய்க் என்பனவாகும்.

இவ்வாறு மொழிகளுக்கிடையேயுள்ள தொடர்புகளைக் கண்டறிந்து, அவற்றைக் குடும்பங்களாக இனங்கண்டுகொள்ளும் ஆய்வு பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டு மொழியியலாளர் பலரால் மேற்கொள்ளப்பட்டது. இத்தகைய ஆய்வு **ஒப்பீட்டு மொழியியலாய்வு** என அழைக்கப்பட்டது.

மொழியை அறிவியலடிப்படையில் ஆராயும் தன்மை பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டிலேயே ஆரம்பித்தது. வரலாற்று நோக்கில் மொழியை அணுகும் முறை வலுப்பெறத் தொடங்கியது. இந்நோக்கு மொழிக்கு மாத்திரமன்றி, சட்டம், வழக்கங்கள், நம்பிக்கைகள், சமூக பொருளாதாரக் குழுக்கள் ஆகிய எல்லா மனிதாய் நிறுவனங்களுக்கும் பொருத்தமாயமைந்தது. இவை யாவும் தொடர்ந்து மாற்றத்துக்குள்ளாவன. ஆகவே அவற்றின் தன்மைகளை ஒரு குறிப்பிட்ட காலகட்டத்தில் சில கருத்து வயப்பட்ட கோட்பாடுகளுக்கமைய விளக்குவதைவிட, அவற்றின் வளர்ச்சிக் கட்டங்களையும் அவற்றிற்கான காரணிகளையும் விளக்குதலே பொருத்தமாகும். இவ்வரலாற்று நோக்குப் பல மொழிகளின் பண்புகளை ஆய்விடத்து அவற்றின் வளர்ச்சி நிலைகளையும் தொடர்பு நிலைகளையும் காணுதற்கு மொழியியலாளரை ஊக்கியது.

இச்சந்தர்ப்பத்தில், இந்தியாவுக்கு வந்த மேலை நாட்டாரிடையே சேர் வில்லியம் ஜோன்ஸ் போன்ற ஆராய்ச்சியாளரும் வந்து சேர்ந்தனர். இவ்விருவர்களுக்கு சமஸ்கிருத மொழி பெரு விருந்தளித்தது. அதற்கும் கிரேக்க லத்தீன் மொழிகளுக்குமிடையே ஒற்றுமைகள் பல இருப்பதைக் கண்டறிந்தனர். இவற்றையொட்டி மேற்கொண்ட ஆய்வுகளின் பலனே இந்தோஐரோப்பிய மொழிக் குடும்பத்தின் தோற்றமாகும். தொடர்புள்ள மொழிகள் முன்னைய

ஏதோவொரு மொழியின் உருவேறுபட்ட வடிவங்களாயமையினும், வரலாற்று நோக்கில் பின்னோக்கிப் பார்க்கும் போது அம்மொழிகளுக்கிடையே வேறுபாடுகள் குறைவாகவே காணப்படும் என்ற அடிப்படையில் ஆராயப்பெற்ற அறிஞர்கள், இரு மொழிகளிலே பல பொதுச் சொற்கள் இருப்பதால் மாத்திரம் அவை தொடர்புற்றன என்று கூறிவிட முடியாது என்றும், அம்மொழிகளின் இலக்கண அமைப்புக்களில் காணப்படும் ஒற்றுமைகளே அம்மொழிகள் தொடர்புற்றன என்பதைத் தெளிவாகக் காட்டும் என்றும் கூறினர். சொற்களிலே ஒற்றுமை காணப்படின், அச்சொற்கள் தொடர்புற்ற அவ்விரு மொழிகளின் அடிப்படைச் சொற்களா என்பதை நோக்கவேண்டும் என்றும் அவர்கள் வலியுறுத்தினர்.⁴ இம்முறையிலேயே மேலைத்தேய ஒப்பீட்டு மொழியாய்வு வளர்ச்சியுற்று வந்தது.

2.2 தமிழ் அடிச்சொற்களே ஆதிச்சொற்கள் என்றும், அவ்வடிச் சொற்களினின்றே ஆரியச்சொற்கள் பிறந்தன என்பது சுவாமி ஞானப்பிரகாசருடைய கொள்கையாகும். தன்கொள்கையினை நிலைநிறுத்தப் பல்வேறு வகையான உதாரணங்களை எடுத்துக்காட்டி விளக்கிச் செல்கின்றார். அவற்றுள் ஒன்றினை அவருடைய கூற்றுக்களின் மூலமே இங்கு காட்டுகிறேன்.

‘காற்றைக் குறித்தற்கு சமஸ்கிருதத்தில் வாத, வாயு எனுஞ் சொற்கள் உண்டு. இவ்வாதச் சொல்லே லத்தீனில் உவந்து-ஸ் (Vantus) எனவும், ஆங்கிலத்தில் உவின்ட் (Wind) எனவும், லித்துவேனியத்தில் உவெஜ-ஸ் (Wejes) எனவும், நிற்கும் என்பர் ஐரோப்பியமொழி நூலோர். இவ்வுருவங்களுக்கு அடி யாது எனத் தேடுங்கால் எனது தமிழ் ஊதையே என்று தோன்றும். ஊதை ஆதியில் ஊத என நின்றதென்பதற்கு மலையாளம் முதலிய பாகதங்களில் ஜகாரவீற்றுச் சொற்கள் அகரவீறாய் நிற்பது சான்று. இனி உகரம் ஆதிவகரம் எனும் இரு ஒலிகளும் இதற்குவித்து உயிர்ப்பு விடுவதினால் எழுகின்றமையால் ஒத்த பிறப்புடையன என்பது ஒலிநூல் முடிபு. தமிழில் உமூல் (திரும்பு) எனும் சொல் (வள) வளை என வந்தது போல், எமது ஊதைச் சொல் வடமொழியில் உ-வாத என்றாகிய பின் வாத என நின்றது. அப்பால் உ-வாத இடையில் அநுநாசிகம் வரப்பெற்று உவாந்த, உவேந்த, உவெந்து-ஸ் எனக் காற்றிற்கு லத்தீனியச் சொல்லாயிற்று. உவெந்த எனும் உருவந்தான் உவெஞ்ச, உவெஜ-ஸ் என லித்துவேனியமாயிற்று.’⁵

இவ்வாறு சுவாமியவர்கள் எடுத்துக்காட்டும் உதாரணத்தை அரண்செய்யும் வகையிலே சில மொழியியல்புகளைக் கோட்பாடுகளாக முதலில் அவர் கூறியுள்ளதையும் நாம் மனங்கொள்ள வேண்டும். அக்கோட்பாடுகளைப் பின்வருமாறு வரிசைப்படுத்தலாம்.

- (அ) தமிழ்மொழி ஆரம்பத்தில் அ,இ,உ,எ எனும் நான்கு இடச் சுட்டுக்களை⁶ முதன்மையாகக் கொண்ட அடிச்சொற்களையே கொண்டமைந்தது.
- (ஆ) இவ்வுயிர் முதற் சொற்களினின்றே மெய்முதற் சொற்கள் பிறந்தன. தாமும் எனுஞ் சொல் ‘ஆழ’த்தினின்று வந்ததென்றும், சால் ஆல் என்ற சொல்லின் திரிபு என்றும் உதாரணம் காட்டுவர்.
- (இ) தமிழ் உயிர் முதற்சொற்களே இந்தோ-ஐரோப்பிய மொழிச் சொற்கள் பிறப்பதற்கான அடிச் சொற்களாகும்.

2.3. இனி, சுவாமியினுடைய கொள்கை விளக்கத்தினை மதிப்பீடு செய்வோம். அவருடைய ஆய்விலே பல குறைபாடுகளை உடனடியாக எடுத்துக்கூற முடியுமெனினும் அதிலுள்ள சிறப்பினையே நான் இங்கு வலியுறுத்த விரும்புகிறேன். தமிழ் அடிச்சொற்களினின்று

சமஸ்கிருத, லத்தீன், லித்துவேனிய மொழிச்சொற்களைப் பெறுவிக்கும் முறையில், எனக்கு உடன்பாடு இல்லையெனினும், சுவாமியவர்கள் எடுத்துக் காட்டியுள்ள பல்வகைப்பட்ட உதாரணங்களினின்று ஓர் உண்மை மறக்கமுடியாதவாறு புலப்படுகின்றது. அதாவது, திராவிடம்-இந்தோ-ஐரோப்பிய மொழிகளில் சொற்களை மாத்திரம் எடுத்துக்கொண்டாலே, அவற்றுள் பல அடிப்படையான ஒற்றுமைகளை இனங்கண்டு கொள்ளக்கூடியதாயுள்ளது. இவ்வொற்றுமையை மாத்திரம் வைத்துக்கொண்டு, ஒரு குடும்ப மொழியிலிருந்துதான் மற்றக் குடும்பமொழி தோன்றியது என்று கூறிவிடமுடியாது. இதுபற்றிப் பின்னர் விளக்கப்படும், அதற்கிடையில் இவ்வொற்றுமைப் பண்பினை தொடர்ந்து விளக்கமாக ஆராய்வோம்.

மொழி ஆய்வில் இந்த நூற்றாண்டின் நடுக்கூற்றின் பின்னர் சில புரட்சிகரமான கருத்துக்கள் முன்வைக்கப்பட்டன. பேராசிரியர் நோம் சொம்ஸ்கி⁷ என்பவரே இத்தகைய புரட்சிகரமான கருத்துக்களை முன்வைத்தவராவார். அவருடைய கருத்துக்களுள் ஒன்று பின்வருமாறு அமைகின்றது. தமிழ், ஆங்கிலம், சீனம், பிரெஞ்சு போன்ற குறிப்பிட்ட மொழிகளுக்கான இலக்கண விதிகளை நிச்சயப்படுத்தும் பொதுக்கோட்பாடுகள் எல்லா மனித மொழிகளுக்கும் பொதுவானவை. இப் பொதுக்கோட்பாடுகள் உயிரியல் அடிப்படையில் நிச்சயப்படுத்தப்படுகின்றன. அதாவது இப் பொதுக்கோட்பாட்டு அறிவு குழந்தைகளுக்குப் பெற்றோரிடமிருந்து பிறப்பியலடிப்படையில் கிடைக்கின்றது. மனிதமொழிகள் எல்லாவற்றுக்கும் பொதுவான சில அடிப்படைத் தன்மைகள் உண்டு என்னும் சொம்ஸ்கியின் கருத்தை ஒட்டிப் பல்வேறு அறிஞர்கள் அவ்வடிப்படைத் தன்மைகள் எவை என்பதை ஆராய்வதிலே ஈடுபட்டுள்ளனர். அப்பண்புகளை 'உலக மொழியியற் பண்புகள்' (Linguistic Universals) என்று பெயரிட்டுள்ளனர். சுவாமி ஞானப்பிரகாசருடைய ஆராய்ச்சியிலிருந்து அவர் ஒப்பிட்டு ஆராயும் பல மொழிகளைப் பொறுத்தவரையில் சொல்லமைப்பிலே சில பொதுத் தன்மைகள் வெளிப்படுவதை நாம் உணரலாம். உலக மொழிகளின் சொல்லமைப்பை ஒட்டிப் பொதுப்பண்புகளை ஆராய எண்ணுவார்க்கு இவருடைய விளக்கங்கள் துணைபுரியுமென்பது எனது எண்ணம்.

இனி, ஊதை என்னும் தமிழ்ச்சொல்லிலிருந்தே **வாத, வெந்துல், வீன்ட், வெஜல்** ஆகிய சொற்கள் பிறந்தன என்னும் சுவாமியின் கொள்கைக்கு அடிப்படையாக அமைவது, 'தமிழ் உயிர்முதற் சொற்களே ஆரியச் சொற்கள் பிறக்கக் காரணமான அடிப்படைச் சொற்கள்' என்னும் அவருடைய கோட்பாடே ஆகும். இக்கோட்பாட்டிற் காணப்படும் குறைபாடு தெற்றெனப் புலப்படுகின்றது. சுவாமி அவர்களுடைய கோட்பாட்டின்படி ஆரம்பத்தில் உயிர்முதல் வேர்ச்சொற்களே இருந்தன என்றும், அவற்றினின்றே மெய்முதற் சொற்கள் பிறந்தன என்றும் கொள்ளப்படும். அப்படியாயின் இந்தோ-ஆரிய மொழிகளில் உயிர்முதல் வேர்ச்சொற்கள் இருக்கவில்லையா என்னும் வினாவுக்கு மறுமொழி கூறுவது கஷ்டமாகும். அத்துடன் மேற்படி ஊதைச் சொல்பற்றிக் கூறுமிடத்து சுவாமியவர்கள், ஊதைச் சொல் உத் எனும் அடிச்சொல்லிலிருந்து பிறந்தது என்று கூறுமிடத்து:

'இவ் உத் எனும் தலையடி உ எனும் சேய்மைச் சுட்டும் தாரவியஞ்சளமுஞ் சேர்ந்து உருவானது. சேய்மையாக்குதல், முன்னாகத் தள்ளுதல் எனும் பொருள் உளது. வடமொழியிலும் உத் (ரன) எனும் உபசருக்கத்திற்கு மேலே, சேய்மையில் எனும் பொருள் இருத்தலையுங் காண்க.'

என்று கூறியுள்ளதை நோக்குக. ஊதை எனும் தமிழ்ச் சொல் உத் எனும் அடியிலிருந்து பிறந்தது என்றும், ஊதையிலிருந்து சமஸ்கிருதம் போன்ற மொழிகளின் சொற்கள் தோன்றின என்றும் சுவாமி அவர்கள் கூறினால், சமஸ்கிருத

உபசர்கமாகிய உத் என்பதிலிருந்து தமிழ் ஊதை, ஏனைய ஐரோப்பியச் சொற்கள் ஆகியவை தோன்றியிருக்கலாம் என்று கூறுவதும் தவறாகிவிடாது. ஏனெனில் ஒரு மொழியிலுள்ள இடைச்சொற்கள் அல்லது உபசருக்கங்கள் என்பன அம்மொழியின் அடிப்படை வடிவங்கள் என்று ஒப்பிட்டு மொழியியலாளர் கருதுவர். ஆகவே சமஸ்கிருத உபசர்கமாகிய உத் அம்மொழியின் அடிப்படை உருவமாகும். அது தமிழ்மொழி ஊதையிலிருந்து பிறந்தது என்று சுவாமி அவர்களே கூறமாட்டார். அப்படிக்கூறின், அவருடைய கோட்பாடுகள் யாவுமே பிழைத்துவிடும். ஏனெனில் 'உ'வின் திரிபே 'ஊ' என்பது சுவாமியினுடைய கருத்தாகும்.⁹

3. கால-கூட சம்பந்தமும் சொற்களும்

3.1. சுட்டெழுத்துக்கள் எனத் தமிழ் இலக்கணகாரர் **கி, உ, அ**, என்னும் மூன்று எழுத்துக்களையே கூறுவர். இம் மூன்று எழுத்துக்களுடன் எ என்னும் எழுத்தினையுஞ் சுட்டெழுத்தாகக் கூறுகிறார் நச்சினார்க்கினியர்.¹⁰ 'அகரம் உகரம் இகரம் எகரம் எனுஞ் சுட்டுக்களை முதல் அங்கமாகக் கொண்ட நான்கு சொற் கூட்டங்களிலுமே உயிர்முதற் சொல்லெல்லாம் அடங்கும்'¹¹ என்பது சுவாமி ஞானப்பிரகாசரின் கொள்கையாகும். அத்துடன் இச்சுட்டுக்களின் பொருள்பற்றிக் கூறுமிடத்து.

“இடம்பற்றியனவாய், தமிழ் மக்களின் ஆதிப் பேச்சுக்களாய், எந் தமிழ்மொழிப் பரப்பு முழுதினுக்கும் மூலவேர்களாய் நின்ற சொற்கள் இலக்கணவாசிரியரால் சுட்டுக்கள் என அழைக்கப்படுபவைகளாம். இச்சுட்டுக்கள் **அ, இ, உ** என்னும் மூன்றுமே என்பது அன்னோர் மத மாயினும், யாம் எகரம் எனும் நான்காவதோர் சுட்டையும் அவற்றோடுசேர்த்தல் வேண்டும்.....பண்டை நூலாசிரியரானோர் எகரத்தைச் சுட்டாகத் தெனிக்காமை மட்டுமன்று, தாம் எடுத்தாண்ட அகரமாகிய சுட்டுக்களின் பூர்வ அர்த்தங்களையும் விளக்க அக்கறையில்லாதோராயினார். தமிழரின் புராதன சொல்வழக்குகளை ஒப்புநோக்கித் துருவி ஆராயுங்கால், அகரம் முதற்கண் அண்மையையும், உகரம் சேய்மையையும் இகரம் கீழுறுந் தன்மையையும் எகரம் மேலுறுந் தன்மையையும் சுட்டுகின்றனவாமென்பது பெறப்படும்.”¹²

என்று சுவாமி குறிப்பிடுகிறார். சுவாமியினுடைய மேற்படி கூற்றுக்களிலிருந்து மூன்று முக்கிய உண்மைகள் புலப்படுகின்றன. ஒன்று, தமிழ் இலக்கணகாரர் (தொல்காப்பியர் தொடக்கம் ஆறுமுகநாவலர்வரை) எகரத்தைச் சுட்டெழுத்தாகக் குறிப்பிடாத பிழை சுட்டப்பட்டமை. இரண்டு, சுட்டுக்களின் பொருள் பற்றித் தமிழ் இலக்கணகாரரோ உரையாசிரியர்களோ சுட்டெழுத்துக்களின் இட சம்பந்தமான பொருளை விளக்கினாரில்லை. இவர்களுள் சிவஞான முனிவர் ஒரு நுண்ணிய விளக்கங் கொடுத்திருப்பதை இங்கு குறிப்பிடவேண்டும். சுட்டெழுத்துக்கான உதாரணங்களில், **அவன், இது** போன்ற சொற்களையும் **அம்மனிதன், கிப்பக்கம்** போன்றவற்றையும் ஒப்புநோக்கிப் பார்க்கும்பொழுது முதல் வகையான சுட்டெழுத்துக்களைத் தனிச் சொற்களாக (அதாவது **அ, மனிதன்** என இரு சொற்களாகப் பிரிக்கப்படும். ஆனால் **அவன்** அவ்வாறு பிரிக்கப்படக் கூடியதல்ல) கொண்டுள்ளன. இந்நுண்ணிய வேறுபாட்டினைச் சிவஞானமுனிவர் **அகச்சுட்டு** என்றும் **புறச்சுட்டு** என்றும் கூறுவர்.¹³ இவ் விளக்கத்தினைத் தவிரத் தமிழ் இலக்கணகாரர் சுட்டுக்களின் உண்மைப் பொருளை விளக்காமையைச் சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் ஏற்றுக்கொள்ளத் தக்கமுறையில் எடுத்துக்கூறியுள்ளார். மூன்று, தமிழ்ச் சுட்டுகளுக்குச் சுவாமியவர்கள் பொருள் கூறியமை. இதனைச் சிறிது விளக்கமாக நோக்குவோம்.

கட்டுதலை ஆங்கிலத்தில் 'Deictic' என்பர். இச்சொல் கிரேக்கச் சொல்லாகிய 'deixis' என்பதிலிருந்து தோன்றியது, 'Deixis' என்றால் 'கட்டுதல்', 'காட்டுதல்' என்னும் பொருள்படும். 'கட்டுதல்' என்னும் கருத்துத் தற்கால மொழியியலாளரால் இலக்கணக் கூறுகளுடன் தொடர்புபடுத்திக் குறிக்கப்படும்.¹⁴ எந்த மொழியிலாவது ஒரு கூற்றினை ஒருவர் கூறும்போது, அக்கூற்று ஒரு குறிப்பிட்ட இடத்திலும் ஒரு குறிப்பிட்ட நேரத்திலுமே உண்டாக்கப்படுகின்றது. அதாவது ஒரு குறிப்பிட்ட கால-இட சம்பந்தப் பின்னணியிலேயே அக்கூற்று இடம்பெறுகின்றது என்பதாம். இக் கால-இட சம்பந்தத்தினை அடிப்படையாகக் கொண்டே சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் தமிழ்ச் சுட்டுக்களின் பொருளைப் பொருத்தமாகக் கூறியுள்ளார்.

3.2. தமிழ்ச் சுட்டுக்களாகிய அ, இ, உ, எ ஆகியவற்றின் பொருளை எடுத்துக் கூறுமிடத்துச் சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் கால-இட சம்பந்தத்தினை மாத்திரமே கொண்டார். அவருடைய ஆய்வு நோக்குக்கு அது பொருத்தமாக அமைந்திருக்கலாம். ஆனால், சுட்டுக்களின் பயனை நன்கு நாம் விளங்கிக்கொள்ள 'பேசுவோர்-கேட்குநர்' தொடர்பினையும் மனங்கொள்ளுதல் வேண்டும். நாம் உரையாடும்போது, பேசுபவர் 'நான்' ஆகவும், கேட்குநர் 'நீ' ஆகவும் இருத்தல் இயல்பு. ஆகவே பேசுபவர் 'தன்மையிலும்', கேட்குநர் 'முன்னிலையிலும்' குறிப்பிடுவர். ஆகவே பேசுநர் கேட்குநர் தொடர்பிலே கால-இடத் தொடர்பு சாதாரணமாக ஒன்றாகவே இருக்கும் (சில 'அசாதாரண' சந்தர்ப்பங்களும் உண்டு: தானே தனக்குள் பேசிக்கொள்ளுதல், தொலைபேசியில் பேசும்போது கேட்குநரும் பேசுநரும் ஒரே இடத்தில் இல்லாமல் இருத்தல் போன்றன). பேசுபவரோ, கேட்பவரோ சிலவேளை மூன்றாமவரைக் குறிப்பிடுதல் உண்டு. 'மூன்றாமவர்', அதாவது 'படர்க்கை'யிலிருப்பவர் சிலவேளை பேசுபவருக்கு அண்மையில் அல்லது இருவருக்குமே சேய்மையில் இருக்கலாம். படர்க்கையில் இம்மூவரை வேறுபாடுகளையும் நுண்ணியதாக **கி, உ, அ** ஆகிய மூன்று சுட்டுக்களும் பெரிதும் பயன்படுகின்றன. **கிந்த ஆள்** என்னும்போது பேசுபவருக்கு அருகிலிருப்பவரைக் குறிக்க உந்த ஆள் கேட்பவருக்கு அருகிலிருப்பவரைக் குறிக்கும். **அந்த ஆள்** பேசுபவர் கேட்பவர் ஆகிய இருவருக்குமே அப்பால் உள்ளவரைக் குறிக்கின்றது. பேசுபவரைப் பொறுத்தமட்டில் **உந்த ஆள், அந்த ஆள்** ஆகியன சேய்மையைக் குறிப்பதாகவும் அமையும். இவ்வாறு 'பேசுநர்-கேட்குநர்' தொடர்பு சம்பந்தமாகச் சுட்டுக்கள் பெறும் பொருளைச் சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் ஏற்கனவே எடுத்துக்கூறியுள்ள கால-இட சம்பந்தத்துடன் தொடர்புள்ள பொருளுடன் சேர்த்து நோக்குதல் பயனுடையதாகும்.

4. ஞானப்பிரகாசருடைய மொழியாய்வின் நோக்கு

4.1. ஈழநாட்டிலே பன்மொழிப் புலவர்கள் என நால்வரை முக்கியமாகக் குறிப்பிடலாம். அவர்கள்: சுவாமி விபுநாதந்தர், சுவாமி ஞானப்பிரகாசர், பேராசிரியர் கணபதிப்பிள்ளை தமிழ்த்தூதர் வண. பிதா. சேவியர் தனிநாயகம் அடிகள் ஆகியோராவர். அவர்கள் தாமறிந்த மொழிகளிலே 'தமிழ் மொழிபோல் இனிதாவதெங்கும் காணோம்' என்று கூறினால் அங்கு அனுபவ உண்மை புலப்படுவதை நாம் காணலாம். சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் தமிழ்மொழியில் மிகுந்த பற்றுடையவர். அப்பற்றின் காரணமாகத் தமிழ்மொழியின் சிறப்பை அறிவியல் முறையிலே மொழியாய்வின் மூலம் வெளிப்படுத்தத் துணிந்தார். இது ஒன்றே அவருடைய ஆய்வின் நோக்காக இருந்தது. தமிழ் மொழிபற்றி எத்தகைய ஆய்வினை மேற்கொண்டாலும் இந்நோக்கிலிருந்து அவர் தவறினாரில்லை. **தமிழ் அமைப்புற்ற வரலாறு** என்னும் நூலினை தொடங்கும்போது,

“அமிழ்தினும் இனியது என அறிஞர் போற்றும் எம் அரிய தமிழ்மொழியின் கட்பொருந்திய அழகுகளுள் ஒன்று யாதெனில், அதன் பன்னூற்றுத் தொகைப்பட்ட சொற்களில் பெரும் பாங்கானவை தம்முள் இனங்கொண்ட கூட்டங் கூட்டமாய் இயலுதலாம்.”

என்று கூறுவர். தமிழின் இயல்புகளை ஆய்வு முறையிலே எடுத்துக்கூற முற்பட்டபோதிலும், அவ்வியல்புகளின் பெருமையினைத் தானே தன்னுள் வியந்தும் ரசித்தும் எழுதும் தன்மையுடையோராய் விளங்கினார் சுவாமியவர்கள்.

4.2. தமிழிலே பற்றுடையவராக அவர் ஆய்வு செய்ய முயன்றதினால், சிலவேளைகளில் அவருடைய விளக்கங்களில் அறிவியல் வாதத்திற்குப் பதிலாக உணர்வு மேலோங்குவதை அவதானிக்கக்கூடியதாயுள்ளது. இதன் காரணமாகச் சில சந்தர்ப்பங்களிலே, தக்க சான்றாதாரங்களுடன் நிரூபிக்க முடியாத கூற்றுக்களுள் சிலவற்றையும் அவர் கூறியிருத்தலையும் நாம் காணமுடிகின்றது. எப்படியிருப்பினும், சுவாமி அவர்களுடைய தமிழ் மொழி ஆராய்ச்சியிலே பல புதிய நுண்ணியதான கருத்துக்கள் எமக்குத் தரப்பட்டுள்ளன. அவை மொழியியல் மாணவர்களுக்கு விருந்தளிப்பனவாகும். அவற்றைப் பொன்னே பொல் நாம் போற்ற, சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் நம்மிடையே சாகாவரம் பெற்று வாழ்வார்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. அவர் எழுதிய நூலின் பெயர்: **A History of Grammatical Theories in Tamil, Madras, 1934.**
2. சுவாமி ஞானப்பிரகாசர்: **தமிழ் மொழி ஆராய்ச்சி**, பக். 28
3. இது மொழியின் 'பிறப்பாக்க' (generative)ப் பண்பு என மொழியியலாளர் கூறுவர். இது பற்றிய சுருக்கமான விளக்கத்திற்குப் பார்க்க: Lyons, J., Chomsky, Fontana Modern Masters, 1970. pp. 43-46.
4. இது பற்றி விபரமாக அறிய, பார்க்க: Lyons, J. **Introduction to Theoretical Linguistics**, Cambridge: 1968. pp. 21-38.
5. **தமிழ் மொழி ஆராய்ச்சி**. பக். 8.
6. இச் சுட்டுக்கள் பற்றி இக்கட்டுரையின் 3ஆம் பிரிவு கூறும்.
7. இவரைப்பற்றிய அறிய, பார்க்க: Lyons, J. Chomsky.
8. **தமிழ்மொழி ஆராய்ச்சி** பக். 9.
9. சுவாமி ஞானப்பிரகாசர்: **தமிழ் அமைப்பும் வரலாறு** பக். 15.
10. தொல். எழுத்து 31ஆஞ் சூத்திர உரையில்
நச்சினார்க்கினியர் 'தன்னின முடித்தல் என்பதனால் எகரம் வினாப்பொருள் உணர்த்தலுங் கொள்க'
என்று கூறுவர்.
11. **தமிழ்மொழி ஆராய்ச்சி** பக். 4.
12. **தமிழ் அமைப்பும் வரலாறு** பக். 11-12.
13. நன்னூல், சிவஞானமுனிவர் விருத்தியுரை.
14. இதுபற்றிய விபரத்துக்கு: Lyons, J., **Introduction to Theoretical Linguistics**, pp. 275-81.

டானியல் இலக்கியங்களிற் பேச்சு மொழி

எங்களுடைய நாட்டு ஆக்க இலக்கிய ஆசிரியர்களுள் யாழ்ப்பாணத்து மக்களுடைய பண்பாட்டுப் பண்புகளையும் மொழியினையும் திறமையுடனே தம் இலக்கியங்களிலே கையாண்ட சிலருள் டானியல் முன்னணியிலே நிற்கும் ஓர் ஆசிரியராவர். அவருடைய நாவல்களிலே கையாளப்பட்டுள்ள மரபுத் தொடர்கள் சொற்கள் பற்றி இக்கட்டுரையாசிரியர் எழுதிய பிறிதொரு கட்டுரையிலே டானியலை மானிடவியல் நாவலாசிரியர் (Anthropological Novelist) என்று வருணித்துள்ளார்.¹ யாழ்ப்பாணத்துத் தமிழ் மக்களுடைய நம்பிக்கைகள், கொண்டாட்டங்கள், சமயக்கிரியைககள் போன்றவற்றை எல்லாம் டானியல் 'நடைமுறைகள்' என்னும் சொல்லாலே பொருத்தமுறக் குறிப்பிட்டுள்ளார். அந்நடைமுறைகளை அவர் திறம்படத் தன்னுடைய ஆக்க இலக்கியங்களிலே பிரதிபலித்தது போல யாழ்ப்பாணத்து மக்களுடைய பேச்சுமொழியினையும் நன்கு பிரதிபலித்துள்ளார்.

ஒரு மொழி பேசும் சமூகத்தினர் அம்மொழி காரணமாக ஒரு பெரிய குழுவினைச் சேர்ந்தவராகின்றனர். அம்மொழியிலே காணப்படும் சில வேறுபாடுகள் காரணமாகப் பல வேறுபட்ட சிறு குழுக்கள் அப்பெரிய குழுவிலே அமைந்துவிடுவதுமுண்டு. ஒரு மொழியிலே காணப்படும் வேறுபாடுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு கிளைமொழி, பிரதேசக்கிளைமொழி, சாதிக் கிளைமொழி எனப் பல பகுதிகளை மொழியியலாளர் இனங்கண்டு ஆய்வு செய்துள்ளனர். இத்தகைய கிளைமொழி வேறுபாட்டாய்வுக்கு டானியலுடைய இலக்கியங்கள் நல்ல தரவுகளாக அமைகின்றன. யாழ்ப்பாணத்திலே பேசப்படும் தமிழ்மொழியிலே காணப்படும் சாதிக் கிளைமொழி பற்றி சு.சுந்திரராஜா ஓர் ஆய்வுக்கட்டுரை எழுதியுள்ளார்.² இக்கட்டுரையிலே குறிப்பிடப்பட்டுள்ள பல கருத்துக்களுக்கு டானியலுடைய இலக்கியங்களில் இருந்து ஆதாரங்கள் காட்டலாம். டானியலுடைய பெரும்பாலான இலக்கியங்கள் "தாழ்த்தப்பட்டவர்கள்" எனப் பெயரிட்டு அழைக்கப்பட்ட மக்களுடைய வாழ்க்கை நிலைச் சித்திரிப்பனவாயுள்ளன. காலங்காலமாகத் தமிழ்ப் பிரதேசத்திலே சாதி என்னும் பிரிவினைவாதம் பேசி அதனால் நடைபெற்ற அட்டூழியங்கள் அவற்றுக்குக் காரணமான உயர் சாதியினர்; அவர்களுடைய வாழ்க்கைப் போக்குகள் அவருடைய இலக்கியங்களுக்குக் கருவுலங்களாயின. இதனால் யாழ்ப்பாணத்தில் இருந்து வந்த பல்வேறு கையான சாதிப் பிரிவுகள், அவற்றைச் சேர்ந்தவர்களுடைய பண்பாட்டு அம்சங்கள் அவருடைய பேச்சுவகை ஆகியனவற்றைக் கூர்மையாக அவதானித்து அவற்றுக்கு இலக்கிய அந்தஸ்துக் கொடுக்க வேண்டிய பொறுப்பு டானியலுக்கு இருந்தது. இதன் காரணமாக, சாதிப் பேச்சு வழக்குகள் அவருடைய இலக்கியங்களிலே தவிர்க்க முடியாதபடி செறிவுற்றன.

யாழ்ப்பாணப் பேச்சுத் தமிழிலே சாதிப் பெயர்கள் என்னென்ன வகையிலே உபயோகப்படுகின்றன என்று சுசீந்திரராஜா (1978) தன்னுடைய கட்டுரையிலே விவரித்துள்ளார். தாழ்த்தப்பட்டவர்கள் எனக் கருதப்பட்ட சாதியினரின் பெயர்களைச் சிற்சில இடங்களிலே நேரடியாகக் கூறுவது பொருத்தம் இல்லை என்பதற்காக உயர் சாதியினர் அவ்வச் சாதியினரின் பெயர்களுக்குப் பதிலாக மாற்றுப் பெயர்களை உபயோகித்தனர் எனச் சுசீந்திரராஜா குறிப்பிடுகின்றார். இத்தகைய மாற்றுப் பெயர்களை டானியல் பல இடங்களிலும் கையாண்டுள்ளார். பஞ்சமர் என்னும் அவருடைய நாவலிலே இம்மாற்றுப் பெயர்கள் ஏன் எழுந்தன என்பது பற்றி அந்நாவலின் பாத்திரங்களிடையே ஒரு சுவையான உரையாடலும் இடம்பெறுகின்றது. (பக்.316 - 17). மேளம் அடிக்கும் பறையர் குலத்தைச் சேர்ந்தவரைச் 'சாம்பான்' என்று அழைப்பதற்கு, "அவை மேளத்தைச் சாம்பிச் சாம்பி அடிக்கிறதால் சாம்பான் எண்டு பேர் வைச்சிருப்பினம்" எனக் கூறப்படுகின்றது. முடிவினைஞர் ஆகிய அம்பட்டர் 'பரியாரி' 'கோர்வை தள்ளி' என்னும் மாற்றுப் பெயர்களால் அழைக்கப்பட்டமையும் மீன்பிடிப்பவர்கள் 'கரையார்', 'நீர்க்காகங்கள்' என அழைக்கப்பட்டமையும் துணி வெளுப்பவர்கள் 'கட்டாடி' என அழைக்கப்பட்டமையும் குறிப்பிடப்படுகின்றன.

ஒருவருடைய அநாகரிகப் பேச்சு, குறைந்த சமூகப் பொருளியல் நிலை, கெட்ட குணம் ஆகியனவற்றைக் குறிப்பிடச் சாதிப்பெயர்களை உபயோகிக்கும் பண்பு யாழ்ப்பாணப் பேச்சுத் தமிழிலே காணப்படுவதையும் சுசீந்திரராஜா (1987:315) தன்னுடைய கட்டுரையிலே சுட்டியுள்ளார். டானியலுடைய இலக்கியங்களிலே கையாளப்பட்டுள்ள மொழியிலே இவ்வியல்பினைப் பல இடங்களிலே காணமுடிகின்றது.

தாழ்த்தப்பட்டவர்களிடையே குழுஉக்குறிப் பேச்சு இருந்து வந்தது பற்றிச் சுசீந்திரராஜா தன்னுடைய கட்டுரையிலே குறிப்பிடவில்லை. இலக்கிய கர்த்தாவாகிய டானியல் இவ்வழக்கினைக் கூர்மையாக அவதானித்துத் தன்னுடைய இலக்கியத்திலே ஆவணப்படுத்தியுள்ளார். உலகத்திற் சில இனத்தவர்கள் பேசும் மொழிகளிலே குழுஉக்குறிப் பேச்சு வழக்குகள் காணப்படுகின்றன. குழுஉக்குறிப் பேச்சு வழக்கு ஒரு குழுவினைச் சார்ந்ததாகவே இருக்கும். ஒரு குழுவைச் சார்ந்தவர்கள் தங்களுக்குள் மாத்திரம் விளங்கிக் கொள்ளவும், ஏனையோர் விளங்கிக் கொள்ளாதிருக்கவும் பயன்படுத்தும் பேச்சு வழக்கே 'குழுஉப் பேச்சு வழக்கு' என இங்கு குறிப்பிடப்படுகின்றது. டானியல் பஞ்சம் நாவலில் (பக்.75) இப்பேச்சு வழக்கினைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். ஐயாண்ணன், சின்னான், செல்லப்பன், கணவதி ஆகியோர் வழக்கமாகக் கள்ளுக் குடிக்கும் கொட்டிலைச் சூழவுள்ள வடலிக்குள் பொலிசார் மறைந்து நிற்கின்றனர். ஐயாண்ணனைப் பிடிப்பதற்காகவே பொலிசார் இவ்வாறு மறைந்து நின்றனர். அவர்கள் அவ்விடத்துக்கு வருவதற்கு முன்னரே வந்த ஐயாண்ணன் கள்ளுக் கொட்டிற் பையனிடம், சின்னான், செல்லப்பன், கணவதி ஆகியோரைக் கிட்டிணன் வீட்டுப் பின்பக்கத்து வேப்பமரத்தடிக்கு வரச் சொல்லும்படி கூறிவிட்டுப் போய்விட்டார். அவர் சென்ற பின்னரே பொலிசார் வடலிக்குள் வந்து பதுங்கியிருந்தனர். இந்த வேளையில் செல்லப்பன் கள்ளுக்கொட்டிலுக்கு வர அவன் காதுக்குள் ஐயாண்ணன் சொன்ன செய்தியைக் கள்ளுக்கொட்டிற் பையன் சொன்னவுடன் அவன் அவசர அவசரமாக வெளியே வந்தான். அவ்வேளை சின்னான் கொட்டிலை நோக்கி வந்து கொண்டிருந்தான். சின்னானுடைய காற்பெருவிரலைச் சுரண்டி "உங்கை இண்டைக்கு ஒண்டுமில்லையாம் வா போவம்" என்று கூறியவுடன் அவனுக்கு விடயம் விளங்கிவிட்டது. வடலிக்குப் பின்னாலுள்ளவர்களையும் கண்டுகொண்டான். அவர்களிருவரும் திரும்பி நடக்க இடது புறத்து ஒற்றையடிப்பாதையால் கணவதி வந்து கொண்டிருந்தான். இக்கட்டானநிலை, விடயத்தை வெளிப்படையாகக் கூறமுடியாத நிலை. இந்த நேரத்திற் சின்னான் தங்கள் பரிபாஷையில் அல்லது குழுஉப் பேச்சு வழக்கிற் பின்வருமாறு கூறுவதாக டானியல் எழுதியுள்ளார்.

"சாக்காயாரவை... கோத்தையானைத் தேடி கவியலுக்கை வடலியோடை தொங்கீனம் எங்களை வால்ச் சுள்ளனிட்டை நெடுகச் சொல்லி மொடுச்சுள்ளன் மொழிஞ்சு போட்டுப் போகுதாம்"

இப்பகுதியினை இன்றைய சாதாரண தமிழ் மொழியிலே பின்வருமாறு கூறலாம்.

"பொலிசார்.... வெள்ளாளனைத் தேடி மாலை வேளையிற் பணந்தோப்புக்குள் ஒளிந்து நிற்கிறார்கள். எங்களைக் கோவியன் வீட்டுக்கு வரச்சொல்லி வெள்ளாளன் கூறிவிட்டுப் போகின்றாராம்."

மட்டக்களப்புப் பிரதேசத்தில் வயலில் வேலை செய்வோர் அருவி வெட்டும் போதும் குடுபோடும் போதும் தம்மிடையே பரிபாஷையிற் பேசிக்கொள்வது வழக்கம். வாழைப்பழத்தைக் 'கரைஞ்சான்' என்றும் பெரிய வாயுள்ள ஒலைப் பெட்டியைப் 'பெரியவாயன்' என்றும் கூறும் வழக்கமுண்டு. இத்தகைய மறைமொழியினையே டானியலும் தன் நாவலிலே எடுத்தாண்டுள்ளார். இம் மறைமொழி யாழ்ப்பாணத்துத் தாழ்த்தப்பட்ட மக்களிடையே வழக்கிலிருந்து வந்ததாகும்.

டானியலுடைய இலக்கியங்களிலே சாதி மொழி வழக்குப் பற்றியே தனியானதொரு ஆய்வு மேற்கொள்வதற்கு வாய்ப்புண்டு. மேற்காட்டிய சில விடயங்களையே இச்சிறிய கட்டுரையிலே குறிப்பிடத்தக்கதாயுள்ளது.

ஈழத்துத் தமிழர் பேச்சு மொழியிலே பலதரப்பட்ட பிரிவினர்க்கேற்ற வகையிலே வேறுபாடுகள் தென்படுகின்றன. உதாரணமாகப் படித்தவர்கள் பேசும் பேச்சுக்கும் படியாதவர்

பேசும் பேச்சுக்கும் இடையே சிற்சில வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. குறிப்பாக ஆங்கிலம் படித்தவர்களுடைய பேச்சிலே ஆங்கிலப் பதங்கள் இடையிடையே உபயோகிக்கப்படும் இந்நிலைப்பாட்டினை டானியல் நன்க் அவதானித்துத் தன்னுடைய கதைகளிலும் நாவல்களிலும் குறிப்பிட்ட சில பாத்திரங்கள் மூலமாகப் புலப்படுத்தியுள்ளார். பஞ்சமர் நாவலில் (பக்.405) அப்புக்காத்தர்,

‘மாஸ்ரர் சூடாகப் பேசிப் போட்டார் போல கிடக்கு சரி..... சரி.... ரீயைக் குடிச்சுப் போட்டுப் பேசுவம்.....’ என்று கூறுவதை உதாரணமாகக் காட்டலாம். ‘மாஸ்ரர்’ ‘ரீ’ போன்ற ஆங்கிலச் சொற்கள் இவர் போன்றோருடைய பேச்சுக்களிலே சாதாரணமாக இடம்பெறும்.

டானியலுடைய இலக்கியங்களிலே கையாளப்பட்டுள்ள மரபுச் சொற்களும் மரபுத் தொடர்களும் மொழியியல் மாணவர்களின் கவனத்தை ஈர்ப்பனவாகும். இம்மரபுச் சொற்றொடர்கள் பற்றித் தனியாகவே ஒரு கட்டுரை எழுதப்பட்டுள்ளது. இங்கு சில உதாரணங்கள் மாத்திரம் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளன. பெரும்பாலும் யாழ்ப்பாணத் தமிழருடைய சமூக பண்பாட்டுத் தனித்துவங்களை உள்ளடக்கிய மரபுத் தொடர்கள் டானியலுடைய பஞ்சமர், கோவிந்தன் போன்ற நாவல்களிலே இடம்பெற்றுள்ளன.

“உவர் எங்களைக் கட்டி அவுக்கப் பார்க்கிறார்” என்று பஞ்சமர் நாவலிற் (பக்.228) சின்னாச்சி என்னும் பாத்திரம் கூறும் கூற்றிலே ‘கட்டி அவுக்க’ என்னுந் தொடரினை நோக்கலாம். ஆடு, மாடு, நாய் போன்ற பிராணிகளையே கட்டி வைத்தும் அவிழ்த்துவிட்டும் வளர்ப்பது வழக்கம். யாழ்ப்பாணத்திலே உயர் சாதியினர் தாழ்ந்த சாதியினரை விலங்குகளாகவே மதித்து நடத்தினர். இச்சமூகப் போக்கு, ‘கட்டி அவுக்க’ என்னுந் தொடர் மூலமாக ஆசிரியராலே நன்கு புலப்படுத்தப்படுகின்றது. மகிழ்ச்சியான சமய கலாசார நிகழ்ச்சிகளுடன் தொடர்புடைய சொல்லாகக் “கொண்டாட்டம்” என்பது வழக்கிலே கையாளப்படுகின்றது. கொண்டாட்ட காலங்களிலே உறவினர்கள் நண்பர்கள் வீடுகளுக்குப் போய் விருந்து உண்டு வருதல் வழக்கம். இது நெருக்கமான உறவையும் குறிக்கும். இந்த நெருக்கமான உறவை மட்டும் குறிப்பதற்காக ‘கொண்டாட்டம் வைத்தல்’ என்னும் மரபுத்தொடர் யாழ்ப்பாணத்திலே வழங்கப்பட்டு வருகின்றது. டானியல் இத்தொடரைத் தன்னுடைய இலக்கியங்களிலே பல இடங்களிலும் கையாண்டுள்ளார். கோவிந்தன் நாவலில் (பக்.104) ‘ஆரோ பண்டாரிப்பொடியன் ஒதுத்தனோடை கொண்டாட்டமாய் இருந்தாளாம்” என்று வயித்தியன் என்பவருடைய மகள் பண்டாரப் பையன் ஒருவனுடன் கொண்டிருந்த நெருக்கமான உறவு குறிக்கப்படுகின்றது. ‘சங்கடம்’ என்பது யாழ்ப்பாணத்துப் பண்பாட்டுணர்வு பொருந்திய இன்னொரு சொல்லாகும். யாழ்ப்பாணத்து உயர் சாதியினருடைய வீட்டுச் சூழவமைப்புத் தனித்துவமானது. வீட்டிற்கு வந்து போகின்றவர்களை உபசரிப்பதற்கென அவர்களுடைய வீட்டின் அமைப்புக் கவனத்துடன் அமைக்கப்படும். வீட்டுக்கு முன்னாலே ஓலையால் வேய்ந்த ஒரு மண்டபம் அமைக்கப்பட்டிருக்கும். அதனை ‘மால்’ என்று அழைப்பர். வெள்ளாளர் அல்லாத சாதியருள்ள வீட்டுக்குள் வரக்கூடிய சில உயர்வான தாழ்ந்த சாதியினர் இந்த மால்’வரைக்கும் வரலாம். மாலுக்கு முன்னாலே மறைப்பாக ஒரு வேலி இடப்பட்டிருக்கும். அவ்வேலிக்கு முன்னாலே தான் வீட்டு வளவுக்குரிய கதவு அமைக்கப்பட்டிருக்கும். இதனைப் படலை என்பர். இப்படலைக்கும் முன்வேலிக்கும் இடைப்பட்ட பிரதேசத்திலேதான் சில தாழ்ந்த சாதியினர் கால்வைக்க முடியும். தாழ்ந்த சாதியினர் திடீரென வீட்டுவளவுக்குள் நுழையாமல் தடுப்பதற்காக யார் வந்தாலும் வளவு முழுக்கச் சத்தங்கேட்கக் கூடியதாகவும், கஷ்டமானதுமான ‘படலை’ அமைக்கப்படும். இப்படலையைச் ‘சங்கடப்படலை’ என்பர். இச் ‘சங்கடப்படலை’ என்பதையும் இதனோடு தொடர்புடைய ‘சங்கடம்’ என்னும் பெயர்ச்சொல்லையும் அதினின்று உருவாகிய ‘சங்கடப்பு’ என்னும் வினைச் சொல்லையும் டானியல் தன்னுடைய ஆக்கங்களிலே பலவிடங்களிலும் கையாண்டுள்ளார். பின்வரும் உதாரணங்களை நோக்குக.

“அதனால் தான்படும் சங்கடத்தையும் எடுத்துக் கூறியபோது....” (கோவிந்தன் பக்.133)

“அவள் பார்வையெல்லாம் தலைவாசலின் சங்கடப் படலையிற்றான் நிலைத்திருந்தது (பஞ்சமர் பக்.19)

பொருளாதார நிலையிலே தாழ்ந்தவர்கள் என்று ஒருவரைக் குறிப்பிடுவதற்கு அவர் உண்கின்ற உணவினைக் குறிப்பிட்டு இகழ்ச்சியாகக் கூறும் வழக்கு யாழ்ப்பாணப் பேச்சுத் தமிழிலே உண்டு. தனக்குப் பிடிக்காத விதானையாரையும் வல்லிபுர வாத்தியாரையும் சின்னக் கமக்காறிச்சியாகிய கமலாம்பிகை,

“கீளி தின்னி விதானையும் வாலொடியல் தின்னும் வல்லிபுரச் சட்டம்பியும் இருந்துபாக்கட்டுக்கு கமலாம்பிகை இந்த முறை நாத்து நடுகிறாளோ இல்லையோ எண்டு” (பஞ்சமர் பக்.234)

என்று ஏசுகின்றாள். மீன் வகைகளுள் கீளி எனப்படும் மீன்வகையினைப் பொருளாதார நிலையிலே குறைந்தவர்களே வாங்கிக் கறி சமைப்பது வழக்கம். பணங்கிழங்கினைக் காயவைத்து ஒடியல் ஆக்குவர். இவ்வாறு ஆக்கப்பட்ட ஒடியலின் வாற்பகுதிகளைக் கழித்துவிட்டு விற்பார்கள். பொருள் வரவு குறைந்தவர்கள் இவ்வாறு பகுதிகளை எடுத்து உண்பர். தங்களுடைய பொருளாதார நிலையினைவிட மிகக் கீழான நிலையிலுள்ளவர்கள் விதானையாரும் வாத்தியாரும் என்பதைச் கூட்டிக் காட்டவே கமலாம்பிகை கீளியையும் வாலொடியலையும் அவர்களுடன் சேர்த்துவிடுறாள். கோவிந்தன் நாவலில் (பக்.214).

“அந்தக் கரையல் புக்கை தின்னிப் பிரா மணியெட்டைப் போய்ச் செல்லு, ஊர் அழிஞ்சாலும் நாளைக்குக் கொடியேற்றத்தை நிப்பாட்டேலாதெண்டு”

என்று கோபத்துடன் கோயில் அர்ச்சகர் பற்றிச் சண்முகம்பிள்ளை கூறுகின்றார். ‘கரையல் புக்கை தின்னி’ என ஐயருக்கு விசேடணம் வழங்குகிறார். நல்ல அரிசியிலே பொங்கல் தயாரித்தால் அது இறுக்கமாக அமையும். விலை குறைந்த சில அரிசி வகைகளிலே பொங்கல் தயாரித்தால் அது குழைந்து கரைந்துவிடும். இங்கு ‘கரையல்புக்கை’ என்னும் தொடரும் பொருளாதார நிலையிற் குறைந்த தன்மையினைக் காட்டுவதாயுள்ளது.

‘பண்ணிப்படைத்தல்’ என்பது யாழ்ப்பாணத்துப் பண்பாட்டோடொட்டிய மரபுத் தொடராகும். இது பொதுவான ஈழத்துத் தமிழருடைய பேச்சிலும் இடம்பெறுவதுண்டு. இது சமயக் கொண்டாட்டங்களோடு தொடர்புடைய ஒரு தொடர். கோயில்களிலே பல்வேறு கிரியைகள் செய்வதும், பொங்கல் முதலியவற்றைச் செய்து படைத்து இறைவனை வழிபட்டுப் பயன்பெறுவதும் சாதாரணமாக எங்கள் ஊர்க்கோயில்களிலே நடைபெறும் நிகழ்ச்சிகள். அவை பலருடைய முயற்சிகளையும் கூட்டு உதவிகளையும் பெற்றுச் செய்யப்படுவன. இதனாலேதான் அவை அடிக்கடி நிகழாமல் வருடத்துக்கொரு தடவை நடைபெறுகின்றன. கஷ்டமான காரியத்தைச் செய்தல் என்ற பொருளிலேயே பண்ணிப்படைத்தல் என்னும் தொடர் கையாளப்படுகிறது. பஞ்சமர் நாவலில் (பக்.410)

“ஓமோம் முந்தி முந்தி சனங்களின்ர புள்ளடி எல்லாத்தையும் வேண்டிக் கொண்டு போனவையெல்லாம் படைச்சப் போட்டினம். கமலாம்பிகை நாச்சியாற்ற அப்புக்காத்தர் மருமோன் மாம்பழத்தி நாச்சியாரை சோடியாக கூட்டிக் கொண்டு பாளிமெண்டுக்குப் போய் பண்ணிப் படைக்கப் போறார்”

என்று முத்து என்னும் பாத்திரம் பேசுமிடத்து “பண்ணிப் படைத்தல்” என்பது ‘கிண்டலாகவே’ பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

மக்கள் கோபித்து ஏசுமிடத்து யாழ்ப்பாணத்து மக்கள் கையாளும் சொற்றொடர்கள் பலவற்றை டானியல் தன்னுடைய இலக்கியங்களிலே ஆவணப்படுத்தியுள்ளார்.

“எடிநீ பேசாதையடி, பொத்தடிவாயை; ஏனக்குப் புத்தி சொல்லா வந்திட்டா வேசையார்”

(கோவிந்தன், பக்.45)

என்று சின்னட்டி என்னும் பாத்திரம் தன் மனைவியை ஏசுமிடத்து 'எடி', 'வேசை' என்னும் இகழ்வுச் சொற்களைக் கையாளுகின்றது.

“டேய் முருகேசுக் கோவியா, ஏன்ரா நாயே அவனை விட்டிட்டு வந்தனீ”
(கோவிந்தன் பக்.56)

என்று சுதுமலை மணியகாரனின் மகன் அருணாசலத்தார் முருகேசு என்பவரை ஏசுமிடத்து அவருடைய சாதிப்பெயரையும் இழிந்த பிராணியின் பெயரையும் சேர்த்து “கோவியா”, “நாயே” என்று குறிப்பிடுகின்றார்.

சமூகமொழியியலிலே ஈடுபாடுடைய ஆய்வாளர்களுக்கு டானியலுடைய நாவல்கள் நல்ல தரவுகளைக் கொடுக்கவல்லன. பஞ்சமர் கோவிந்தன் ஆகிய இரு நாவல்களில் இருந்தே சில மொழியியல் விவரங்களை இச்சிறிய கட்டுரையிலே தந்துள்ளோம். இந்நாவல்களுடன் டானியல் எழுதிய போராளிகள் காத்திருக்கின்றனர், கான்ல், அடிமைகள், தண்ணீர், நெடுந்தாரம் மையக்குறி, முருங்கையிலைக்கஞ்சி ஆகியனவற்றையும் சேர்த்து, அவற்றிலே ஆவணப்படுத்தப்பட்டுள்ள மொழியின் இயல்புகளை ஆராய்வது பயனும் சுவையும் பயக்கும்.

குறிப்புக்கள்:

1. பின்வரும் கட்டுரையைப் பார்க்கவும்
Sanmugadas, A., “A Study of Idiomatic Usages in a Sri Lanka Tamil Novel.” *Journal of the Institute of Asian Studies, Madras*, 1983
2. Suseendirarajah, S, “Caste and Language in Jaffna Society”, *Athropological Linguistics*, 20.07.1978.

1986

சுவாமி விபுலாநந்தரும் ஈழத்துத் தமிழும்

முன்னுரை

ஈழத்தமிழ்ப் பெரியார்களுள் நாம் பெருமையுடனும் நன்றியுணர்வுடனும் நினைவு கூர வேண்டியவர் முத்தமிழர் வித்தகர் விபுலாநந்தர் அடிகளார் ஆவர். விஞ்ஞான பொறியியற் பட்டதாரியாகத் தன் கல்வி வாழ்வைத் தொடங்கிய அடிகளார் அக்கல்வி அடிப்படையிலேயே ஆய்வுகளையும் மேற்கொண்டார். பழந்தமிழ் இசையினை அடிப்படை அறிவியற் கோட்பாடுகளுக்கமைய ஆராய்ந்தார். இத்தகைய ஆய்வின் விளைவே அடிகளாருடைய **யாழ் நூல்** ஆகும். தமிழ் மொழியினையும் இவ்வறிவியல் அடிப்படையிலேயே நோக்கினார். தமிழ் இலக்கியம், கலைகள் ஆகியவனவற்றை அறிவியல் அடிப்படையிலும், அழகியல் அடிப்படையிலும், ஆன்மீக அடிப்படையிலும் அடிகளார் அணுகியுள்ளமையை அவருடைய ஆக்கங்களிலிருந்து உணரலாம். பழந்தமிழ் இலக்கியங்களின் சுவையினைத் தன் மாணவர்க்கு ஊட்டினார். அதேவேளை புதுமைக் கவிஞன் பாரதியினுடைய பாடல்கள் பாராட்டப்படாத காலத்திலே, அவை சிறந்த கவிதைகளென இனங்கண்டு பாராட்டி அவற்றை அம்மாணவர்க்கும் அறிமுகஞ்செய்து வைத்தார். தமிழ் இலக்கியங்களை மட்டும் அறிமுகஞ் செய்யாது, மேலத்தேய இலக்கியங்களுட் சிறந்தனவற்றை தமிழ் மக்களுக்கு மொழி பெயர்ப்புகள் மூலமாகவும் திறனாய்வுக் கட்டுரைகள் மூலமாகவும் அறிமுகப்படுத்தினார். அவரே ஆக்க இலக்கியகாரராகவும் திகழ்ந்தார். சிறந்த கவிதைகள், நாடகங்கள் எழுதியுள்ளார். அடிகளாருடைய பணிகள் பன்முகப்பட்டன, அப்பணிகளுள் ஒன்று அவர் மொழி தொடர்பாக மேற்கொண்ட ஆய்வு. தமிழ் மொழி தொடர்பான அவருடைய எண்ணங்கள் நவீன மொழியியலாளருடைய கருத்துக்களை அடியொற்றிச் செல்கின்றன. இக்கட்டுரை அடிகளாருடைய அவ்வெண்ணங்களை ஓரளவு இனங்கண்டு விவரணஞ் செய்கின்றது.

பேச்சுத் தமிழே உயிர்ப்புடையது

அடிகளார் கல்கத்தாவிலிருந்து வெளியாகிய “மொடன் ரிவியூ (Modern Review) என்னும் ஆங்கிலத் திங்களிதழிலே தமிழ் மொழி ஒலியியல்” (The Phonetics of Tamil Language) என்னுங் கட்டுரையினை எழுதி வெளியிட்டார். இக்கட்டுரையிலே தான் எதனை வெளியிட விரும்பினார் என்பதனை அடிகளாரே பின்வருமாறு கூறுகின்றார். (சோழ மண்டலத் தமிழும் ஈழ மண்டலத் தமிழும், **கலைமகள்**, 1941 தை)

“குறித்த வியாசத்திலே, தமிழ் நாட்டு மக்கள் இக்காலத்திலே, திண்ணையிலும் தெருவிலும் கடை வீதியிலும் தொழிற்சாலையிலும் வழங்கும் தமிழ் மொழியின் சிறப்பியல்புகள் சிலவற்றை எடுத்துக்காட்டினேன். அ.தன்றியும் ஸ்ரீமான் டி.கே. சிதம்பரநாத முதலியாரை உள்ளிட்ட தமிழன்பர்கள் தமிழ் மக்களது வழக்கு மொழியாகிய உயிர்த் தமிழினது அழகினையும் ஆற்றலினையும் தீர விசாரித்து ஆவன செய்தல் வேண்டுமென விண்ணப்பித்துக் கொண்டேன்.”

அடிகளார் இக்கட்டுரை வாயிலாக முன்வைத்துள்ள கருத்து நவீன மொழியியற் கோட்பாடுகளுள் முதன்மை வாய்ந்ததொன்றாகும்.

நவீன மொழியியலின் முதன்மையான கோட்பாடுகளுள் ஒன்று பேச்சு மொழியை முதன்மைப்படுத்துவதாகும். பொதுவாக எல்லா மொழிகளிலும் மரபுவழி வந்த இலக்கணங்கள் யாவும் எழுத்து மொழிக்கே முதன்மை கொடுத்து வந்துள்ளன. அதுமாத்திரமன்றி பேச்சுமொழி எழுத்துமொழியினின்று குறைவான நிலையையுடையதென்றும், அது எழுத்து மொழியிலே தங்கியுள்ளதென்றும் கூறியுள்ளன. ஆனால் நவீன மொழியியல், எழுத்து மொழியைவிடப் பேச்சு

மொழியே முதன்மை பெற்றுள்ளதெனக் கூறும் பொழுது, பேச்சு பழமைவாய்ந்ததென்பதையும், எழுத்தைவிடக் கூடிய பரப்புத்தன்மையுடையதென்பதையும் அடிப்படைகளாகக் கொள்ளுகின்றது. உலகிலுள்ள எந்த வரி வடிவமுறைக்கும் ஆறு அல்லது ஏழு ஆயிரம் ஆண்டுகளுக்கு மேற்பட்ட வரலாறு இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. ஆனால், பேசும் ஆற்றலில்லாத எந்த மக்கட் கூட்டமோ இனமோ இருந்ததாகவோ இருப்பதாகவோ சான்றுகள் எவையேனும் இல்லை. அத்துடன் எழுத்துமுறை இல்லாத எத்தனையோ மொழிகள் சென்ற நூற்றாண்டில் மிஷனரிமார்களாலும் மொழியாய்வாளராலும் வரிவடிவ முறைக்குட்படுத்தப்பட்ட வரலாற்றினையும் நாம் அறிவோம். ஆகவே, பேச்சு மனித சமூகத்துடன் பண்டைக்காலந்தொட்டே தொடர்புற்றதெனக் கொள்ளுதல் ஏற்புடைத்தாகும்.

நாம் குழந்தைகளாயிருந்த காலத்தில், நல்லாசான் ஒருவனிடத்து எழுதவும், படிக்கவும் கற்பதற்கு முன்னரேயே பேசப்பழகிக் கொண்டதை இவ்விடத்தில் மனங்கொள்ள வேண்டும். இதனால், மனித வாழ்வில் பேச்சுமொழி எழுத்து மொழியைவிட வரலாற்று முதன்மையுடையது என்பது பெறப்படுகின்றது. தமிழ்மொழியைப் பொறுத்தமட்டில், எல்லாத் தமிழர்களும் எழுதுவதில்லை. அவர்களெல்லோரும் எழுத்து வழக்குக்கு அல்லது இலக்கிய வழக்குக்குப் பயன்படும் மொழியினை அறிந்தவர்களென்று கூறுதற்கில்லை. ஆனால், எல்லாத் தமிழர்களும் தமிழ் மொழியைப் பேசுகிறார்கள். இவ்வாறு பேசப்படும் தமிழ்மொழி தொடர்பாகக் கற்றோர் மற்றோர் என்னும் வேறுபாடில்லை. இதனால், பேச்சுமொழி 'மக்கள் தமிழ்' எனக் கொள்ளப்பட்டது.

இத்தகைய 'தமிழ் மக்களது வழக்கு மொழியாகிய உயிர்த் தமிழினது அழகினையும் ஆற்றலினையும்' நன்கு உணர்ந்த அடிகளார், அத்தமிழ் பற்றிய விபரங்களை விளக்கியது மட்டுமன்றி அத்தமிழிலே அமைந்த இலக்கியங்களிலும் ஈடுபாடு கொண்டார். மக்கள் தமிழைப் பாரதி ஓரளவு தன் கவிதைகளிலே கையாண்டான். 'போச்சுது போச்சுது பாரதநாடு' என்றோ, 'பாலத்துச் சோசியனும் கிரகம் படுத்துமென்று விட்டான்.' என்றோ பாடும்போது பாரதிக்கு மக்கள் தமிழ் துணைநிகின்றது. அது அவன் கவிதைக்கு உயிர்ப்பைக் கொடுக்கின்றது. விபுலாநந்த அடிகளார் பாரதியினுடைய கவிதைகளிலே ஈடுபாடு கொண்டமைக்கு இதுவும் ஒரு காரணமாகும். தான் படித்துச் சுவைத்தது மட்டுமன்றி, எதிர்காலச் சந்ததியினரும் மக்கள் தமிழ்க் கவிதைகளைப் படிக்க வேண்டுமென்று, பாரதியின் கவிதைகளைத் தன் மாணவர்களுக்கு அறிமுகஞ் செய்து வைத்துள்ளார்.

தமிழ் நாட்டிலே பாரதி கவிதையிலே மக்கள் தமிழை உபயோகித்தது போல, ஈழத்திலே பேராசிரியர் கணபதிப்பிள்ளை மக்கள் தமிழுக்கு இலக்கிய இருப்புக் கொடுத்தார். அவர் எழுதிய 'உடையார் மிடுக்கு' 'முருகன் திருதாளம்', 'கண்ணன்கூத்து', நாட்டவன் நகர வாழ்க்கை' என்னும் நான்கு நாடகங்களின் தொகுதியாக நானாடகம் வெளிவந்தது. யாழ்ப்பாணத்து சமூகச் சிக்கல்களைப் பொருளாகக் கொண்டு, யாழ்ப்பாணத்து மக்கள் தமிழிலே இந்நாடகங்களை எழுதிய பேராசிரியர் கணபதிப்பிள்ளை, நானாடகம் நூலின் முன்னுரையிலே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளவை மனங்கொள்ளத்தக்கன. அதிலிருந்து சில பகுதிகள்:

"நாடகம் என்பது உலக இயல்பை உள்ளது உள்ளபடி காட்டுவது. ஆகவே வீட்டிலும் வீதியிலும் பேசுவது போலவே அரங்கிலும் ஆடுவார். பேசல் வேண்டும். கொடுந் தமிழ்மொழி அவ்வந்நாட்டிற்கே உரிய மொழியாம். ஆகவே சோழ மண்டலத்துத் தமிழர் ஈழ மண்டலத்துத் தமிழை அறிதற்கு வழியாது? அன்றியும் உயிருள்ள மொழியெல்லாம் இடைவிடாது மாறிக்கொண்டே வரும். ஒருவனை ஐந்து வயதிற் பிடித்த படமும் ஐம்பது வயதிற் பிடித்த படமும் ஒரேதன்மையானவையாய் இருக்குமோ? ஆண்பாலாருக்கும் பெண்பாலாருக்கும் பருவம் ஏழு என வகுத்தார் ஆன்றோர். அப்படியாயின் ஒவ்வொரு பருவத்திலும் படம் பிடித்தல் விரும்பத்தக்கது. அதுபோலவே அவ்வக்காலத்துக் கொடுந்

தமிழையும் தீட்டிவைத்தல் வேண்டும். இற்றைக்கு முப்பது ஆண்டுகளுக்கு முன்பே யாழ்ப்பாணத்திற் பேசிய தமிழோ இன்று நாம் பேசும் தமிழ்? இங்ஙனம் யாம் கூறுவது சொல்லை மட்டும் எண்ணியன்று; சொல்லின் வடிவம் மாற மாற இலக்கணமும் மாறும், பொருளும் மாறும். ஆகவே அவ்வக் காலத்துச் சொல்லின் வடிவமும் பொருளும் இலக்கணமும் தீட்டி வைத்தல் இன்றியமையாதது. இதன் உண்மை ஆங்கிலம் முதலிய மேனாட்டு மொழி வல்லுநர் அறிவர். நம் தமிழ்மொழி வல்லுனரும் இவ்வுண்மையை அறிவாரோ?

இந்நான்கு நாடகத்திலும் வழங்கிய பாடை யாழ்ப்பாணக் குடாநாட்டுக்குப் பொதுவாயும் பருத்தித்துறைப் பகுதிக்குச் சிறப்பாயும் உள்ளது.”

விபுலானந்த அடிகளார் பேராசிரியர் கணபதிப்பிள்ளையின் நாடகங்களைப் படித்து மகிழ்ந்தவர். பாரதி பாடல்களை அந்நாட்களிலே முதன்மைப்படுத்திப் பேசியது போல, இந்நாடகங்களின் மக்கள் தமிழ்பற்றித் தான் எழுதிய கட்டுரைகளிலே முதன்மைப்படுத்திக் கூறினார்.

தமிழ் மொழியினுடைய ஒலியியல் பற்றியும், தமிழ்மொழி வழக்குகள் பற்றிச் சிந்தித்தும், ஆய்வுநெறியில் கட்டுரைகள் எழுதியும், நவீன மொழியியலாளருடைய கருத்துக்களை நன்குணர்ந்து அவற்றின் ஒளியிலே தமிழ்மொழியை நோக்கியும் பணிபுரிந்த அடிகளார் ஈழத்து மொழியியல் அறிஞர்களுக்கு முன்னோடியாவார்.

சோழ மண்டலத்துத் தமிழும் ஈழ மண்டலத்துத் தமிழும்

தமிழ்மொழி இலக்கியத்தமிழ் வழக்கு, பேச்சுத்தமிழ் வழக்கு என்னும் இரு வழக்குப் பண்புடையது. இலக்கியத் தமிழ் வழக்கினை எழுத்துத்தமிழ் வழக்கு என்றும் புத்தகத்தமிழ் வழக்கு என்றும் கூறுவர். இவ்வழக்குகளைப் பற்றி அடிகளார் நன்கு தெரிந்து கொண்டவர். அவைபற்றி அவர் எண்ணியதன் விளைவே அவருடைய ‘சோழ மண்டலத்துத் தமிழும், ஈழ மண்டலத்துத் தமிழும்’ என்னும் கட்டுரையாகும். இக்கட்டுரை 1941இல் தைத்திங்களில் வெளியாகிய கலைமகள் இதழிலே இடம்பெற்றது. இக்கட்டுரையிலே,

“ஈழநாட்டில் பிறந்தேனாயினும் ஈழத்து வழக்குத் தமிழில் எனக்கு அதிக பழக்கமில்லை. கற்றது புத்தகத் தமிழ்; கலந்து பழகி ஒரு சிறிது பயின்று கொண்டது சோழ நாட்டுத் தமிழ். இலங்கையிலே நான் நண்பரோடு உரையாடும்போது, என் உரையைக் கேட்டோர், ‘சாமி பேசுவது வடக்கத்திய தமிழ்’ என்று சொல்ல நான் பலமுறை கேட்டதுண்டு.”

என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். புத்தகத் தமிழுக்கும் வழக்குத் தமிழுக்கும் வேறுபாடு உண்டு என்பதை உணரும் அதேவேளை, வழக்குத் தமிழிலும் ‘ஈழத்து வழக்குத் தமிழ்’, ‘வடக்கத்திய தமிழ்’ என்னும் வேறுபாடுகளும் உண்டு என்பதையும் உணர்ந்த அடிகளார் அவ்வேறுபாடுகளை அக்கட்டுரையிலே சிறிது விளக்கியுமுள்ளார். கல்கத்தா மொடர்ன்ரீவ்யுவிலே வெளிவந்த ‘தமிழ்மொழி ஒலியியல்’ என்னும் ஆங்கிலக் கட்டுரையிலே உயிர்த் தமிழாகிய பேச்சுத் தமிழிலே ‘ஈழத்து வழக்கு’க்கும் ‘வடக்கத்திய தமிழ்’ வழக்குக்குமிடையே காணப்படும் வேறுபாடுகளைக் கூறினார்.

இன்று தமிழ் நாட்டிலே வழங்கும் பேச்சு மொழிக்கும் ஈழத்துப் பேச்சு வழக்குக்குமிடையேயுள்ள பல வேறுபாடுகளை மொழியியலாளர் நுணுக்கமாக ஆராய்ந்து வெளியிட்டுள்ளார். ஆனால் ஏறக்குறைய ஐம்பது வருடங்களுக்கு முன்னர் இவ்வேறுபாடுகளைக் கண்டு, அவைபற்றிச் சிந்தித்தும் கருத்துக்களை வெளியிட்ட முதல்தமிழ் அறிஞர் அடிகளாரேயாவார்.

மட்டக்களப்புத் தமிழ்

யாழ்ப்பாணத் தமிழ் இலக்கியத்தன்மை கொண்டது என்ற கருத்து அறிஞர்கள் சிலராலே முன்வைக்கப்பட்டுள்ளது. பி.எஸ்.சுப்பிரமணியசாஸ்திரி (1934) 'யாழ்ப்பாணத் தமிழ்', பல வழிகளில், சொற்கள் எழுதுவது போலவே உச்சரிக்கப்படுகின்றன என்று கூறியுள்ளார். குயிப்பர் (F.B.Kuiper) என்னும் திராவிட மொழியியல் வல்லுநர் 1962இல் எழுதிய கட்டுரையிலே பல ஆண்டுகளுக்கு முன்னே ஹோனல் (Hone) என்னும் ஆங்கிலேயர் யாழ்ப்பாணத்தமிழ் பற்றிக் கூறியவற்றை மேற்கோளாக எடுத்தாண்டுள்ளார். ஹோனல் ஆங்கில மொழியிலே எழுதியதைத் தமிழிலே பின்வருமாறு கூறலாம்.

“இலங்கையின் வடகோடியிலே நெடுங்காலமாகப் பிரிந்து தனியாக வாழும் யாழ்ப்பாணத் தமிழர், அவர்களுடைய துணைக்கண்ட உறவினர் மறந்துவிட்ட பல தமிழ் மரபுகளைப் பேணிக் காத்துள்ளனர் எனக் குறிப்பிடுகின்றனர். அத்துடன் அவர்களுடைய சாதாரண பேச்சு வழக்கு இலக்கியத்தமிழ் போன்ற ஒரு வடிவத்தை அடைவதாகவும் குறிப்பிடப்படுகிறது.”

இவ்வாறு யாழ்ப்பாணப் பேச்சுத் தமிழைப் பல வெளிநாட்டு அறிஞர் அறிய வாய்ப்பு ஏற்பட்டது போல் மட்டக்களப்புப் பேச்சுத்தமிழை அவர்கள் அறிய வாய்ப்பு ஏற்படவில்லை. இந்நிலையை விபுலாநந்த அடிகளார் உணர்ந்திருந்தார். யாழ்ப்பாணத்துப் பேச்சுத் தமிழைத் தன் நாடகங்களிலே படம் பிடித்துக் காட்டிய பேராசிரியர் கணபதிப்பிள்ளைக்கு அடிகளார் எழுதிய ஒரு கடிதத்தில்,

“பேரன்பு வாய்ந்த திருவாளர் க.கணபதிப்பிள்ளை அவர்களுக்கு,

‘நானாடக’மும், ‘காதலியாற்றுப்படை’யும் கிடைத்தன. முற்றும் படித்து மகிழ்வுற்றேன். ‘பொருளோ பொருள்’ எனப் பெயரிய மற்றுமொரு நாடகம் அண்மையில் அரங்கேறியதாக ஈழகேசரியிற் படித்தேன். மட்டக்களப்பு வழக்கு மொழியினையும் ஓரிரண்டு நாடகங்களிலே படம்பிடித்து வைப்பது நன்று. விஜயதாசுமி வாழ்த்துரை கூறி முடிக்கின்றேன்.

அன்புள்ள,

விபுலாநந்தர்”

என்று குறிப்பிட்டுள்ளமை இங்கு நாம் நெஞ்சிற் பதிக்க வேண்டியதொன்றாகும். மட்டக்களப்பு வழக்கு மொழி யாழ்ப்பாணத்து வழக்கு மொழியினின்றும் வேறுபட்டது என்ற உண்மையை உணர்ந்த அடிகளார், அது ஏதோ வகையில் பேணப்படுவது நன்றென எண்ணியது விடப்படவில்லை. இவ் வேறுபாட்டு உண்மையை முதன் முதல் உலகுக்கு எடுத்துக் கூறியவர் அடிகளாரேயாவர். முன் குறிப்பிட்ட அவருடைய ‘சோழ மண்டலத்துத் தமிழும் ஈழ மண்டலத்துத் தமிழும்’ என்னும் கட்டுரையில்,

“மட்டக்களப்பு நான் பிறந்த நாடு; ஈழத்தின் கிழக்குப் பாகத்திலுள்ளது. அந்நாட்டு

வழக்கு மொழி யாழ்ப்பாணத்து வழக்கு மொழியினின்றும் வேறுபட்டது.”

என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். இக்குறிப்பு திராவிட மொழியியல் வல்லுனரும் தமிழியல் அறிஞருமான பேராசிரியர் கமில் சுவலெபில் என்பவரை மட்டக்களப்புப் பேச்சு வழக்கை ஆராய ஊக்கப்படுத்தியது. இவ்வறிஞர் ‘இலங்கைத் தமிழ்’ என்னுந் தலைப்பில் தன்னுடைய ஆய்வுக் கண்டு பிடிப்புகளைக் கட்டுரைகளாக எழுதினார். தன்னுடைய முதலாவது கட்டுரையிலே சுவலெபில், விபுலாநந்த அடிகளார் ‘மட்டக்களப்பு நான் பிறந்த நாடு....’ என்று கூறிய பத்தியினை ஆங்கிலத்திலே மொழி பெயர்த்துத் தலைப்புத் தொடராக அமைத்துக் கொண்டார். நெடுங்காலமாக, வெளிநாட்டார் யாழ்ப்பாணத் தமிழே இலக்கியத் தன்மை வாய்ந்தது எனக் கூறிவர, கமில் சுவலெபிலே மட்டக்களப்புத் தமிழே இலக்கியத்தன்மை வாய்ந்தது எனக் கூறினார். அவர் கூறியதாவது;

“தமிழின் எல்லாப் பேச்சு வழக்குகளும் மட்டக்களப்புப் பேச்சு வழுவமே அதிக இலக்கியத் தன்மை வாய்ந்தது. மொழிக்கு அண்மையான எல்லைப் புறப்பேச்சு வழக்காக இது அமைந்ததுடன், மிகப் பழைய பண்புகளைப்பேணிக் காத்தும், ஏனைய தமிழ்ப் பேச்சு வழக்குகளைவிட உண்மையான இலக்கியத் தன்மையைக் கொண்டும், அதேவேளையில் சில புதிய மாற்றங்களை வளர்த்தும் வந்துள்ளது.”

1930.06.26 தொடக்கம் 28 வருடங்களாக ஒரு தரமான பத்திரிகை ஈழத்திலே வெளிவந்து கொண்டிருந்தது.

“நமது நாடு அடிமைப் படுகுழியிலாழ்ந்து, அன்னியர் வயப்பட்டு அறிவிழந்து, மொழிவளங்குன்றி, சமயமிழந்து, சாதிப்பேயக்கோட்டிடுச் சன்மார்க்க நெறியிழந்து, உன்மத்தராய், மாக்களாய், உண்டுறங்கி வாழ்தலே கண்ட காட்சியெனக் கொண்டாடுமிக்காலத்தில் எத்தனை பத்திரிகைகள் தோன்றினும் மிகையாகாது.”

என்று முதலாவது இதழிலே அப்பத்திரிகையின் தோற்றத்துக்குரிய காலப்பின்னணி அடக்கமான முறையிலே கூறப்பட்டது. இவ்வாறு தொடங்கிய பத்திரிகை ‘ஈழகேசரி’ இதனைத் தோற்றுவித்தவர் புகழ்பெற்ற திரு. நா.பொன்னையா அவர்களாகும். திரு. பொன்னையாவுக்குத் தனலக்குமி புத்தகசாலையும், திருமகள் அழுத்தகமும் இரண்டு கண்கள் என கனக. செந்திநாதன் குறிப்பிடுவர். (ஈழம் தந்த கேசரி, பக். 33) ‘ஈழகேசரி’யாலே தமிழ் மொழிக்கும் தமிழர் பண்பாட்டுக்கும் ஆற்றிய அளப்பரிய தொண்டின் காரணமாகக் குரும்பசிட்டி நாகமுத்தர் பொன்னையா, “ஈழகேசரி நா.பொன்னையா” எனத் தமிழுலகம் நினைவுகூரும் பெரியார் ஆனார். அவருக்கு முன்றாங்கண் “ஈழகேசரி” எனக் கனக. செந்திநாதன் கொள்வர். இந்த முன்றாங் கண்ணுக்குரியவர் ஒவ்வொரு ஆண்டும் கும்பசிட்டி சன்மார்க்க சபையினராலே நினைவு கூரப்படுகிறார். கனக. செந்திநாதன், இராசரத்தினம், கந்தவனம் எனப்பலர் இருந்த இடத்தில் இப்பொழுது கலைப்பேரரசு ஏ.ரி.பொன்னுத்துரை தனியாக நின்று பொறுமையாகப் பணிபுரிகின்றார். இவ்வாண்டும் “ஈழகேசரி” நா.பொன்னையா நினைவுகூரப்படவுள்ளார். அடியேன் அப்பணிக்கு அழைக்கப்பட்டுள்ளேன். அவருடைய முன்றாங் கண்ணாகிய ‘ஈழகேசரி’யின் தமிழ்மொழிப் பயன்பாடு பற்றிய இச்சிறிய ஆய்வினை அப்பெரு மகனாருக்கு நினைவாரமாகச் சூட்டுகிறேன்.

‘ஈழகேசரி’யின் இருபத்தெட்டு ஆண்டு வரலாற்றைக் கனக. செந்திநாதன் (ஈழம் தந்த கேசரி, பக் 75) நான்கு பெரும் பிரிவுகளாகப் பிரிக்கிறார். அவையாவன:

1. 1930 தொடக்கம் 1938 வரையுள்ள 8 ஆண்டுகள்.
2. 1939 தொடக்கம் 1942 வரையுள்ள 4 ஆண்டுகள்.
3. 1942 தொடக்கம் 1951 வரையுள்ள 9 ஆண்டுகள்.
4. 1951 தொடக்கம் 1958 வரையுள்ள 7 ஆண்டுகள்.

இந்நான்கு பிரிவுகளுள் முன்றாவது காலகட்ட இதழ்கள் சிலவே இக்கட்டுரைக்குத் தரவுகளாக அமைகின்றன. இக்கால கட்டத்தை விவரிக்குமிடத்து கனக. செந்திநாதன் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்.

“1942ஆம் ஆண்டு தொடங்கி 1957ஆம் ஆண்டு வரையுமுள்ள காலத்தின் முற்பகுதி (1951 வரை)யில் திரு. பொன்னையா அவர்கள் வாழ்ந்து மேற்பார்வை செய்தார்கள். இக்காலம் முழுவதும் திரு. இராஜ அரியரத்தினம் ஆசிரிய பீடத்தில் இருந்தாரெனினும் 1942 - 1944 வரை அவர் தமிழ் நாட்டிற் சுற்றுப் பிரயாணத்தில் இருந்ததால், திரு. அ.செ.முருகானந்தன் அவர்களே பத்திரிகையை நடாத்தினார்.

மறுமலர்ச்சிச் சங்கத்தோடு அ.செ.மு. தொடர்பு கொண்டிருந்தபடியால் அவ்வட்டார எழுத்தாளர் இடையிடின்றி எழுதிக் குவித்தார்கள். அ.செ.மு., அ.ந.கந்தசாமி, தி.ச.வரதராசன், ‘மகாகவி’, கவிஞர் சரவணமுத்து (சாரதா), பஞ்சாட்சரசர்மா, நாவற்குழிபுர் நடராஜன், பண்டிதர் வ.நடராஜன், யு.வே., கனக செந்திநாதன் என்போர் இக்காலத்தில் எழுதியோரில் முக்கியஸ்தராவர். யுத்தகால நெருக்கடியிற் பக்கங்கள் குறைவாயிருந்தாலும், சிறுகதையும், கட்டுரைகளும், கவிதைகளும் அபரிமிதமாக வெளிவந்தன. ஈழத்தின் ‘மண் வாசனை’ கூடுதலாகப் பிரதிபலித்த காலம் இது.”

(ஈழம் தந்த கேசரி, பக். 79 - 80)

இத்தகைய செழுமையான காலகட்டத்தில் 1946, 1947 'ஈழகேசரி' இதழ்களை வகைமாதிரிக்கான தரவுகளாகக் கொண்டு அக்காலத் தமிழ் நடை எவ்வாறிருந்தது என நோக்கப்படுகின்றது.

'ஈழகேசரி'யிலே பொதுவாக வடமொழிச் சொற்கள் பல விரவிவர எழுதப்படும் தமிழ் நடையே பெரிதும் பயின்று வந்தது. எடுத்துக்காட்டாகப் பின்வரும் பகுதியைக் காட்டலாம்.

“இத்தனை காலமாக வாசகர்களின் அன்பையும் ஆதரவையும் பெற்று அச்சமின்றித் தொண்டு புரிந்துவரும் 'ஈழகேசரி' வாசகர்களின் இதய கமலங்களில் எல்லாம் தனக்கென ஒரு ஸ்தானம் பெற்றிருக்கின்றதென்பது மறுக்கமுடியாத உண்மை.”

(ஈழகேசரி, 'பாதை ஓரத்தில்', 7-7-1946)

மேற்காட்டிய பகுதியில் வாசகர், இதயம், கமலம், ஸ்தானம் ஆகிய வடமொழிச் சொற்கள் இடம்பெற்றுள்ளன. இதேவேளை, வடமொழிச் சொற்களைப் பெருமளவு தவிர்த்து எழுதப்பட்ட கட்டுரைகளும் 'ஈழகேசரி'யில் வெளியாகியுள்ளன. எடுத்துக்காட்டுப் பின்வருமாறு:

“கசப்பான இவ்வார்த்தைகளைக் கேட்ட அரசன் கனன்று எரியவில்லை. அவரைத்தனது வாளுக்கிரையாக்கத் துணியவுமில்லை. சிறைக்குள் தள்ளிவிடவும் முடிவு கட்டவில்லை. நாடு கடத்தவும் எத்தனிக்கவில்லை. அன்றேல் அனுக்குண்டைத்தானும் பிரயோகிக்க எண்ணவில்லை.”

(ஈழகேசரி, 'அரசன் ஞானம்' 20-10-46)

II

'ஈழகேசரி'யில் செய்திகள் பல தொகுக்கப்பட்டுச் சிறு தலைப்புகளுடன் வெளியிடப்பட்டன. இது கொழும்பு நிருபர் கடிதம் என்றோ அரசியல் நிருபர் அனுப்பும் செய்தியாகவோ அமைந்தது. செய்திகளை வெறுமனே செய்திகளாக மட்டும் கூறாமல் செய்தியாளர் தம்முடைய கருத்துக்களையும் இணைத்துக் கூறும் பாங்கினைக் காணக்கூடியதாகவுள்ளது. அவ்வாறு கருத்துக்கள் கூறுமிடத்து சிலவேளை சில நிகழ்வுகளைக் கண்டிப்பதுமுண்டு. அவ்வேளைகளிலே சிறுநகைச்சுவை கலந்த ஒரு கண்டன நடையை அவர்கள் கையாண்டு வந்துள்ளனர். எடுத்துக்காட்டாக 05.01.1947 அன்று வெளியான 'ஈழகேசரி' முன்பக்கத்திலே 'கொழும்பு நிருபர் கடிதம்' இடம்பெற்றது. இதில் 'கௌரவப் பட்டங்கள்' என்ற சிறு தலைப்பில்,

“கண்களைக் கசக்கிக்கொண்டு காப்பியங் கையுமாகக் காலையில் வெளிவந்த 'டெயில் நியூஸ்' பத்திரிகையைப் புரட்டிப் பார்த்தபோது வழக்கம்போல கௌரவப் பட்டங்கள் விளாசப்பட்டிருந்தன. 1947ஆம் வருடம் ஜனவரி மாதம் முதலாந்திகதி அதிகாலையில் வெளியான ஆங்கிலத்தினசரியைப்பற்றித்தான் இங்கு குறிப்பிடுகிறேன்.

இந்தப் பட்டங்களை மண்டியிட்டுப் பெற்றுக்கொள்வதற்குச் சிலர் பகீரதப் பிரயத்தனங்கள் செய்யப் பின்னிற்பதில்லை என அறிகிறேன். அந்த நிதிக்கு இந்த நிதிக்கு என்று பணத்தை அள்ளிக்கொடுக்கும் புள்ளிகள் அரசாங்கத்தின் கண்களிற்படுகின்றன. இவர்களுக்கு என்றோ ஒரு நாள் ஏதோ ஒரு பட்டம் கிடைத்தே தீரும். பட்டம் பெறுவதே நோக்கமாகக் கொண்டு வேறு சிலர் பிரித்தானிய சக்கிராதிபத்தியத்துக்கும் மேன்மை தங்கிய மன்னர் பிரானின் பிரஜைகளுக்கும் பெரும்பணி புரிவதுண்டு.”

செய்தியாளருக்குக் கௌரவப் பட்டங்கள் வழங்குதல் தொடர்பாக ஏதோ குறை தென்பட்டுள்ளது. பொருத்தமானவர்களுக்குப் பட்டங்கள் கிடைக்காமல் வேறு வகையிலே அவை வழங்கப்பட்டமை காரணமாகலாம். செய்தியாளருக்கு இது தொடர்பாக இருந்த மனநிறைவின்மையை “கௌரவப் பட்டங்கள் விளாசப்பட்டிருந்தன” என்னுந் தொடரலே

புலப்படுத்தி விடுகின்றார். 'விளாசு' என்றொரு வினையடியை நீங்கள் தமிழ் அகராதியிலே காணமாட்டீர்கள். ஆனால் எங்களுடைய நாளாந்தப் பேச்சு வழக்கிலே இடம்பெறும் வினைகளிலே இதுவும் ஒன்றாகும். 'விளாசு' என்ற வினையடிக்கு 'கொதித்து எழுதல், சரமாரியாகப் பொழிதல், பேசுதல், எறிதல்' என்னும் பொருள்களைக் கூறலாம். இங்கு "கௌரவப்பட்டங்கள் விளாசப்பட்டிருந்தன" எனின் "கௌரவப் பட்டங்கள் சரமாரியாக எறியப்பட்டிருந்தன" என்னும் பொருளைப் புலப்படுத்துவதாகும். 'ஈழகேசரி'ப் பத்திரிகையின் 'மண் வாசனை'யை இத்தகைய சொல்லாட்சிகளிலிருந்து நுகரக்கூடியதாயுள்ளது. மக்கள் படிக்கும் செய்தித்தாள் மக்கள் தமிழை பயன்படுத்துவது பொருத்தமே.

கௌரவப் பட்டங்களைப் பணம் படைத்தவர்கள் பெற்றுவிடுகின்றமையைச் செய்தியாளர் அறிந்துள்ளார். பணம் படைத்தவர்களைக் குறிப்பிட 'புள்ளிகள்' என்றொரு சொல்லைக் கையாளுகிறார். இச் சொல்லுக்கு அகராதிகளிலே 'பணம் படைத்தவர்' என்ற பொருள் தரப்பட்டிருக்கிறது. இதுவும் மக்கள் பேச்சுத் தமிழிலே பயன்படுத்தப்படுவது. ஓர் இலக்கத்தில் பின் பெருந்தொகையான புள்ளிகளை இட்டால் வரும் தொகைப் பணத்தையுடையவர்கள் என்பதையே 'புள்ளிகள்' என்னும் சொல் குறிப்பிடும். இவ்வாறு செய்திக் கடிதங்கள், அறிக்கைகள் ஆகியவற்றிலும் மக்கள் தமிழையும் இடையிடையே கையாளும் போக்கு 'ஈழகேசரி'ப் பத்திரிகையிலே காணப்பட்டது.

III

'ஈழகேசரி' விளம்பரங்கள் பெருந்தொகையான பிறமொழிச் சொற்களுடையனவாகவே அமைந்தன. எடுத்துக்காட்டாக, பின்வரும் ஹார்லிக்ஸ் விளம்பரத்தை நோக்குக:

"களைப்பும் பலவீனமும் ஏற்படுகின்றனவா?

உங்கள் உணவுடன் கூடுதலான இந்தச் சத்துத் தேவை

உங்களுக்குக் களைப்பும், பலவீனமும் ஏற்படும் வேளை, விளையாட்டுக்களுக்கு உற்சாகமில்லாவிடின் ஹார்லிக்ஸில் உள்ள செழுமையான போஷணை விரைவில் உங்களுக்குப் பெலன் அளிக்கும். நமது சக்தி முழுவதும், நாம் உண்ணும் உணவிலிருந்து பிறப்பதாக டாக்டர்கள் கூறுகின்றனர். எனவே ஆகாரத்தில் அத்தியாவசியமான போஷணை அம்சங்கள் யாவும் அடங்கியிருப்பின் ஒழுங்கான உடல் வளர்ச்சியும், ஊக்கமும், வலிமையும் உண்டாகும்."

'பலவீனம்', 'உற்சாகம்', 'போஷணை', 'பெலன்', 'டாக்டர்கள்', 'ஆகாரத்தில்', 'அத்தியாவசியமான', 'அம்சங்கள்' ஆகிய பிறமொழிச் சொற்கள் இவ்விளம்பரத்திலே கையாளப்பட்டுள்ளன. ஆங்கிலத் தொட்களைப் பின்பற்றி அமையும் ஒருவகையான நடைபிணையும் இவ்விளம்பரங்களிலே காணக்கூடியதாயிருந்தது. எடுத்துக்காட்டாக, "வேலை, விளையாட்டுக்களுக்கு உற்சாகமில்லாவிடின்" என்னுந்தொடர் ஆங்கில நடையைப் பின்பற்றியமைந்ததே. "வேலை, விளையாட்டுக்களில் உற்சாகமில்லாவிடின்" என்றே தமிழ்நடை அமையும். "படிப்பில் ஆர்வமில்லை" என்று சொல்வதைப் "படிப்புக்கு ஆர்வமில்லை" என்று சொல்லிப்பாருங்கள். எனினும் சில விளம்பரங்கள் செழுமையான தமிழ் நடையிலே அமைவதையும் காணக்கூடியதாயுள்ளது. 'கலாபவனம்' என்னும் பத்திரிகையை விளம்பரஞ் செய்யுமிடத்து (7-7.1946) :

"மனிதன் விரும்பும் அழகுணர்ச்சியை வளர்ப்பதே எமது நோக்கம். அவ்வுணர்ச்சியின் மூலமாக உடம்பண்பாடும் சாந்தமும் அமைதியும் புனிதத்தன்மையையும் பெறலாம். ஆகையால் அந்தப் பக்குவமான பண்பாட்டுக்கு மார்க்கமாக உயர்ந்த சுவையும்,

சிந்தனைக்குரிய கருத்தும், தூய்மையான நடையும், செம்மையுமுள்ள இலக்கியமாக
‘கலாபவனம்’ திகழும்.”

ஓரிரு வடசொற்கள் இடம்பெறினும், ஒட்டு மொத்தமாகப் பார்க்குமிடத்துச் செழுமையான
தமிழ்நடை இதிலே இழையோடிச் செல்வதைக் காணக்கூடியதாயுள்ளது.

அரசாங்க அறிவித்தல்கள் சிலவற்றிலே ஒருவகையான தமிழ் நடை கையாளப்பட்டது.
அது தமிழ் நடைதானோ என ஐயுறும் வண்ணம் அமைகின்றது. எடுத்துக்காட்டாக தமிழ்
ஆசிரியர் தராதரப்பத்திர (தமிழ்ப்) பரீட்சை நடைபெறமாட்டாது; அதற்கு ஈடாகப் பிறிதொரு
பரீட்சை நடைபெறுமென்பதை அறிவிக்கும் பகுதியிலே (11-08.1946) :

“மேலே குறித்த பரீட்சையை அழிக்க வேண்டியதாயிற்று.

பிறிதொரு பரீட்சை நடாத்தப்படும்.”

‘அழிக்க வேண்டியதாயிற்று’ என்னுந் தொடர் இயற்பண்பற்றதாகத் தென்படுகிறது.
இப்படியான தொடர்கள் செய்திகளிலும் சிலவேளைகளிலே இடம்பெறுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக
29.09.1946 ‘ஈழகேசரி’ப் பத்திரிகையின் முசுற்பக்கத்திலே வெளியிடப்பட்ட செய்தியின் ஒருபகுதி.

“இந்தியாவுடன் பிரயாணிகளின் போக்குவரத்தை நடத்துவதற்கு ஊர்காவற்றுறைத்
துறைமுகத்தைத் திறந்து வைப்பதற்கான போசனை மந்திரிசபையில் பரிசீலனைக்கு
சமர்ப்பிக்கப்பட்டிருக்கிறது.”

இவ்வாறு அமைகின்றது. படிக்கும்பொழுது தமிழல்லாத பிறிதொரு மொழிநடைபோலத்
தென்படுகிறது.

IV

இக்காலப்பகுதி ‘ஈழகேசரி’யில் கிழமைதோறும் ‘பாதை ஓரத்தில்’ என்றொருபகுதி
இடம்பெற்று வந்தது. இதில் பல விடயங்கள் எழுதப்படும். அரசியல் தொடக்கம் அறிவியல்
வரை இப்பகுதியிலே எழுதப்படும். பெரும்பாலும் இப்பகுதி எழுத்திலே நகைச்சுவை நடை
கையாளப்படுவதைக் காணலாம். எடுத்துக்காட்டாக, 21.7.46 ‘ஈழகேசரி’ப் ‘பாதை ஓரத்தில்’
பகுதி.

“ஆட்டுக்குட்டிக்கு ஜே! கோழிக்குஞ்சுக்கு ஜே! ஊமத்தங்காய்க்கு ‘வோட்’
பண்ணுங்கள்! ‘இலுப்பைக் கொட்டைக்கு உங்கள் சீட்டைப் போடுங்கள்’ என்ற
கோஷங்கள் நகரசபைத் தேர்தற் காலங்கள் வாணைப் பிளக்கப்போகின்றன.
‘போடு போடு பூச்சைப்பெட்டி போனமுறை வென்ற பெட்டி’ என்ற வர்ணச்
சத்தங்களுக்கு நகரசபைத் தேர்தல்களைப் பொறுத்தமட்டில் இனி இடமில்லை.
அரசாங்க சபைதான் இந்த ரஸமான முடிவுக்கு வந்திருக்கின்றது.”

என அமைகின்றது. சனநாயகத் தேர்தல் முறையிலே இடம்பெற்ற ஒரு வழக்கத்தினையே
எழுத்தாளர் இங்கு நகையாடுகின்றார். இதேபோன்று நடைமுறை வாழ்க்கை நிகழ்வுகளுடன்
எவ்வித தொடர்பும் இல்லாதவர்களே பெரும்பாலும் அந்நிகழ்வுகள் தொடர்பாக வெளிநாடுகளுக்குப்
பயிற்சி பெறுவதற்கு அனுப்பப்பட்டு வந்தமையை நகைச்சுவை நடையிலே 29-9-46 ‘ஈழகேசரி’யில்
வெளிவந்த ‘பாதை ஓரத்தில்’ பின்வருமாறு கூறப்படுகின்றது:

“விவசாயத்திற் பயிற்சி பெறுவதற்காக இலங்கையிலிருந்து ஆறு பெண்மணிகள்
சீமைக்குப் போகின்றார்கள். மண்வெட்டி கடகங்களுடன் இவர்கள் கப்பலேறவில்லை.
மார்புக்குக் குறுக்கே அழகான பைக்குறைகளை மாட்டிக்கொண்டு கைகளிற்
கடகங்கள் ஒலி செய்ய வேஞ்சியுடன் உல்லாசக் கடற்பிரயாணம் செய்கின்றனர்.

சீமையிலே 'விஸ்கோத்து' தயார் செய்யும் முறைகளிற் பயிற்சி பெறச் செல்லும் இச்சீமாட்டிகளுக்குச் 'சீனிப்பாணி' பதமாகக் காய்ச்சி இறக்கத் தெரியுமோவென்பது சந்தேகம்.

'சட்டி சுட்டதே கை விட்டதே' என்றபடி இவர்களில் அநேகர் குடுதாங்க முடியாமல் இந்தக் கஷ்ட காலத்தில் எத்தனையோ சட்டி பானைகளைப் போட்டித்திருப்பார்கள். இப்போது அரசாங்கச் செலவில் லண்டன் சென்று கையிலே கரிபடாத வேலைகளிற் பயிற்சி பெறப் போகின்றனர். பின்னர் ஊர் திரும்பிக் கதிரையில் இருந்து கொண்டு இங்குள்ள பெண்மணிகளுக்குத் தங்கள் அனுபவங்களைப் போதிப்பார்களாம்."

முதலாவது பந்தியில் 'கடகங்கள்' என்ற சொல்லுக்குச் சிலேடைப்பொருள் கொள்கிறார். அப்பந்தியின் இறுதியிலே இடப்பட்டுள்ள வினாக்குறி பற்றிச் சிறிது நோக்க வேண்டும். அப்பகுதியில் எவ்விடத்திலாவது வினாப் பதிலிடு பெயரோ வினாவிடைச் சொல்லோ இடம்பெறவில்லை. எனினும் அப்பகுதியின் முடிவிலே வினாக்குறி இடப்பட்டுள்ளது. இது 'பாதை ஓரத்தில்' எழுதும் பாட்டை சாரியின் உள்ளத்திலே எழுந்த வினாக்குறி. அப்பகுதியிலே குறிப்பிட்ட விடயம் நடைமுறைக்கு ஒவ்வாதும் நகைக்கிடமானதுமாயமைவதால், அதன் உண்மைத்தன்மை ஐயத்துக்கிடமானது என்பதை உணர்த்தும் தன்மையுடையதாக அவ்வினாக்குறி அமைகின்றது.

பெரும்பாலும் 'ஈழகேசரி'ப் பத்திரிகையிலே ஒரு நகைச்சுவைத் தமிழ்நடை கையாளப்படுவதை பத்திரிகையின் பல கூறுகளிலே காணக்கூடியதாயுள்ளது. வ.நடராசாவின் "காதலா?" (7-7-46); வாரந்தோறும் வெளிவந்த 'கசின்' எழுதிய "பாட்டியின் ஆராய்ச்சி"; 'சட்டம்பியார்' எழுதிய "தமிழ் வாத்தியார் சரித்திரம்" (4-8-46; 11-8-46; 18-8-46); கோணாசலம் எழுதிய "பத்திரிகைப்பழக்கம்" (1-9-46) போன்றவற்றை எடுத்துக்காட்டுக்களாகத் தரலாம். இவற்றுட் சில, சில வேளைகளில் கண்டன நடையிலே அமைவதையும் காண முடிகின்றது. குறிப்பாகப் பாட்டசாரியின் "பாதை ஓரத்தில்" இத்தகைய கண்டன நடை கொண்ட பகுதிகள் இடம்பெற்றுள்ளன. ஐக்கிய சங்கப் பணியாளர்களுடைய முகவரிகளை உடனடியாகத் தலைமைப் பணிமனைக்கு அனுப்பும்படி அரசுக்கட்டளை பிறப்பித்துவிட்டு, அவ்வாறு அனுப்பப்பட்ட முகவரிகளுக்கு ஆளுங்கட்சியின் துண்டுப் பிரசுரங்கள் வந்தனவாம். இவ்விடயம் "பாதை ஓரத்தில்" பகுதியிலே "இது என்ன சேட்டை?" என்ற சிறு தலைப்பிலே கண்டனத்துக்குள்ளாகின்றது. கண்டன நடை இங்கு பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

V

'ஈழகேசரி'யின் இலக்கிய நடைபற்றி விரிவாகக் கூறமுடியுமாயினும் இவ்வுரையின் சுருக்கம் கருதி ஒரு பண்பினை மட்டும் எடுத்துக் கூறவுள்ளேன். 'ஈழகேசரி'யில் வெளியாகியுள்ள சிறு கதைகள், சம்பந்தன் எழுதிய "பாசம்" தொடர்கதை போன்றனவெல்லாம் இலக்கியத் தமிழிலேயே எழுதப்பட்டுள்ளன. கதை மாந்தர் உரையாடல்களிலே அவர்கள் நாளாந்தம் பேசும் தமிழ்மொழியிலே அமையவில்லை. எல்லாமே இலக்கியத் தமிழ் நடையிலேயே அமைந்தன. நகைச்சுவைத் தமிழ் நடையில் எழுதப்பட்டனவற்றிலேதான் ஓரளவு பேச்சுத் தமிழ்ச் சொற்கள், உரையாடல் இடம்பெற்றுள்ளன. இவையும் கஞ்சியிலே பயறு போலத்தான் அமைந்துள்ளன. இலக்கியத் தமிழ் நடை மிக உயர்ந்த தன்மையிலே பல அறிஞர்களாலும் கையாளப்பட்டுள்ளது. தமிழ் இலக்கியம் தொடர்பான கட்டுரைகளிலும், எம்.எஸ்.கமலாவின் "சகுந்தலை", சம்பந்தனின் "பாசம்" ஆகியவற்றிலும் இத்தகைய உயர்ந்த இலக்கிய நடையைக் கணக்கூடியதாயுள்ளது.

விபுலாந்த அடிகளாருடைய நூற்றாண்டு நடைபெற்றுக் கொண்டிருக்கும் வேளையில் 11-5-47 அன்று 'ஈழகேசரி'யில் வெளிப்பான அடிகளாருடைய கவிதையில் ஒரு பகுதியைத்

தந்து இந்நினைவுப் பேருரையை முடிப்பது பொருத்தமாயிருக்குமென நம்புகிறேன். 13-4-47
'ஈழகேசரி'யில் பின்வரும் விடயம் வெளிவந்தது:

கவி அரங்கம்

திருச்சி வானொலி நிலையத்தார் ஏற்படுத்தியுள்ள கவியரங்கம் தமிழ் மக்களின் அபிமானத்தையுங் கவனத்தையுங் கவர்ந்த வருகின்றது. தமிழர் புத்தாண்டாகிய இத்தினத்தில் (14-4-47) திருச்சி வானொலியிற் காலை 9 மணிக்கு 'கவி அரங்கம்' நிகழ்கின்றது. அன்பு என்னும் பொருள் பற்றி தமிழ்க் கவிஞர்கள் எழுவரின் கவிதைகளைக் கேட்டு இன்புறலாம். ஈழத்துப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ்ப்பேராசிரியர் சுவாமி விபுலாநந்தர் அவர்களும் இதிற் கலந்து கொள்ளுகின்றார். நாமக்கல் கவிஞர் வெ.ராமலிங்கம்பிள்ளை தலைமை தாங்குகின்றார்.

இக்கவியரங்கிலே அடிகளார் படித்த கவிதையை 11-5-47 இதழிலே பிரசுரஞ் செய்தனர். அதில் ஒரு பகுதி வருமாறு:

அன்பின் வடிவம்

“செங்கதிரோன் உச்சியினைச் சென்றனையும் போதினிலே,
காளத்தி நாதன்தமைக் காதலித்த சிந்தையராய்
வானத்(து) அரமகளிர் வாழ்த்திசைக்கும் தெய்வஒலி
கந்தருவர் யாழின் ஒலி கானகத்துப் புள்ளினொலி
தேனுகரும் வண்டினங்கள் செய்கின்ற பேரரவம்,
நீரூவி ஓசை நிறைந்தொன்றாய்: நின்றிசைக்க
வேட்க கிளவரசர் வேட்டம்போய்க் காட்டிகத்துப்
பன்றியொன் றைத்தொடர்ந்து பக்க மலைதாண்டித்
தென்கயிலை என்னும் திறம்படைத்த காளத்தி
நன்மலையின் உச்சியினை நாடினார்; அப்பொழுது
முன்செய் தவங்கள் முடிவிலா இன்பமான
அன்பினைக் காட்ட ஆர்வம் உளத்திற் பொங்க
என்பை யுருக்கி எழுகின்ற வேட்கையொடு
நாணனும் அன்பும் நளிர்வரையில் முன்செல்லத்
தத்துவங்கள் என்னும் தனிப்படிகள் தாண்டியப்பால்
அன்பாஞ் சிவத்தை அடைகின் றவர்போலே
மாமலையின் மீது வழிநடக்கும் எல்லையிலே
திங்கட் சடையார் திருநோக்கஞ் செய்தருள
அஞ்சிலைக்கை வேடனார் அன்பின் வடிவானார்.”

இருபத்தோராம் நூற்றாண்டுக்கான தமிழ்மொழி

நமது தாய்மொழியாகிய தமிழ்மொழி பற்றிப் பலபெருமைகளை நாம் பேசிக்கொள்வது வழக்கம். இந்தியாவின் செந்நெறி மொழிகளுள் அது ஒன்று என்பது ஒரு பெருமை. இந்திய அரசியல் யாப்பு பதின்மூன்று உயர் மொழிகளைக் குறிப்பிடுகின்றது. இவற்றைவிட 47 சிறப்பு மொழிகளும் பல கிளை மொழிகளும் அங்கு பேசப்படுகின்றன. எல்லாமாக 179 மொழிகளும் 544 கிளை மொழிகளும் பேசப்படுவதாக புஸ்நகி ராஜண்ணன் (1973) குறிப்பிடுகின்றார். இவ்வளவு மொழிகளுள்ளும் இந்தியாவிலே இரண்டு மொழிகள்தான் செந்நெறி மொழிகளெனக் கொள்ளப்படுகின்றன. அவை சமஸ்கிருதமும் தமிழும் ஆகும். இவையிரண்டினுள், சமஸ்கிருதம் 'இறந்து போன' மொழி எனக் கருதப்படுகின்றது. எனவே, தமிழ் இன்றும் வாழ்ந்து கொண்டிருக்கும் செந்நெறி மொழி என நாம் பெருமைப்படுவதிலே பிழையில்லை. திராவிட மொழிகளிடையே இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளுக்கு மேற்பட்ட இலக்கியப் பாரம்பரியமுள்ள மொழி நமது தமிழ்மொழி என்பது நமக்கு இன்னொரு பெருமை. தமிழின் பண்டைய இலக்கியத்தை அறியாமலிருப்பது இந்திய நாகரிகத்தின் ஒரு தனித்துவமான உயர் கவிதை அடைவினை அறியாமலிருப்பதாகும் என்று ஏ.கே.ராமானுஜன் (1985) கூறுவார். இந்தப் பெருமையும் சான்றுடைய பெருமையே.

இத்தகைய பெருமையுள்ள மொழி அறிவியலும் தொழில்நுட்பமும் வேக வளர்ச்சி பெற்று வந்த காலங்களில், அவ்விரைவுக்கு எவ்வாறு முகங்கொடுத்தது? இனி வரப்போகும் நூற்றாண்டின் அதிவிரைவுச் சவால்களுக்கு எவ்வாறு முகங்கொடுக்கப் போகின்றது என்பன பற்றி உரத்து எண்ணுவதே இவ்வுரையின் நோக்கமாகும்.

கடந்த இரண்டாயிரம் ஆண்டுகளிலே மனித சமூகம் பல மாற்றங்களை எதிர்கொண்டது. வேட்டையாடி, ஆடு மாடு மேய்த்துத் திரிந்த மனிதன் ஆற்றுப்படுக்கையில் வேளாண்மை செய்யத் தொடங்கியபோது மனித சமூகம் ஒரு மாபெரும் மாற்றத்தை எதிர்கொண்டது. அடுத்து கைத்தொழிற் புரட்சி ஏற்படுத்திய இன்னொரு மாற்றத்தை அது எதிர்கொண்டது. தற்போது அது கல்வி அல்லது அறிவினாலே ஏற்பட்ட மாற்றத்தை எதிர் நோக்கிக்கொண்டிருக்கிறது. எனவே கடந்த இரண்டாயிரம் ஆண்டுக்காலப் பகுதியிலே மனித நாகரிகம் மூன்று ஊழிகளைக் கண்டுள்ளது. அவை:-

- 1) வேளாண்மை நாகரிக ஊழி
(Era of Agricultural Civilization)
- 2) தொழில் நாகரிக ஊழி
(Era of Industrial Civilization)
- 3) அறிவு ஊழி
(Era of Knowledge)

மூன்றாவதாகக் கூறப்பட்டுள்ள காலகட்டத்திலேயே நாம் வாழ்ந்துகொண்டிருக்கின்றோம். இக்கால உலகம் தகவலறிவியலாலே கட்டுப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. இத் தகவலறிவியல் நுட்பம் நுண்கணனிகள், இயந்திர மனிதர்கள் மற்றும் மின்னியல் தொடர்பு சாதனங்கள் என்ற வகையில் நம் அன்றாடப் பணிகளில் பல மாற்றங்களை ஏற்படுத்துகிறது. செய்தித்தாள், தொலைபேசி, தொலைவரி, தொலையச்சு, தொலைக்காட்சி, ஒளியிழை, வானொலி, ஒலியிழை, கணிப்பொறி போன்ற கருவிகள் இத்தகவலியல் உலகினை நடத்துகின்றன. இவற்றையெல்லாம் நோக்கும்போது அடுத்த நூற்றாண்டில் இத்தகவலறிவியல் நுட்பத்தின் உச்சநிலையை நாம் எதிர்கொள்ள வேண்டியேற்படும்.

தகவலறிவியல் உலகின் கருவிகளைக் கையாள்வதற்கான மொழி பெரும்பாலும் ஆங்கிலமாகவே இருந்து வந்துள்ளது. தற்போது ஜேர்மன், பிரெஞ், யப்பானிய மொழிகளும் கருவிக்கையாட்சி மொழிகளாகிவிட்டன. இந்நிலையிலே அடுத்த நூற்றாண்டுக்கான தமிழ்மொழியின் ஆற்றல் எப்படியுள்ளது என்று நாம் எண்ண வேண்டியவர்களாயுள்ளோம்.

2. அறிவியல் உலகைத் தமிழ்மொழியூடாகப் பார்த்தல்

தமிழ்மொழிக்குப் பதிலாக நாம் நீண்டகாலமாக வேறுமொழி ஊடாகவே அறிவியல் உலகைப் பார்த்து வந்துள்ளோம். இந்நிலை 1960 தொடக்கம் இங்கு மாறத் தொடங்கியது. அந்த ஆண்டு தொடக்கந்தான் பல்கலைக்கழகப் பாடநெறிகளைத் தமிழிலே பயிலும் மாணவர்கள் பல்கலைக்கழகத்துக்கு வந்து சேர்ந்தனர். தமிழ் நாட்டில் சற்றுப் பிந்திய காலத்திலே தமிழ் மொழியூடாக உயர்கல்வி கற்கும் வாய்ப்புத் தொடங்கியது. பொருளியல், புவியியல், அரசறிவியல், மெய்யியல் போன்ற சமூகவறிவியல் துறைகளிலும், தூயவறிவியல், செயற்பாட்டறிவியல் போன்றனவற்றிலும் இதுவரை ஆங்கிலம் முதலாய பிறமொழிகளுடாக அறிந்துவந்த கருத்துக்களையும் கோட்பாடுகளையும் தமிழ்மொழியூடாக அறியும் வாய்ப்பு ஏற்பட்டது. எனினும், இன்னும் பல அறிவியற் கலைகள் “இருபயிற்று மொழிகள்” நிலையிலேயே இருக்கின்றன. இவ்விடத்தில் டாக்டர் இராம. சுந்தரம் (1994) கூறுவனவற்றை நோக்குதல் பொருத்தமென எண்ணுகிறேன்.

“ஒரு மொழியின் வளர்ச்சி அதன் பயன்பாட்டுப் பரப்பைப் பொறுத்தே அமைகிறது. முன் எப்போதையும்விட இன்று தமிழின் பயன்பாட்டுத்தளம் விரிவடைந்துள்ளது. தகவல் தொடர்புச் சாதனங்கள் தமிழை இன்று ஆற்றலுடன் பயன்படுத்துகின்றன. புத்தகம் புதுக் கலைகள், அறிவியல் தொழில்நுட்பம் பற்றிய ஏராளமான செய்திகள் தமிழ்வழிப் புலப்படுத்துகின்றன. பஞ்சபூதங்களின் நுட்பங்களை எல்லாம் தமிழில் சொல்லும் நாள் குறித்துப் பாரதி கண்ட கனவு மெல்ல மெல்ல நனவாகி வரகின்றது. எனினும் எதிர்பார்த்த வேகத்தில், முறையில் வளர்ச்சிப் போக்கு அமையவில்லை. அதற்கு அரசு ஆதரவு முழுமையாகத் தேவை. அந்தத் தேவையின் முதல் கட்டமாகக் கல்வித்துறையில் முற்றுமுழுதாகத் தமிழே பயிற்று மொழியாக்கப்பட வேண்டும். ‘இருபயிற்று மொழிகள்’ என்ற நிலை நீங்கி ‘தமிழே பயிற்று மொழி’ என்ற நிலை உறுதிப்பட வேண்டும். தமிழைப் பயிற்று மொழியாகக் கொள்கை அளவில் ஏற்றுக் கொள்பவர்கள் கூட, அறிவியல் - தொழில்நுட்பப் படிப்புக்கு ஆங்கிலமே பயிற்று மொழியாக இருக்க வேண்டுமென வாதிடுகின்றனர். அதற்கு அவர்கள் கூறும் காரணம், தமிழில் போதிய கலைச் சொற்கள் இல்லை என்பதே. ஆனால், இது முழுவதும் உண்மையன்று.”

டாக்டர் இராம. சுந்தரத்தின் கூற்றிலிருந்து இரண்டு உண்மைகள் வெளிப்படுகின்றன. அவை பின்வரும் விடயங்கள் தொடர்பானவை: (1) இருபயிற்று மொழிநிலை, (2) கலைச் சொற்கள்.

2.1 இருபயிற்று மொழிநிலை

இருபயிற்று மொழிநிலை மாறி தமிழ் மொழியிலேயே அறிவுலகைப் பார்க்க முனையும்போது எமது மாணவர்களுக்குத் தன்வழிச் சிந்தனை பெருகுவதற்கு வாய்ப்புண்டு. தன்வழிச் சிந்தனை இல்லாதவிடத்து வியத்தகு சாதனைகளையோ கண்டுபிடிப்புகளையோ செய்ய முடியாது. தமிழ் மொழியிலே நன்கு தெரிந்திருப்பினும் அதனை மற்றவர்களுக்கு எளிமையான, தெளிவான அறிவியல் தமிழிலே கூறமுடியாதிருப்பர்.

பள்ளிகளிலே விஞ்ஞான, வர்த்தக, விவசாய மாணவர்களின் குறிப்பு நூல்களைப் பார்க்கும் வாய்ப்புப் பலதடவைகள் கிடைத்தன. அவர்களுடைய பாடக் குறிப்புகளையும் பயிற்சிகளையும் பார்த்த பொழுது நிறைய எழுத்துப்பிழைகள், இலக்கணப் பிழைகள், வாக்கியப் பிழைகள் காணப்பட்டன. இப்பிழைகள் திருத்தப்படாமல் திரும்பத் திரும்ப இடம்பெறுகின்றன. ஆசிரியர்களைக் கேட்டால் அது தமிழ் ஆசிரியர்களுடைய வேலை என்று சிலர் கூறிக்கொள்கிறார்கள். சிலருக்கு அவை பிழையாகவே தென்படவில்லை. ஆங்கில மொழியிலே அப்படியான பிழைகள் தென்படின் நாங்கள் எவ்வளவு விரைவாக அவற்றைத் திருத்த

முற்படுகிறோம். தமிழ் நாட்டிலே மருத்துவர்கள், தொழில்நுட்ப அறிவியலாளர்கள் வானொலிச் செவ்விகளின் போது முறையாக ஒரு தமிழ் வசனம் சொல்ல முடியாதவர்களாக இருப்பதைப் பல சந்தர்ப்பங்களிலே அவதானிக்க முடிகின்றது. ஒரே தமிழ்ச் சொற்களும் பல ஆங்கிலச் சொற்களும் சேர்ந்த நடையாகவே அமைந்துவிடுகின்றது. இதனைக்கேட்கும் அடிநிலை மக்கள் உயர்ந்தவர்களுடைய மொழி நாகரிகம் இதுதான் என்றும், தனியே எளிய நல்ல தமிழிலே உரையாடுவது குறைந்த நிலை என்றும் கருதுவதற்கு இடமுண்டு. இந்நிலையினைக் கூர்ந்து நோக்கிய ரெ.கார்த்திகேசு (1994) தமக்குக் கவலையளிக்கக் கூடியவை என்று கூறியவற்றில்,

“தமிழ் நாட்டிலேயே தமிழ் கட்டாய பாடமாக இல்லாமல் இருப்பதால், தமிழ் மக்களுக்கு அதில் ஈடுபாடும் மரியாதையும் குறைந்திருப்பது; தமிழ் என்னவோ ஏழை எளியவர்களுக்கு மட்டும் உரித்தான மொழி என்பது போன்ற தோற்றம் தமிழ் நாட்டிலேயே வளர்ந்திருப்பது;”

என்பவற்றை இங்கு குறிப்பிடலாம்.

மேற்படி சிக்கல்கள் தோன்றாமலிருப்பதற்கு தமிழ் பயிற்று மொழியாக அமைய வேண்டும். சு.நரேந்திரன் (1995) தன்னுடைய அனுபவத்தைக் கூறி இம்முடிபினை ஆணித்தரமாகக் கூறுகின்றார்.

“மருத்துவத்துறையில் கடந்த 150 ஆண்டுகளாகக் கலைச் சொல்லாக்கம் நடைபெற்று நூற்றுக்கணக்கான சொற்கள் உருவாக்கப்பட்டுள்ளன. மருத்துவக் கட்டுரைகளிலும் நூல்களிலும் இவை பயன்படுத்தப்படுகின்றன. ஆனால் வகுப்பறைகளிலும் மருத்துவ ஆலோசனைக் கூடங்களிலும் பெரும்பாலும் ஆங்கிலமே பயன்படுத்தப்படுகின்றது. எழுத்து வழக்கில் பயன்படும் தமிழ்க் கலைச்சொற்கள் நடைமுறைப்பேச்சு வழக்கில் பயன்படுத்த இயலாத இரு வழக்கு நிலை தமிழில் உள்ளது. இந்த இருவழக்கு நிலை மாறப் பயிற்று மொழியாகத் தமிழ் மட்டுமே பயன்பட வேண்டும்.”

டாக்டர் சு.நரேந்திரனின் கூற்று தமிழ்பயிற்று மொழியாக மாறவேண்டுமென்ற கருத்தை நாம் உள்வாங்க வைப்பதுடன், அடுத்த விடயமாகிய கலைச் சொல்லாக்கத்துக்கும் எம்மை இட்டுச் செல்கின்றது.

2.2 கலைச் சொல்லாக்கம்

கலைச் சொல்லாக்கப் பணி தமிழிலே நீண்ட காலமாக நடைபெற்று வருகிறது. எத்தனையோ கலைச்சொற் பட்டியல்கள் ஆக்கப்பட்டுள்ளன. ஆனால் பயன் கொள்வார் இல்லாத காரணத்தால் அவற்றின் வன்மை மென்மை புலப்பட வழியில்லாதுள்ளது. அண்மைக்காலங்களில் தமிழியல் தொடர்பாக நடைபெறும் கருத்தரங்குகளில் (எடுத்துக்காட்டு : இரண்டாவது உலகத் தமிழாசிரியர் மாநாடு, கோலம்பூர், 1994; எட்டாவது உலகத் தமிழாய்ச்சி மாநாடு, தஞ்சாவூர், 1995) கலைச் சொல்லாக்கம் பற்றிப் பலர் ஆழமான சிந்தனைகளை வெளியிட்டு வருகின்றனர். கலைச் சொல்லாக்கச் சிக்கல் தீர்க்கப்பட வேண்டிய உடனடித் தேவையாகவும் காலத்தின் தேவையாகவும் அமைந்துவிடுகின்றது. தகவல் ஊழியின் உச்சநிலை அடுத்த நூற்றாண்டிலே ஏற்படவிருப்பதால், தகவலறிவியலுக்கு முகங்கொடுக்க எம்முடைய மொழி தயாராயிருக்க வேண்டும். கருவிகள், அறிவியற் கருத்துக்கள், தொழில் நுட்பச் சிந்தனைகள் யாவும் பிற மொழிகளிலேயே முதலில் தோற்றம் பெறுகின்றன. கருவி, அறிவு, தொழில்நுட்பம் ஆகியவற்றைக் கையாளும் அம்மொழிகளுக்குப் பதிலாக தமிழ் இடம்பிடிப்பதற்கு அவ்வத்துறைகளுக்கான மொழித்திறனும் வேண்டும். அம்மொழித்திறனின் இன்றியமையாத கூறாகக் கலைச்சொற்கள் அமைகின்றன. எனவே அறிஞர்கள் இந்நாட்களில் கலைச்சொல், அகராதி பற்றியும் அவற்றைக் கணிப்பொறியுடன் இணைத்தும் பேசுவது வியப்பான விடயமன்று.

கலைச்சொல்லாக்கந் தொடர்பாகப் பல சிக்கல்களும் உள்ளன. இவை உடனடியாகத் தீர்க்கப்பட வேண்டியன. ஒரே சொல்லுக்குப் பல சொற்களைக் கையாளுதல் ஒரு பெரிய சிக்கலாயுள்ளது. எடுத்துக்காட்டாக, **Evolution** என்னுஞ் சொல்லுக்கு 'பரிணாமம்', 'சுரப்பு', 'படிமலர்ச்சி' என்னுஞ் சொற்கள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. **Centre** என்னும் சொல்லுக்கு 'மையம்', 'நடுவம்' என்னுஞ் சொற்கள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. தமிழ் நாட்டில் **Volume** என்பதற்கு ஏழாம் வகுப்பு அறிவியல் பாடப் புத்தகத்தில் 'கன அளவு' என்றும் ஒன்பதாம் வகுப்பில் 'பருமன் அளவு' எனவும் தரப்பட்டுள்ளது. (மருத்துவர் மறையரசன், 1995). இவ்வாறு பல சொற்பிரயோகம் தகவலறிவியல் தேவைகளுக்கு உதவக்கூடியதல்ல. தமிழ்மொழி கணிப்பொறியுடன் உரையாடக்கூடிய பொறித் தமிழாக மாறும்பொழுது கணிப்பொறி ஆற்றலை விரயமாக்காமல் அத்தமிழ் பயன்பட வேண்டும். அப்பயன்பாட்டுக்குத் தமிழ்க்கலைச் சொற்கள் எளிமையானவையாகவும் சுர்மையுடையனவாகவும் அமையவேண்டும்.

கணிப்பொறித் தமிழாய்வினை நோக்கும்போது அடுத்த நூற்றாண்டிலே கணிப்பொறித் தமிழிலே உலகெங்குமுள்ள தமிழருடன் தொடர்பு கொள்ளும் வாய்ப்பு ஏற்படலாம். அப்பொழுதெல்லாம் உலகளாவிய தமிழ்ச்சொல், தமிழ் வாக்கியம் அமைய வேண்டிய தேவை ஏற்படும். அத்துடன் அறிவியலைத் தமிழ்மொழி வழியாக எங்கிருப்பவரும் பெற்றுக்கொள்ள ஒரேவகையான கலைச்சொற்களின் தேவையும் ஏற்பட்டுள்ளது. இராம.சுந்தரம் (1994) இச்சிக்கலை விரிவாக ஆராய்ந்து வழியும் கூறுகிறார். பல சொற்களுக்கு இலங்கையிலும் தமிழகத்திலும் வெவ்வேறு சொற்கள் பயன்படுத்தப்படுவதை அவர் பின்வருமாறு எடுத்துக்காட்டுகிறார்.

	இலங்கை	தமிழகம்
Physiology	: உடற்றொழியியல்	உடல் இயங்கியல்
Pulmonary Veins	: நுரையீரல் நாளம்	நுரையீரல் சிரை
Nurse	: நலம்பேணி, தாதி	செவிலி
Allergy	: அலசை	ஒவ்வாமை
Nutrition	: ஊட்டவளம்	சத்துணவு
Cortex	: காரோடு	புறணி

“இவ்வாறு வேறுபட்டு வழங்கும் கலைச் சொற்களைத்திரட்டி தரப்படுத்தி தகுந்த விளக்கத்துடன் அகராதி தயாரிக்கும் பணி உடனடித் தேவையாகும்” என்று அவர் கூறியிருப்பது பொருத்தமானதே. 1968இல் சென்னையில் நடைபெற்ற இரண்டாவது உலகத்தமிழாராய்ச்சி மாநாட்டின்போது இந்தியா, இலங்கை, மலேசியா, சிங்கப்பூர் போன்ற நாட்டுத் தமிழறிஞர் ஒன்றுசூடி ஒரு பொதுக் கலைச்சொல்லாக்கத்திட்டம் வகுக்க வேண்டுமெனத் தீர்மானிக்கப்பட்டது. டாக்டர் இராம.சுந்தரம் குறிப்பிட்ட முயற்சி உடனடியாக மேற்கொள்ள வேண்டியது. இருபத்தோராம் நூற்றாண்டுக்குத் தமிழ் முகங்கொடுக்க இது இன்றியமையாத செயற்பாடாகும்.

எனவே, தமிழ்மொழி வழிபயிற்றுநிலை, கலைச்சொல் ஆகியனவற்றுடனான சிக்கல்களைத் தீர்த்தால், அறிவியலுலகை நாம் தமிழ்மொழியூடாகப் பார்க்கக்கூடியதாயிருக்கும்.

3. தமிழ்மொழியின் பன்முகப்பட்ட பணி

தமிழ்மொழி வெறுமனே மொழிக் கல்விக்கு மட்டுமன்றி, பிற துறை அறிவினைப் புகட்டுவதற்கும், சமுதாய - நாட்டுப் பணிகளை நடத்துவதற்கும், வேகமாக வளர்ந்துவரும் அறிவியல் அறிவு பெருகுவதற்கும் பரவுவதற்கும் பயன்பட வேண்டும். ஆட்சித்தமிழ், அறிவியல் தமிழ், சட்டத்தமிழ், வணிகத்தமிழ் என்றெல்லாம் வளர்ச்சியடைந்தால்தான் அடுத்த நூற்றாண்டுக்கு எம் தமிழ்மொழி முகங்கொடுக்கலாம். எல்லாவகைத் தமிழுக்கும் அடிப்படையாக அமையப்போவது அறிவியல் தமிழேயாகும். அறிவியல் தமிழ் அச்சு, ஒலி, ஒளி செயல் ஊடகங்களினூடே

கட்டுரை, கவிதை, கதை, புதினம், இசைப்பாடல் வடிவங்களில் பயிற்றுமொழி, பரப்புமொழியாகக் கையாளப்படும் நுட்பங்கள் பற்றிப்பல ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. (வரிவான தகவலுக்கு: நெல்லை சு. முத்து, “அடுத்த நூற்றாண்டின் அறிவழியல் தமிழ்: கருத்தும் எழுத்தும்”, 1995). அடுத்த நூற்றாண்டில் அறிவுத்தேடலுக்கு நூல்களுக்குப் போவதைவிட ஏனைய அறிவியல் - தகவற் கருவிகளையே நாடவேண்டும். அதற்குரிய ஏற்பாடுகள் நடைபெறத் தொடங்கிவிட்டன.

டாக்டர் சஸ்கியா கேஸன்பும் தென்னிந்திய தேவதாசி மரபு பற்றி ஆய்வு செய்து **நீத்திய சுமங்கல்** என்னும் ஆங்கில நூலை வெளியிட்டவர். அவர் இந்த ஆண்டு (1995) CD - I (Compact Disc Interactive) ஒன்றைப் புதிதாக வெளியிட்டுள்ளார். சொல், ஒலி, காட்சி என்ற ஊடகங்களின் ஊடாகப் பார்வையாளருடன் உரையாடும் ஒரு நூலாக இது அமைகின்றது. இதனை அவர் முத்தமிழ் என்று குறிப்பிடுவது பொருத்தமாயுள்ளது. அவருடைய சொற்களிலேயே அக்சுற்றினை இங்கு தருகிறேன். “The Concept of Muttamil, the threefold Tamil, is both ancient and Ultramodern. Iyal (Word) Icai (Musical Sound) and Natakam (Mimetic dance) Cannot be represented in paper but can be digetalised on a compact Disc.” தமிழ் மொழியின் பண்டைய இலக்கியங்களாகிய சங்கப் பாடல்களுக்குக் கணிப்பொறிவழி அகராதி ஒன்று உருவாக்குவதில் தஞ்சாவூர் தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகம் முயற்சிகள் மேற்கொண்டு வந்தது. சங்க இலக்கிய அகராதி தயாரிக்கும் பொருட்டு முதலில் கணிப்பொறிவழி சங்கப் பாடல்களின் சொல்லடைவு ஒன்று உருவாக்கப்பட்டது. இதுவரையில், கணிப்பொறிவழி சங்க இலக்கிய அகராதி உருவாக்கப்பட்டிருக்குமென நம்புகிறேன்.

பிறநாட்டு சாத்திரங்களைத் தெரிந்து கொண்டதுபோல எம்முடைய மரபுவழி அறிவை உலக அறிஞர்களுக்குத் தெரியப்படுத்த வேண்டும். இதற்கு எம்முடைய சமூகத்தமிழ் நன்கு துணை செய்யும். எங்களுடைய மரபுவழி அறிவு பிறமொழிகளிலே பெயர்த்துக் கொடுக்க வேண்டும். இம்மொழி பெயர்ப்புக்கு அடிப்படையாக மரபுவழி அறிவு, மருத்துவம், தாவரம் சார்ந்த மரபுவழி அறிவுசார்ந்த கலைச்சொற்கள் தொகுக்கப்பட வேண்டும். இக்கருத்தின் முன்வைக்கும் மு.அண்ணாமலை (1994) இம்முயற்சியிலே நாம் ஈடுபடாவிட்டால் “எங்களைப் பற்றிய மரபுவழி அறிவை ஆங்கிலமொழி மூலம் எங்களுக்கு விற்கப்படக்கூடும். ஆங்கில அறிவு நூல்களை மொழி பெயர்ப்பது போல ஆங்கிலத்திலிருந்து தகவல் பெயர்ப்பும் செய்ய வேண்டியேற்படும்.” என்று கூறுவதை நாம் மனங்கொள்ள வேண்டும்.

4. தகவல் உலக உச்சத்துக்குத் தமிழைத் தயார்ப்படுத்தும் முயற்சிகள்

அடுத்த நூற்றாண்டில் தமிழ் அறிவியல் தமிழாகவும், கருவிக் கையாட்சி மொழியாகவும், கணிப்பொறி மொழியாகவும் ஆவதற்குப் பல ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்பட்டு வருகின்றன. இவற்றுள், தமிழ் கணிப்பொறி மொழியாக அமைய வேண்டும் என்பதில் பல ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. 1994இல் அண்ணா பல்கலைக்கழக (சென்னை, இந்தியா) கணிப்பொறி அறிவியல் தொழில் நுட்பத்தறை நடத்திய ‘தமிழும் கணிப்பொறியும்’ என்னும் தலைப்பிலான கருத்தரங்கில் தொடக்க உரை ஆற்றிய கணிப்பொறியாளரும் பிரபல தமிழ் ஆக்க இலக்கிய எழுத்தாளருமான எஸ்.ரங்கராஜன் (“சுஜாதா”) தன்னுடைய உரையை முடிக்கும் பொழுது தமிழின் கணிப்பொறியாக்க வெற்றிக்குப் பின்வரும் வசதிகள் தேவை எனக் கூறினார்.

“1. ஒரு நல்ல தற்கால தமிழ் இலக்கணம்

2. ஒரு புதிய நிகண்டு

3. அடையாள விதிகள், சந்தேக நீக்க விதிகள், குழப்ப மேட்ரிக்ஸ்ட் டைகிராம், ட்ரைகிராம் என்ற என்கிராம்கள் தமிழின் எழுத்துக்கள் பயன்படும் எண்ணிக்கை அலசலின் பாற்பட்ட ஒரு உற. ப்மன்கோட் பரிந்துரைக்கு ஏற்ற ஒரு தமிழ் பயன்பாட்டு எண்ணிக்கை எண்டரபி ஆர்தபிக் அகராதி என்ற உச்சரிப்பு அகராதி, தமிழின் ஃபோனீம்களை வகைப்படுத்தி அவைகளுக்கான குறியீடு.”

“இவை அனைத்தும் இருந்தால்தான் தமிழை அடுத்த நூற்றாண்டுக்கு அழைத்துச் செல்ல முடியும்.” (தமிழும் கணிப்பொறியும், 1994, பக். 10) என்று கூறினார். இவர் குறிப்பிட்டவற்றுள் முதலிரண்டும் தமிழ் மொழியியலாளர்களுடைய பணியாகும். கணிப்பொறிக்கான ஒரு தற்கால இலக்கணம் ஒரு ஜெர்மானியத் தமிழறிஞராலே எழுதப்பட்டு வெளியிடப்பட்டுள்ளதாக அறியமுடிகின்றது. (தகவல் : எஸ்.ரங்கராஜன், 1994). இது பற்றிய விபரங்கள் தெரியவில்லை. ஆனால் சிக்கல் தீர்க்கும் முயற்சிகள் நடைபெறுகின்றன என்ற உண்மையை இதன் மூலம் உணரமுடிகின்றது. 1987இல் மலேசியாவில் நடைபெற்ற உலகத் தமிழாராய்ச்சி மாநாட்டில் ஏறக்குறைய பத்துக் கட்டுரைகள் தமிழ்க் கணனி பற்றியனவாக அமைந்தன. 1994இல் மலேசியாவில் நடைபெற்ற இரண்டாவது உலகத் தமிழாசிரியர் மாநாட்டில் படிக்கப்பட்ட பெரும்பாலான கட்டுரைகள் தகவல் யுகத்துக்குத் தமிழை எப்படிப் பயன்படுத்துவது என்பது பற்றியனவாக அமைந்தன. 1995இல் தஞ்சாவூரில் நடைபெற்ற எட்டாவது தமிழாராய்ச்சி மாநாட்டில் பல கட்டுரைகள் தகவல் யுகத் தமிழ், கணிப்பொறித் தமிழ் பற்றியனவாகவும் அமைந்துள்ளன. இம்முயற்சிகளிலே ஏற்பட்டுள்ள முன்னேற்றங்கள் பற்றியும், நடைமுறையிலுள்ள ஆய்வுகள் பற்றியும் இக்கட்டுரைகள் மூலம் அறியக்கூடியனவாயுள்ளன. இன்னும் தீர்க்க வேண்டிய சிக்கல்களும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.

“கணிப்பொறி உதவியுடன்தான் தானியங்கி மொழி பெயர்ப்பு, கல்விகற்பித்தல், மொழியாய்வு, இயற்கை மொழியில் உரையாடல், அகராதி தயாரித்தல் போன்ற ஆய்வுகளை மேற்கொண்டு ஓரளவு வெற்றியும் கண்டு வருகின்றோம்” என்று ப.சதாசிவம் (1995) தன்னுடைய கட்டுரையிலே கூறுகின்றார். “கணிப்பொறியுடன் தமிழ் உரையாடல் மேற்கொள்வதற்கேற்ற நிரல் தொகுப்புகளை உருவாக்குவதற்கான சாத்தியக் கூறுபாடுகளை ஆய்வு நோக்கத்துடன் விவாதிப்பதே கட்டுரையின் மையக்கருத்தாக அமையும்” என்று ச.பாஸ்கரன் (1995) கூறுகின்றார். மலையாளம், தெலுகு, கன்னடம், தமிழ் ஆகிய மொழிகளுக்கிடையே எழுத்து வழியான தானியங்கி மொழி பெயர்ப்புக்கான கருவி பற்றி விளக்கும் எஸ்.ராஜேந்திரன் முடிவாக,

“So here is a Computer oriented version of the Multilingual Communication which leads us triumphantly into the 21st century bringing our languages and integrating our people by providing prompt and quick information service”

என்று கூறுவதை (1995) அவதானிக்கலாம்.

5. நிறைவுரை

இருபத்தோராம் நூற்றாண்டுக்கான தமிழ் பின்வரும் தகைமைகள் உடையதாக அமைய வேண்டும்.

- 1) தகவல்மய உலகின் மின்னியல் தொழில்நுட்ப உலகினை எவ்வித நெருடலுமின்றிப் பார்க்கக்கூடியதாக அமைய வேண்டும்.
- 2) அத்தகைய தொழில்நுட்ப உலகின் கருவிக்கையாட்சி மொழியாக அது அமைய வேண்டும். கணிப்பொறியுடன் உரையாடும் மொழியாக அது செழுமை பெறவேண்டும்.
- 3) கலைச் சொல்லாக்கமும் பயன்பாடும் ஒருமித்த தன்மையுடையனவாக அமைய வேண்டும்.
- 4) இருமொழிப் பயிற்று நிலை மாறி தமிழே அறிவியற் பயிற்றுமொழியாக அமைய வேண்டும்.
- 5) ஆங்கிலம், வடமொழி என்ற தலையீடுகளை முடிந்த அளவு நீக்கிய தமிழ்மொழியாக அமைய வேண்டும்.

இவையெல்லாம் முடியுமெனத் தற்போது நடைபெற்றுவரும் ஆய்வுகள் கட்டுவதால் நாம் தமிழ்மொழியுடன் இருபத்தோராம் நூற்றாண்டுக்குள் புகமுடியும் என்பதில் ஐயமில்லை.

உசாத்துணைகள்

- அண்ணாமலை.மு., “தகவல் யுகத்தில் தமிழ்மொழியும் அகராதியும்”, **ஆய்வடங்கல்-2**, இரண்டாவது உலகத் தமிழாசிரியர் மாநாடு, கோலாம்பூர், 1994.
- இராம.சுந்தரம், “சொல்லும் திறமை தமிழுக்கு உண்டு. (மருத்துவக் கலைச்சொல் ஆய்வு)”, **ஆய்வடங்கல் - 1**, இரண்டாவது உலகத் தமிழாசிரியர் மாநாடு, கோலாம்பூர், 1994.
- கார்த்திகேசு.ரெ., “தமிழ்த்தகவல் சாதனங்களும் தமிழ்ச் சமுதாயமும் : மலேசியாவை மையமாகக் கொண்ட ஒரு பார்வை”, **ஆய்வடங்கல் - 1**, 1994.
- சதாசிவம்.ப., “சங்க இலக்கியச் சொற்கள் - கணிப்பொறிவழி ஆய்வு”, **ஆய்வுச்சுருக்கம்**, எட்டாவது உலகத் தமிழாராய்ச்சி மாநாடு, தஞ்சாவூர், 1995.
- சஸ்கியா கேஸன்பூம் (Saskia Kersenboom) நேரந்திரன்.ச., “Muttamil : Tomorrow's Multimedia”, **ஆய்வுச்சுருக்கம்**, 1995.
- பாஸ்கரன்.ச., “கலைச் சொல்லாக்கத்தில் இருநிலை வழக்கு”, **ஆய்வுச்சுருக்கம்**, 1995.
- மறையரசன் மருத்துவர், முத்து, நெல்லை. சு., “கணிப்பொறியுடன் தமிழில் உரையாடல்”, **ஆய்வுச்சுருக்கம்**, 1995.
- ரங்கராஜன்.எஸ்.(சுஜாதா), “மொழியாக்கம் - சில முரண்பாடுகள்”, **ஆய்வுச்சுருக்கம்**, 1995.
- “அடுத்த நூற்றாண்டின் அறிவியல் தமிழ் : கருத்தும் எழுத்தும்”, **ஆய்வுச்சுருக்கம்** 1995.
- “தமிழும் கணிப்பொறியும்”, கருத்தரங்குத் தொடக்க உரை, **தமிழும் கணிப்பொறியும்**, கணிப்பொறி அறிவியல் தொழில்நுட்பத்துறை, அண்ணா பல்கலைக்கழகம், சென்னை, 1994.
- ராமானுஜன்.ஏ.கே. (Ramanujan.A.K.), **Poems of Love and War**, Columbia University Press, 1985.
- ராஜண்ணன், புஸ்நகி (Rajannan. Busnagi), **Dravidian Languages and Literatures**, Madurai Universty, Madurai, 1973.
- ராஜேந்திரன்.எஸ் (Rajendran.S), “A Machine Bridge for Tamil”, **ஆய்வுச்சுருக்கம்**, 1995.

இலங்கையில் தமிழ் கற்பித்தல்

இலங்கை ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட மொழிகள் பேசுபவர்கள் வாழும் நாடாகும். தமிழ்மொழி தமிழர்களாலும் இஸ்லாமியர்களாலும் பேசப்படுகின்றது. சிங்களமொழி சிங்களவர்களாலே பேசப்படுகின்றது. இம்முன்று இனத்தவர்களுமே ஆங்கில மொழியினைப் பல்வேறு நிலைகளிலே பயன்படுத்துகின்றனர் (மேலும் விவரங்களுக்கு: Samudragadas, 1993). தமிழ்மொழி இலக்கியக் கல்வியினைத் தமிழர்களும் இஸ்லாமியர்களும் பெற்று வருகின்றனர். இக்கல்வியில் தமிழ் கற்பித்தல் தொடர்பான சில பண்புகளை இக்கட்டுரையிலே சுட்டி விளக்க வேண்டியுள்ளது. இலங்கையில் வரன் முறையான மரபு வழிக்கல்வி நெழுங்காலமாக இருந்து வந்தது. இக்கல்வி முறையானது மேலைத் தேசத்தவர் வருகையினாலே பல வேறு மாற்றங்கட்கு உட்பட்டது. சமயம் பரப்பவென இலங்கை வந்த பிறநாட்டவராகிய ஒல்லாந்தர், போர்த்துக்கேயர், ஆங்கிலேயர் என்போர் மொழி நிலையிலே மாற்றம் செய்தனர். சமய நடைமுறைகளில் முதலில் பிறமொழி பயன்படுத்தப்பட்டது. எனினும் கல்வி நிலையிலே தமிழ் மொழியுடன் ஆங்கிலமும் பயன்படலாயிற்று. உயர்கல்வி என்ற நிலையிலே ஆங்கிலமொழிக் கல்வி உத்தியோக வாய்ப்பு என்ற இலக்குடன் பலரால் பயிலப்பட்டது. வரன் முறைக் கல்வியைவிடப் பொருள் நிலைக்கல்வியாக ஆங்கிலக் கல்வி இலங்கையில் கணிக்கப்பட்டபோது தமிழ் கற்பித்தல் நிலையிலும் பல மாற்றங்கள் ஏற்பட்டன. இன்று வரையான தமிழ் கற்பித்தலிலே அவ்வாறு ஏற்பட்ட மாற்றங்களைச் சுட்டி, அவற்றின் போக்கினை விளக்கி, அதன் தாக்கத்தால் தமிழ் கற்பித்தல் முறைமை எவ்வாறு திரிபடைந்தது என்பதை விளக்குவது இக்கட்டுரையின் இலக்கமாகும்.

2. வரன் முறைக்கல்வியின் கருத்து வரலாறு

இலங்கையில் வரன்முறைக் கல்வி குருசீட முறையிலேயே போதிக்கப்பட்டு வந்தது. தந்தை மகனுக்குக் கற்பிக்கும் மரபு பின்னர் திண்ணைப் பள்ளிக்கூடங்களாக உருவெடுத்தன. நாட்டின் பல்வேறு இடங்களில் இத்தகைய குருகுலக் கல்வி பயிற்றல் நடைமுறை நடைபெற்று வந்தது. இது தொடர்பான நடைமுறைகள் பற்றி ஈழத்திலே பாடப்பட்ட எண்ணெய்ச் சீந்து என்னும் நாட்டுக்கவி பின்வருமாறு கூறுகின்றது.

“தந்தைக்குந் தாய்க்குந் தயவுமிக வுண்டாகிச்
சிற்தை களிகூர்ந்து திடமாகத் தான்நினைந்து
பள்ளிக்கு வைக்கப் பருவமிது வென்றறிந்து
சோதிடர்கள் தம்மிடத்தில் தூயதொரு நாள்கேட்டு
நாடினர் எல்லோரும் நன்றியுடன் தாங்காடி
மாமன்மார் வந்து மடியிலே தாமிருத்தி
மைத்துனிமார் வந்து மகிழ்ந்துமுன்னாலே நின்று
மஞ்சளால் ஆலாத்தி மகிமையாய்த் தானெடுத்துச்
சோற்றினால் ஆலாத்தி சொன்னபடி தானெடுத்து
நாவுறு கண்ணூறு நன்றாகத் தான்போக்கி
அள்ளிப்பொன் னாற்குவித்து ஐங்கரனைப் போற்றி செய்து
வள்ளிக் கொடியான் மணவாளன் தன்னருளால்
வெள்ளிக் கிழமை மிகுதாதர் கோயிலிலே
பள்ளிக்கு வைத்தீரே பண்புடைய மாதாவே!
சீராய் வடகலையுந் தெள்ளியதோர் தென்கலையும்
மெள்ளமெள்ள வேபடித்து மிகுந்தறிவும் வந்தபின்
உள்ளந் தெளிந்து உறுதிநிலை தானறிந்து
ஓதரிய சாத்திரமும் உண்மையுள்ள தந்திரமும்
நீதிக் கணக்கும் நெறியுள்ளோர் தங்கணக்கும்

பஞ்சாங்க லட்சணமும் பதுமன் பிராணனுடன்
 ஐந்தெழுத்து மெய்யில் அடங்கியதோர் அட்சரமும்
 கற்கப் படிக்கக் கதைகா வியங்கள் கட்டச்
 சற்குணமும் நல்லதயவுமிகவுண்டாக
 உற்பன்னென் றெல்லோரும் உகந்துமிகக் கொண்டாட”

எழுத்துக்களைக் கற்கவும், படிக்கவும் கதை காவியங்கட்டவும் நல்லொழுக்கம் உடையவராகவும் இருக்கக் கற்பிக்கப்பட்ட இக்கல்வியின் தொடக்க நடைமுறைகளை இப்பாடலடிகள் தெளிவாகக் காட்டுகின்றன. இக்கல்வியின் நோக்கம் மாணவர்களை ஒழுக்கமுடையவர்களாகவும், கடவுள் பக்தியுடையவர்களாகவும், புராண படனம், இலக்கிய இரசனை ஆகியவற்றிலே தேர்ந்தவர்களாகவும், யாப்பு, அணிகற்றுச் செய்யுளியற்றக் கூடியவராகவும், ஆக்குவதேயாகும். காவியங்கள், பிரபந்தங்கள், இலக்கண நூல்கள் ஆகியனவே இக்கல்விமுறையின் பாடநூல்களாக இருந்தன. மேலைத்தேயத்தவர் வருகையின் பின்னர் இக்கல்விப் பாடப்பரப்பில் சிறு மாற்றங்கள் ஏற்பட்டன. மாற்றமடைந்த இக்கல்வி முறையிலான தமிழ் இலக்கிய இலக்கணப் பயிற்சிக்கு அடிப்படையான பாடப்பரப்புப் பற்றி உதயதாரகைப் பத்திரிகையில் (21.10.1841) பின்வரும் செய்தி இடம்பெற்றது.

“.....இப்பொழுது படிப்பிக்குந் தமிழ்க் கல்விகளாவன அரிவரி, ஆத்திசூடி, கொன்றைவேந்தன், திருவள்ளுவர் குறள், நல்வழி, வாக்குண்டாம், நன்னெறி, நீதிவெண்பா, நாலடியார், சதுரகராதி, வாழ்த்துமாலை, தொன்னூல், விளக்கப் புகழ்ச்சி மாலை, திருவள்ளுவமாலை, கணக்கு, அந்தாதி, நைடதம், சோதிடம், மீனாட்சியம்மை, பிள்ளைத்தமிழ், நிகண்டு, அரும்பொருள் விளக்கம், இராவணசித்தர் சூத்திரம், காவியம், நன்னூல், வைத்திய சாஸ்திரம். ஆகமம் முதலானவைகளே”

வரன்முறைத் தமிழ்க் கல்வியின் இலக்கியங்களுக்கே சிறப்பிடம் கொடுக்கப்பட்டது. இலக்கியங்களைப் படித்து விளங்கி, இரசிப்பதற்குத் துணையாகவே இலக்கணக்கல்வி கொள்ளப்பட்டது. இந்நிலை மிக அண்மைக் காலம் வரை எம்முடைய தமிழ்மொழிப் பயிற்சியில் இடம்பெற்றிருந்தது.

3. ஆங்கிலக் கல்வியின் ஆற்றல் நிலைகள்

மேலைத்தேயத்தவருடைய வருகையுடன் நிறுவன அடிப்படையில் பள்ளிகள் தொடங்கப்பட்டன. தமிழ்க் கல்வி என்றிருந்த திண்ணைப் பள்ளிக்கூட நிலைமை மாறி பொதுக்கல்வி வழங்கும் முறை உருவாகியது. போர்த்துக்கேயரும், ஒல்லாந்தரும் தம்முடைய சமயம் பரப்பும் நோக்கினையே சிறப்பாகக் கொண்டிருந்தால், தம்முடைய சமயப் பரப்பலுக்கு தமிழ்மொழி துணை செய்யும் என்றதால், பள்ளிகளிலும் தமிழ்மொழியூடான கல்வியை அவர்கள் மாற்றவில்லை. ஆனால், ஆங்கிலேயர் நாட்டை ஆள்வதற்கும், அதற்கு ஆங்கில உயர் ஆளுகை அலுவலர்களுக்குக் கீழ் பணி செய்யக்கூடிய ஓர் ஆளணியை உருவாக்குவதற்கும் ஆங்கில மொழியூடான கல்வியே சிறந்ததென எண்ணி அதனை நடைமுறைப்படுத்தினர். தொழில் வாய்ப்புக்கெனத் தொடங்கப்பட்ட கல்வி இது. தொழில் வாய்ப்புக்கள் பரவிய வேகத்தில் ஆங்கிலக் கல்வியும் பரவியது. இது பற்றி வரலாற்றாசிரியர் க.அருமைநாயகம் (1979) கூறுவது இங்கு நோக்கத்தக்கது:

“ஆங்கிலக் கல்வியும் அரசாங்கத் தொழில் வாய்ப்புகளும் அவர்களை நவீனத்துவத்தில் தொற்றிக் கொள்ளச் செய்தன. இலங்கையில் கோலுறுக்கும்

இந்தியாவில் மக்களையும் கண்ட கனவுகள் நனவாகின - நிறத்தால் வேறுபட்டிருப்பினும் (மாற்ற முடியாத காரணத்தால்) பழக்கவழக்கத்தினால், சிந்தனையால், வாழ்க்கை முறையால் கறுத்த ஐரோப்பியரை உருவாக்குவதே அவர்களின் நோக்கமாக இருந்தது”

இந்நிலைக்கு ஓர் எதிர்த்தாக்கம் சிங்களவரிடையேயும் தமிழரிடையேயும் ஏற்பட்டது. தமிழரிடையே ஏற்பட்ட எதிர்ப்பின் உச்சநிலையினை ஆறுமுகநாவலரிலே நாம் காணலாம். நாடெங்கும் நிறைந்த ஆங்கிலப் பள்ளிகளுக்கு ஈடாகத் தமிழ்ப் பள்ளிகள் அமைக்கப்பட்டன. இதனால், ஆங்கிலக் கல்வியை ஓரளவு எதிர்க்க முடிந்ததேயொழிய முற்றுமுழுதாக அகற்ற முடியவில்லை. ஆங்கிலக் கல்வியின் தாக்கம் பெரிதாயிருந்ததனாலே, ஆறுமுகநாவலரே 1872ஆம் ஆண்டு ஓர் ஆங்கிலப் பாடசாலையைத் தொடக்கவேண்டி ஏற்பட்டது. இப்பாடசாலை பின்னர் மூடப்பட்டது.

ஆங்கிலக் கல்வியினால் இலங்கைத் தமிழ்ச் சமூகத்திற்கு ஏற்பட்ட நன்மைகளை இங்கு நாம் குறைத்துக் கூறவில்லை. ஆங்கிலக் கல்வியினால் நம் அறிஞர்கள் வடமொழி, தமிழ், ஆங்கிலம் கற்ற மும்மொழி விற்பன்னர்களாக உருவாகினர். அமெரிக்க மிஷனரிமார் யாழ்ப்பாணம் வட்டுக்கோட்டையில் தொடக்கிய செமினரி சி.வை.தாமோதரம்பிள்ளை, ஆர்னோல்ட் சதாசிவம்பிள்ளை போன்றோர்களை உருவாக்கியது. மரபுவழிக் கல்வியைப் போற்றி வந்த க.சி.குலரத்தினம் தமது **செந்தமிழ் வளர்த்த செம்மல்கள்** என்னும் நூலில் (பக்.73)

“அக்காலத்தில் அமெரிக்க மிஷனரிமார் வட்டுக்கோட்டையில் தங்கள் சாத்திரசாலை என்னும் செமினரி ஒன்றைப் பல்கலைக்கழகம் அனைய தரத்தில் நிறுவிப் பல்கலைகளையும் தமிழிலும் ஆங்கிலத்திலும் பயிற்றி வந்தார்கள். மேலைத்தேய விஞ்ஞானம், வானசாத்திரம், கணிதம், தர்க்கம், புவியில், வரலாறு முதலிய பல துறைகளோடு பன்மொழிகளும் அங்கு பயிலக்கூடிய பெருவாய்ப்பு நிலவியது. ஏறக்குறைய பன்னிரண்டுப் பராயத்துப் பாலர்கள் அங்கே சேர்ந்து மனிதராய் உருப்பெற்றார்கள். பட்டதாரிகளுக்கான பாடத்திட்டத்தைக் கரைகண்ட நன்மாணாக்கர் பலருக்குச் சென்னைப் பல்கலைக்கழகப் பட்டம் பெறுதல் மிக இலகுவாயிருந்தது”

என்று கூறுவதை இங்கு மனங்கொள்ளுதல் நலம்.

4. ஆங்கிலக் கல்வியினால் தமிழ் கற்றல் கற்பித்தலில் ஏற்பட்ட மாற்றங்கள்

ஆங்கிலக் கல்வி எல்லாவற்றையும் தரும் என்னும் எண்ணம் ஆழமாகப் பதியலாயிற்று. தமிழ்மொழிக் கல்வியினாலே பயன் ஏதும் இல்லை எனப்பலர் எண்ணத் தலைப்பட்டனர். பள்ளிகளிலே தமிழ்ப்பாடம் மிகக் குறைந்த நிலையிலேயே வைத்தெண்ணப்பட்டது. சில பள்ளி முதல்வர்கள் தமிழ்ப் பாடம் எவராலும் படிப்பிக்கலாம், அதற்கு ஓர் தகுதி வேண்டியதில்லை என்று எண்ணினர். தமிழ்ப்பாடம் கற்பித்த ஆசிரியர்கள் பெருமதிப்பிற்குரியவர்களாக இருக்கவில்லை. தமிழ்நாட்டில் 19ஆம் நூற்றாண்டில் தமிழாசிரியர்கள் நிலையை அம்மையப்பிள்ளை என்னும் கதைமாந்தருடாகக் **கமலாம்பவன் சித்திரம்** என்னும் நாவலில் இராஜமையர் காட்டும் நிலைப்பாடே இங்கும் நிலவியது. கற்கின்ற மாணவர்களும் தமிழைக் கற்க வெட்கப்பட்டனர்.

தமிழ் மொழிப் பாடத்திட்டத்திலும் மாற்றங்கள் ஏற்பட்டன. ஆங்கில மொழி இலக்கணம் பயிற்றுவது போல் தமிழ் இலக்கணத்தையும் பயிற்றும் நிலையும் உருவாகியது. டாக்டர் ஜி.யு.போப் போன்றவர்கள் ஆங்கில இலக்கண மாதிரியை வைத்துத் தமிழ் இலக்கணங்கள் எழுதினர். இவற்றைப் பின்பற்றி **சுதந்திர தமிழ் இலக்கணம்**, **இலகுபோத இலக்கணம்**

போன்ற நூல்கள் எழலாயின. ஆறுமுகநாவலரே ஓர் இலக்கணச் சுருக்கம் எழுத வேண்டியதாயிற்று. எனினும் தமிழ் பயிற்றலில் வரன்முறைக் கல்வியின் செல்வாக்கை மாற்ற முடியவில்லை. அதனுடைய அடிப்படைக் கூறுகள் தம் செல்வாக்கினைத் தமிழ் பயிற்றலிலே பதித்துக்கொண்டேயிருந்தன. இதனை விளக்குதல் வேண்டும்.

தமிழ் இலக்கியக் கல்வியோடு இலக்கணத்தையும் சேர்த்துக் கற்பிக்கும் முறை வரன்முறைக் கல்வியில் அடிப்படையாக அமைந்தது. “இலக்கியங்கண்டு அதற்கு இலக்கணம் இயம்பல்” என்னும் மரபு நன்றாகப் பேணப்பட்டது. தமிழ்ப் பாடத்திட்டங்கள் இந்த அடிப்படையிலேயே வகுக்கப்பட்டன. செய்யுளுக்குப் பதவுரை, பொழிப்புரை, விளக்கவுரை கூறுகின்ற பொழுது இலக்கண விளக்கங்களும் கொடுக்கப்பட்டன. ஆங்கில இலக்கணம் செய்யுளை அடிப்படையாக வைத்துப் பயிற்றப்படவில்லை. ஆனால், தமிழ் இலக்கணம் செய்யுளை அடிப்படையாக வைத்தே பயிற்றப்பட்டது.

5. இன்றைய நிலை

இன்று இலங்கையிலே கல்விக்கொள்கை நிலையில் தமிழ்மொழி மூலம் பல்கலைக்கழக உயர்பட்டப்படிப்பு வரை கல்வியைத் தொடர முடியும். இது தமிழ் மொழியின் ஆற்றலையும், வளத்தையும் வெளிப்படுத்தும். ஏனைய நாடுகளிலுள்ள தமிழர்களுக்கு மட்டுமன்றிப் பிறமொழியாளர்களுக்கும் இதனால் நமது நாட்டுக் கல்விக் கொள்கை பற்றி மனநிறைவு தோன்றும். ஆனால் நடைமுறையில் பல சிக்கல்கள் உள்ளன. இவற்றின் பின்னணியில் தமிழ்மொழி கற்பித்தல் தொடர்பான சிக்கல்கள் நோக்கலாம்.

தமிழ் மாணவர்கள் எல்லோரும் கல்வி நிலையில் தம்முடைய பத்தாம் வகுப்பு வரை தமிழ் மொழி என்னும் பாடத்தினைப் பயின்று வருகிறார்கள். அதன் பின்னர் பல்கலைக்கழகத்தின் கலைப்பிரிவுக்குச் செல்லும் மாணவர்களுள் ஒரு பகுதியினர் மட்டுமே அப்பாடத்தைப் பள்ளியிலே படிக்கின்றனர். இவர்களுள் ஒரு சிறு தொகை மாணவர் மட்டுமே பல்கலைக்கழகம் செல்லும் வாய்ப்பினைப் பெறுகின்றனர். அவர்களுள் ஒரு சிறு பகுதியினர் மட்டுமே அங்கு தமிழை ஒரு பாடமாகப் படிக்கின்றனர். எல்லாத் தமிழ் மாணவர்களும் இடைநிலைப் பள்ளியில் பத்தாம் வகுப்பு வரை தமிழ் மொழியை ஒரு கட்டாய பாடமாகப் படிக்கவேண்டிய நிலை உள்ளது. பத்தாம் வகுப்பிலே தமிழ்மொழிப் பாடத்தில் தேர்ச்சி பெறாவிட்டால் மாணவர்கள் தமது உயர்கல்வியைத் தொடர முடியாது. இந்நிலையில் இடைநிலைப் பள்ளித் தமிழ்க்கல்வி எவ்வாறு அமைந்து வந்துள்ளது என்று நோக்ககுதல் பொருத்தமாகும் என எண்ணுகிறேன்.

பொதுவாகக் கற்றல் - கற்பித்தல் செயற்பாட்டிலே சிங்கப்பூர், மலேசியா போன்ற நாடுகளில் தமிழ் மாணவர்களுக்குக் கிடைக்கின்ற துணைக்கருவிகள் வசதி இங்குள்ள தமிழ் மாணவர்களுக்கு இல்லையென்றே கூறவேண்டும். இது தொடர்பாக, யாழ்ப்பாண மாவட்ட இடைநிலைப் பள்ளிகளின் தமிழ் கற்பித்தல் தொடர்பாக ஆய்வு செய்த கி.நடராசா (1991) பின்வருமாறு கூறுகிறார்:

“தமிழ்மொழி கற்பித்தலில் எல்லா ஆசிரியர்களும் கட்டில் சாதனங்களில் குறிப்பாக வெண்கட்டியையும் கரும்பலகையையும் உபயோகிக்கத் தவறுவதில்லை. அடிப்படை மொழித்திறன்களை மாணவரிடையே ஏற்படச் செய்வதற்கோ, செய்யுள் இலக்கணங்களைக் கற்பிக்கவோ கரும்பலகையும் வெண்கட்டியுமே பிரதான துணைச் சாதனங்களாக அமைகின்றன. இவை தவிர பாடநூல்கள், சஞ்சிகைகள், தினசரிப் பத்திரிகைகள் போன்றனவும் பின்பற்றப்படுகின்றன. செவிப்புலச் சாதனங்களான வானொலி, ஒலிப்பதிவு நாடா போன்றவற்றை எந்தவொரு ஆசிரியரும் பின்பற்றுவதாகத் தெரியவில்லை. நாட்டார் பாடல், செய்யுட்கள் போன்றவற்றைக் கற்பிக்கும் போது இசையுடன்

பாடத்தெரியாத ஆசிரியர்கள் பயன்படுத்த வேண்டிய முக்கிய சாதனம் இவையாகும். இவ்விரு துணைச் சாதனங்களைப் பயன்படுத்தும் வசதிகளைத் தற்போது யாழ். மாவட்டத்திலுள்ள எக்கல்லூரியும் பெற்றிருக்க வில்லை என்பது குறிப்பிடத்தக்கது”

யாழ்ப்பாண மாவட்ட இடைநிலைப் பள்ளி பற்றி ஆய்வாளர் கூறிய இக்கருத்து எல்லா இடைநிலைத் தமிழ்ப் பள்ளிகளுக்குமே பொருந்துமெனக் கூறலாம்.

தமிழ்மொழி கற்பித்தலில் ஏற்படும் இன்னொரு சிக்கல் பள்ளியிலே பயன்படுத்தப்படும் பாடநூல்களாகும். “தாய்மொழி உணர்வினை ஏற்படுத்துவதற்குப் பதிலாக அவை சமூகவியல், விஞ்ஞானக் கருத்துக்களையே பரப்புகின்றன” என்று கூறும் நடராசா (1991: 68 - 69) தமிழ் ஆண்டு 6, ஆண்டு 7, ஆண்டு 8 நூல்களில் தரப்பட்டுள்ள பாடங்களைச் சுட்டிக் காட்டியுள்ளார்.

- ஆண்டு 6 : 1. விண்வெளிப் பயணம்
2. சோயா உற்பத்தி
3. ஈழற்கண்ட இயின்பத்தூ தா.
4. மகா பராக்கிரமபாகு
5. அம்மைப் பாலின் கதை

- ஆண்டு 7 : 1. விளக்கேற்றிய பெருமாட்டி
2. சேர் ஐசாக் நியூற்றன்
3. மனிதனின் பறப்பு முயற்சிகள்
4. மின்னோட்டம் நின்றவிட்டால்

- ஆண்டு 8 : 1. மனித இனத்தின் முன்னேற்றம்
2. மார்க்கோபோலோ கண்ட ஈழமும் தமிழகமும்
3. நிக்லஸ் கொப்பனிக்கஸ்
4. கூட்டுறவு இயக்கம்

மேற்காட்டிய பாடங்கள் சமூகக்கல்வி, அறிவியல் பாடங்களிலே சேர்த்துவிடுதல் பொருத்தமாகும். தமிழ்மொழி, தமிழ் இலக்கியம், தமிழர் வரலாறு, தமிழர் பண்பாடு தொடர்பான எவ்வளவோ செய்திகளைப் பாடஅலகுகளாக ஆக்குவதற்கு ஏற்ற வளம் தமிழ்மொழியிலே உண்டு. மிகக் குறைந்த கால வரலாற்றையும் இலக்கியப் பாரம்பரியமுடைய மொழிகளுடன் தமிழையும் சேர்த்துப் பாடநூல்கள் ஆக்கும்போது இச்சிக்கல் ஏற்பட்டே தீரும்.

தமிழ்மொழித் தேர்ச்சிக்கான வகுப்பு நிலையான பாடநூல்களைத் தெரிவு செய்வதில் மிகவும் விழிப்பாகச் செயற்பட வேண்டும். தமிழ்மொழியைத் தாய்மொழியாகக் கொண்ட மாணவர்களுக்குப் பாடநூல்களைத் தேர்வு செய்யும் போது தொடக்க ஆண்டிலிருந்து பதினோராம் ஆண்டு வரை கற்கை நிலையில் ஒரு தொடர்பை ஏற்படுத்த வேண்டியது இன்றியமையாதது. மொழியறிவு தொடர்பான பாடநூல்களைப் புதிதாக வகுப்பு நிலைக்கு ஏற்ப வகுத்து எழுதவேண்டும் அவற்றிலே காலத்திற்கு ஏற்ப மொழிநிலையிலே காணப்படும் மாற்றங்களையும் இணைத்துக்கொள்ள வேண்டும். ஆனால், எம்முடைய பள்ளிகளில் மொழியறிவுக்கு எனத் தனிநூல் எழுதப்படுவதில்லை. இலக்கிய, சமூக, வரலாற்று, அறிவியல் கட்டுரைகளைக் கொடுத்து அவற்றுக்குப் பின்னரே மொழி பற்றி பாடஅலகுகள் சேர்க்கப்பட்டுள்ளன.

பாடநூல்கள் தொடர்பாக இன்னொரு சிக்கலும் உண்டு. வைசர்களே, வைணவர்களோ, பௌத்தர்களோ, சமணர்களோ, இஸ்லாமியரோ, கிறிஸ்தவரோ தமிழ் இலக்கியங்களை இயற்றினால், அவற்றை நாம் தமிழ் இலக்கியங்கள் என்று நோக்குவதற்குப் பதிலாகச் சமய

நூல்களாக நோக்கும் மனப்பான்மை ஏற்படுகின்றது. இதனால், பாடநூல்களைத் தேர்ந்தெடுக்கும் போது ஒரு சைவ இலக்கியம், ஓர் இஸ்லாமிய இலக்கியம் ஒரு கிறிஸ்தவ இலக்கியம் என்று தேர்ந்தெடுத்து மாணவர்களுக்குப் பெருஞ் சுவையை ஏற்படுத்துகின்றோம். குறிப்பாக ஆண்டு பதினொன்று ஆண்டு பன்னிரண்டு (General Certificate of Education – Advanced Level) மாணவர்கள் இச்சிக்கலை எதிர்கொள்கின்றனர். பெரிய புராணத்தையோ, சீராப்புராணத்தையோ, தேம்பாவணியையோ இலக்கியம் என்று இனங்கண்டு படிப்பதாயின் ஏதாவது ஒன்றினை எல்லாத் தமிழ் மாணவர்களுக்கும் படிக்கக்கூடியதாக இருக்கும்.

பாடநூல்களுக்கான துணைநூல்கள் ஆக்குவதிலே வணிகநோக்கு மேலோங்கி நிற்கின்றது. தனிப்பட்டவர்கள் தமக்குத் தெரிந்த வகையிலே துணை நூல்கள் ஆக்குகின்றார்கள். இது தொடர்பாக தேசிய கல்வி நிறுவகம் தற்போது எல்லா வளங்களையும் ஒருமுகப்படுத்திச் சில முயற்சிகளை மேற்கொள்கின்றது. பாடநூல்களுக்கான துணை நூல்களும் இந்நிறுவனத்தின் ஊடாக வெளிவருமிடத்து மாணவர்களுக்குப் பயன்பாடு கூடியதாக அமையும். துணை நூல்களிலே பொருள் விளக்கம், சொல் விளக்கம், இலக்கணக் குறிப்புகள், பிற தகவல்கள், விளக்கப்படங்கள், அட்டவணைகள், செய்முறைப் பயிற்சிகள் உறுப்பெழுத்துப் பயிற்சிகள், மதிப்பீட்டுத்தேர்வு வினாக்கள், களஆய்வு என்பவற்றை இடம்பெறச் செய்ய வேண்டும். இதன் மூலம் முதலாமாண்டு தொடக்கம் பதினோராம் ஆண்டுவரை தமிழ்மொழிப் பாடத்தை ஆசிரியக் கற்பித்தல் நிலையுடன் மாணவர் தனிநிலைக் கற்கை நிலையையும் தொடர்புறுத்த வழியுண்டாகும்.

மொழித்திறன்கள்: கற்றல் - கற்பித்தலில் எதிர்நோக்கும் சிக்கல்கள்

தமிழ்மொழி கற்பித்தலில் பேச்சு, வாசிப்பு, எழுத்து, கிரகித்தல் ஆகிய அடிப்படை மொழித்திறன்களை வளர்க்கும் இலக்கு உள்ளடங்கியுள்ளது. இது தொடர்பாகவும் பல சிக்கல்களை எதிர்கொள்ளவேண்டியுள்ளன. வகைமாதிரிக்காக ஓர் எடுத்துக்காட்டினை மட்டும் இங்கு குறிப்பிடுகின்றேன். உரைநடை கற்பித்தல் தொடர்பாக 'தமிழ் ஆண்டு 11' என்னும் பாடநூலில் டாக்டர் மு.வரதராசனின் 'கள் பெற்ற பெருவாழ்வு' என்னும் கட்டுரையினையும் 'தமிழ் ஆண்டு 10' நூலில் வையாபுரிப் பிள்ளையின் 'தொல்காப்பியரும் மொழிவளர்ச்சியும்' என்னும் கட்டுரையினையும் சேர்ந்திருக்கின்றனர். இக்கட்டுரைகள் மாணவர்களுக்கு உரியனவல்ல. இலக்கண ஆய்வாளர்களுக்குப் பயன்படத்தக்க இக்கட்டுரைகளைப் பாடநூலில் இடம்பெறவைப்பதால் கற்பிப்பவருக்கும் கற்பவருக்கும் சுவையாக அவை அமையுமேயன்றி மொழித்திறனை வளர்ப்பதற்கு உதவமாட்டா.

பாட அடைவினை மதிப்பீடு செய்வதற்கு நாடளாவிய பொதுத் தேர்வுகள் ஐந்தாம் ஆண்டிலும், (க.பொ.த சாதாரணதரம்) நடைபெறுகின்றன. இடைநிலைப் பள்ளி மட்டத்தில் க.பொ.த (சாதாரண தரம்) தேர்வே () பொதுத்தேர்வாக நடைபெறுகின்றது. இத்தேர்வின் வினாப்பத்திரம் மூன்று பகுதிகளைக் கொண்டதாக அமைகின்றது. (1) பல்தேர்வு வினாக்கள் (2) கட்டுரை வகைத் தேர்வு (3) இலக்கியப் பாடநூல் தொடர்பான தேர்வு. பல்தேர்வு வினாக்களைக் கொண்ட தேர்வு முறையிலே காணப்படும் சில குறைபாடுகளை சி.நடராசா (1991: 98 - 99) பின்வருமாறு சுட்டுகின்றார்.

1. அடிப்படை பொதுத்திறன்கள் பற்றிய மதிப்பீட்டிற்கு இப்பரீட்சை பொருத்தமற்றது. ஏனெனில் எழுத்தாற்றல், ஆக்கத்திறன் ஆகிய திறன்களை அளவிடும் வாய்ப்பு அரிதாகவே உள்ளது.
2. முழுமையான பாடப்பரப்பினை உள்ளடக்கியதாகவும் இப்பரீட்சை அமையவில்லை. பாடப்பரப்பில் அரைவாசி நேரத்தை இலக்கணப்பாடம் விழுங்கிவிடுகின்றது. ஆனால் வினாப்பத்திரத்தில் உள்ள நாற்பது வினாக்களில் பத்து வினாக்கள் மட்டுமே இலக்கணம் சம்பந்தமானது. இதுவும் மாணவர் இலக்கண பாடத்தில் அக்கறை கொள்ளாமைக்கு ஒரு காரணமாக அமைகின்றது.

3. இச்சோதனையின் நம்பகத் தன்மையும் குறைவடைந்து கொண்டே போகின்றது. ஏனெனில் கடந்த பதினைந்து வருட வினாப்பத்திரங்களை மீள்பார்வை செய்யும் ஒரு மாணவன் தனது வினாப்பத்திரத்தில் 50 வீதமான வினாக்களை எதிர்பார்க்கக்கூடியதாயுள்ளது”

தீர்வுக்கான எண்ணங்கள்

(அ) மாணவர்களும் பாடத்திட்டமும்

மாணவர்களுக்கு உரிய பாடத்திட்டங்களை ஆக்கும் போது பொதுத் தேர்வுக்கு உரிய தகுதியை முதலில் முடிவு செய்தல் வேண்டும். பத்தாம் வகுப்புக்குரிய பாடத்திட்டம் அமைக்கப்படல் வேண்டும். மொழி என்ற நிலையில் இலக்கண அறிவு, இலக்கிய அறிவு என இரு நிலையாகப் பாகுபாடு செய்து மொழியறிவை மதிப்பீடு செய்வது பொருத்தமாகும்.

தொடக்க வகுப்புக்களிலிருந்து பொதுத்தேர்வுக்குரிய வகுப்புவரை தமிழ்மொழிப் பாடத்தை மாணவர்கள் ஆர்வத்தோடு கற்பதற்குத் தூண்டுவதாகவும் பாடத்திட்டம் அமைய வேண்டும். இன்னும் குறிப்பாகத் தமிழ்மொழிப் பேணலை சிறப்பு நோக்காகக் கொண்டு பாடத்திட்டங்கள் தயாரிக்கப்பட வேண்டும். பிறமொழிப் பாடத்திட்டங்களை வகைமாதிரியாகக் கொண்டு தமிழ்மொழிப் பாடத்திட்டங்கள் ஆக்குவதைத் தவிர்க்க வேண்டும். இன்று பாடத்திட்டங்கள் தயாரிக்கப்படும் போது பிறமொழிப் பாடத்திட்டங்களை வகை மாதிரியாகக் கொள்ள வேண்டிய கட்டாயமும் எமக்குண்டு. இவ்வேளையில் தமிழ்மொழிப் பாடத்திற்கென நாம் விரும்பும் வகையில் ஒரு பாடத்திட்டத்தை ஆக்குவதும் சிக்கலாக உள்ளது. எனினும், ஏனைய பாடங்களைவிடத் தாய்மொழி என்ற நிலையில் தமிழ் மொழியை வைத்து அதற்கெனத் தனியாக ஒரு பாடத்திட்டத்தை அமைத்துக் கொள்ள வழியுண்டு. இன்று தமிழ்மொழிப் பாடத்திட்டத்தை ஆக்குவதில் எல்லாக் கல்வி நிறுவனங்களும் ஒன்று சேர்ந்து மாணவர்களின் வகுப்பு நிலையான தமிழ்மொழித் தேர்ச்சியை முதலில் வரையறை செய்து கொள்ள வேண்டும். பின்னர் அவரவர் கற்பித்தல் நிலைக்கேற்பப் பாடத்திட்டங்களை வகுக்க வேண்டும். அதன் பின்னர் அப்பாடத்திட்டங்களைப் பாடநூல்கள் வாயிலாகவும், துணைநூல்கள் வாயிலாகவும் எவ்வாறு கற்பிக்கலாம் என்பதைத் திட்டமிட வேண்டும். கற்பிக்கும் ஆண்டு, பாடவேளைகள், கற்பித்தல் நேரம் என்பவற்றை இத்திட்டத்திற்கு அமைய இணைத்துக்கொள்ள வேண்டும். பொதுத்தேர்வின் பெறும் பெறுபேறுகள் இப்பாடத்திட்டத்தின் இறுதி நோக்கமாக அமைய வேண்டும். தொடக்கப் பள்ளியில் இருந்து பல்கலைக்கழகம் வரை தமிழ்மொழியை ஒரு பாடமாகக் கற்கின்ற மாணவர்களுடைய பாடத்திட்டங்களை ஒரு நோக்கிலே பார்க்கக்கூடியவகையில் அமைக்க வேண்டும். இதன் மூலம் தமிழ்மொழியைக் கற்பித்தல் ஓர் ஒருங்கிணைந்த நிலையை எல்லா மட்டங்களிலும் ஏற்படுத்திக் கொள்ளமுடியும்.

(ஆ) மாணவர் பங்களிப்பு

தமிழ்மொழியை ஒரு பாடமாகக் கற்கின்ற போது கற்கை நிரையில் மாணவர்களின் பங்களிப்பு இன்று போதுமானதாக இல்லை எனக் கருதப்படுகின்றது. வகுப்பு நிலைக்கு ஏற்ற தமிழ்மொழித்திறமை மாணவர்களிடம் இல்லை என ஆசிரியர்கள் கருதுகின்றனர். இச்சிக்கலைத் தீர்ப்பதற்கு ஆசிரியர்களின் பணியே முதன்மையானது. ஒருங்கிணைந்த பாடத்திட்டமும் பாடநூல்களும் துணைநூல்களும் சிறந்த முறையில் அமைந்திருந்தால் தமிழ்மொழிக் கற்கை நிலையில் மாணவர்களின் பங்களிப்பு பெரிதும் இடம்பெற வாய்ப்புண்டு. இன்னும் ஒவ்வொரு வகுப்பிற்கும் உரிய பாடத்திட்டத்தை மாணவர்களும் அறிந்திருக்க வேண்டும். எனவே கற்கை நிலைத் தொடக்கத்தில் மாணவர்களுக்குப் பாடத்திட்டத்தையும் பாடநூல்களையும் துணைநூல்களையும் ஆசிரியர் முழுமையாக அறிவிக்க வேண்டும். மாணவர்கள் பாடசாலையில் மட்டுமன்றித் தனியார் கல்வி நிறுவனங்களிலும் மேலதிகக் கற்கைநிலையை மேற்கொள்கின்றனர். அங்கு பாடத்திட்டத்துக்குப் புறம்பாகச் சில குறுக்கு நிலைக் கற்கைநெறிகள் மேற்கொள்ளப்

படுவதால் மாணவர்கள் அதைப் பெரிதும் விரும்பிச் செல்கின்றனர். முன்னர் குறிப்பிட்டது போலப் பாடத்திட்டம் சகல மட்டங்களிலும் ஒருங்கிணைக்கப்பட்டதாக அமையின் மாணவர்களும் இக்குறுக்கு நிலைக் கற்கை நெறியை மேற்கொள்ள முடியாது போய்விடும்.

பள்ளி விடுமுறைக் காலங்களில் தமிழ்மொழிப் பாடம் தொடர்பான களஆய்வுகளை மாணவர்கள் மேற்கொள்ளச் செய்ய வேண்டும். இதனால் மாணவர்களுக்கு ஆசிரியருடைய அறிவுட்டலுக்கு மேலாகத் தன்னிலையான அறிவுத் தேட்டத்தில் ஆர்வத்தை ஏற்படுத்த முடியும். மாணவர்களின் வயது நிலைக்கு ஏற்ற களஆய்வுகளை ஆசிரியர்கள் வகுத்துக் கொடுக்க வேண்டும்.

(க) ஆசிரியர் பணி

தமிழ்மொழி கற்பித்தலில் ஆசிரியர்களுடைய பணியே முதன்மையானது. தமிழ் மொழியைச் சிறப்பு நிலையிலே கற்று, கற்பித்தல் நெறியிலே பயிற்சி பெற்றுத் தமிழாசிரியர்கள் மாணவர்களுக்குத் தமிழ்மொழியைக் கற்பிக்க வேண்டும். சில வேளைகளில் நம் நாட்டில் ஆசிரியர் பற்றாக்குறையால் இத்தகைய சிறப்புநிலை ஆசிரியர்களைவிடப் பொதுநிலை ஆசிரியர்களும் தமிழ்மொழியைக் கற்பிக்கின்ற பணியில் ஈடுபட்டிருக்கின்றனர். உண்மையில் தமிழ்மொழி ஆசிரியர் தாய்மொழி என்ற நிலையில் தமிழ்மொழிக் கற்பித்தலைச் செய்வது எளிது என எல்லோரும் கருதுகின்றனர். ஆனால் ஏனைய பாடங்களையும் மாணவர்கள் செம்மையாக கற்பதற்குத் தமிழ்மொழியறிவு மிகவும் இன்றியமையாததாகின்றது. ஏனைய பாடங்களையும் மாணவர்கள் தெளிவாக விளங்கிக் கொள்வதற்குத் தமிழ்மொழி ஆசிரியனின் கற்பித்தலே பேருதவி புரிகின்றது.

வகுப்பு நிலையிலே ஏனைய பாடங்களைவிடத் தமிழ்ப் பாடமே மிகவும் எளிதானது என்ற எண்ணநிலையை மாணவர்கள் பெறவேண்டும். இதுவே தமிழ்மொழி கற்பிக்கின்ற ஆசிரியர்களுடைய இலக்காக அமைய வேண்டும். இதனால் பாடத்திட்டத்திற்கு மேலதிகமாகச் சிலவற்றை ஆசிரியர் முன்கூட்டியே உணர்ந்து செய்ய வேண்டி ஏற்படலாம். தமிழ்மொழியை ஒரு பாடமாகக் கற்கும்போது அப்பாடத்தின் மீது அவர்களுக்கு ஆர்வத்தை ஏற்படுத்த வேண்டியது கற்பித்தலை மேற்கொள்வோரின் முக்கிய கடமையாகின்றது.

தமிழ்மொழியைக் கற்பிக்கும் போது முழுப்பாடவேளையையும் ஆசிரியரின் உரையாடல் நிலையாக மாற்றாமல் மாணவர்களின் கலந்துரையாடல்களையும் இணைக்க வேண்டும். இம்முறைத் தொடக்கத் தமிழ்க் கல்வி நிலையிலிருந்து பல்கலைக்கழகத் தமிழ்மொழிக் கல்விநிலை வரை தொடரவேண்டும். ஆசிரியருக்கும் மாணவருக்கும் இடையேயுள்ள இடைவெளியைக் குறைப்பதற்கும் அறிவுநிலைப் பரிமாற்றத்திற்கும் இம்முறை பெரிதும் உதவும். ஆனால் மாணவர்கள் தொகை கூடிய வகுப்புக்களிலே இத்தகைய கலந்துரையாடல்களைச் செய்வதும் கடினமானதே. அவ்வேளைகளில் மாணவர்களைச் சில குழுக்களாகக் பிரித்துக் குழுநிலையில் இருந்து மாணவர் ஆசிரியருடன் உரையாடுவதற்கு வாய்ப்பளிக்கலாம்.

(ஈ) தமிழ்மொழி இலக்கியக் கற்கைக்கான நிறுவனம்

தமிழ்மொழி இலக்கியக் கற்கைக்கான நிறுவனமொன்று நிறுவப்படவேண்டியது இன்றியமையாததாகும். இந்நிறுவனம் தமிழ்மொழி கற்பித்தலைச் செய்கின்ற எல்லா மட்டங்களையும் இணைக்கின்ற ஒரு நடுவமாக அமையும். தமிழ்மொழி கற்பித்தலில் ஏற்படும் சிக்கல்களைப் பற்றி எல்லோரும் ஒன்றுகூடிய ஓரிடத்தில் கருத்துக்களைப் பரிமாறிக் கொள்வதற்கு இது வாய்ப்பளிக்கும். இந்நிறுவனத்தின் பணிகளுள் “தமிழ்மொழிப் பேணல்” முதன்மையானதாக அமைய வேண்டும். பிறமொழியாளர்கள் தமிழைக் கற்பதற்கும் தமிழ் தொடர்பான ஆய்வுகளை மேற்கொள்வதற்கும் உதவுவதாகவும் இந்நிறுவனம் அமையவேண்டும். இந்நிறுவனம் அமையும் இடம், ஏனைய கிளை நிறுவனங்கள், பொது நூலகங்கள், உயர்கல்வி நிறுவனங்கள்

ஆகியவற்றுடன் தொடர்பு கொள்ளக்கூடிய நடுவனிடமாக அமைய வேண்டும். நாடு தழுவிய நிலையில் தமிழ்மொழி சார்ந்த சகல துறைக்கும் செம்மையான நிலையில் தொடர்புற்றமையை இத்தகைய ஒரு நிறுவனமே எமக்குத் தேவையானது.

(உ) உலகத்தமிழ்க் கற்கை நிறுவனம்

இலங்கை போன்ற நாடுகளில் தமிழ் கற்றல் - கற்பித்தல் தொடர்பான சிக்கல்களைத் தீர்த்து வைப்பதற்கு மேலான உயர்மட்ட வழிநடத்தல்கள், அறிவுட்டல்கள், அறிவுறுத்தல்கள் ஆகியவற்றைக் காலத்துக்காலம் பெற்றுக் கொள்வதற்கு ஓர் உலகத் தமிழ்க் கற்கை நிறுவனம் இன்றியமையாதது என்பதையும் இவ்வேளை சுட்டிச்சொல்ல விரும்புகின்றேன். அடுத்த நூற்றாண்டின் தமிழ்க்கல்விச் சவாலுக்கு இத்தகைய ஓர் நிறுவனமே பதிலளிப்பதாலமையும். தகவல் தொடர்பு, தகவலறிவியல் இன்னும் மேலோங்கப் போகும் இருபத்தோராம் நூற்றாண்டில் உலகில் தமிழர் வாழும் இடங்களிலெல்லாம் ஒரு சீரமைப்பான தமிழ்மொழிக் கலைத்திட்டங்கள், பாடநெறிகள், பாடநூல்கள் என்பன அமைவதற்கு இத்தகைய நிறுவனம் முயற்சி செய்யலாம்.

துணை செய்த எழுத்துக்கள்

அருமைநாயகம் க. (1979)

“தேசிய வரலாற்றுப் பின்னணியில் நாவலர்”, நாவலர் நூம்மாண்டு மலர் (பதி.க.கைலாசபதி), ஸ்ரீலங்கை ஆறுமுகநாவலர் சபை, கொழும்பு.

குலரத்தினம் க.சி. (1989)

செந்தமிழ் வளர்த்த செம்மல்கள், கடரொளி வெளியீட்டுக் கழகம், யாழ்ப்பாணம், இலங்கை.

சண்முகதாஸ்அ. மனோன்மணி சண்முகதாஸ்

(1993) “தமிழ்மொழி கற்பித்தல் தொடர்பான சில சிக்கல்கள்”, பவளவிழா மலர், உருமபராய் மகாவித்தியாலயம், யாழ்ப்பாணம்.

சிவலிங்கராஜா எஸ். (1984)

வடமராட்சியின் கல்விப் பாரம்பரியமும் கிலக்கிய வளமும், வடமராட்சிக் கல்விவட்டம், யாழ்ப்பாணம், இலங்கை.

நடராசா கி. (1991)

யாழ்ப்பாண மாவட்டத்தில் கிடைநிலை மட்டத்தில் தமிழ் கற்பித்தல் முறைகள் தொடர்பான பிரச்சினைகள், கல்வி முதுமாணிப்பட்ட ஆய்வோடு (அச்சில் வெளிவராது), யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகம், இலங்கை.

முருகையன் இ. (1979)

“கல்வியியல் நோக்கில் நாவலர்”, நாவலர் நூம்மாண்டு மலர்.

Sanmugadas A. (1993)

“Sri Lanka: Language Situation”, The Encyclopedia of Language and Linguistics, in Ten Volumes, Ed.R.E.Asher, Peragamon Press, Oxford.

இலங்கையில் தமிழை அரசகரும மொழியாக நடைமுறைப் படுத்துவதில் உள்ள பிரச்சினைகள்

முன்னுரை

ஒவ்வொரு நாட்டிலும் அரசகருமமொழி பற்றிய திட்டங்கள் உருவாக்கப்பட்டு அவை நிறைவேற்றப்படும் வருகின்றன. சில நாடுகளில் பெருங்கட்டுப்பாடுகள் விதிக்கப்பட்டுள்ளன. மலேசியாவில் மலாய் மொழியையே எல்லாத் துறைகளிலும் பயன்படுத்த வேண்டும் என்ற கட்டுப்பாடு உள்ளது. அம்மொழி எழுதவோ படிக்கவோ தெரியாத ஒருவருக்கு அரசு துறைகளில் பணி எதுவும் கொடுக்கக் கூடாது என்று கட்டுப்பாடு விதிக்கப்பட்டுள்ளது. தமிழ் நாட்டில் 1978இல் கடிதங்கள், அலுவலக ஆணைகள், அரசாணைகள் யாவற்றிலும் தமிழில் கையொப்பம் இடவேண்டுமெனச் சட்டம் கொண்டுவரப்பட்டது. சிங்கப்பூரிலே தமிழ், மலாய், ஆங்கிலம், மண்டரின் ஆகிய நான்கு மொழிகளுமே ஆட்சிமொழிகளாக அறிவிக்கப்பட்டுள்ளன. இலங்கையில் தமிழ் நிர்வாக மொழியாக கொள்கையளவில் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டாலும் செயற்பாடு எவ்வாறு அமைந்துள்ளது என்பது சிந்திக்கப்பட வேண்டியது.

இலங்கை ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட மொழிகள் பேசுபவர்கள் வாழும் நாடாகும். தமிழ்மொழி தமிழர்களாலும் இஸ்லாமியர்களாலும் பேசப்படுகின்றது. சிங்கள மொழி சிங்களவர்களாலே பேசப்படுகின்றது. இம்முன்று இனத்தவர்களுமே ஆங்கில மொழியினைப் பல்வேறு நிலைகளிலே பயன்படுத்துகின்றனர் (மேலும் விபரங்களுக்கு: Samnugadas, 1993). இலங்கையில் தமிழ், சிங்களம் ஆகியன அரசகருமமொழியாக அரசியல் யாப்பிலே விதிமுறைப்படி ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட போதும் தமிழ்மொழியை அரசகருமமொழியாக நடைமுறைப்படுத்துதல் மத்திய, மாகாண, மாவட்ட செயலகப் பிரிவு மட்டத்தில் மிகக் குறைந்த வேகத்திலேயே நடைபெறுகின்றது. இதற்கான காரணங்கள் என்ன?

அரசியற் காரணம்

ஆ.தேவராஜன் **Tamil as official Language** என்னும் நூலிலே இக்காரணத்தையே முன்னிலைப்படுத்தி விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளார். தமிழை அரசகரும மொழியாகக் காலத்துக்குக் காலம் இந்நாட்டை அரசுகள் நடைமுறைப்படுத்துவதிலே ஆர்வம் காட்டவில்லை என்று பலர் மேற்கொண்ட முறைப்பாடுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டே தேவராஜன் தன்னுடைய ஆய்வினைச் செய்துள்ளார். தன்மொழியிலே நிர்வாகக் கடமைகள் ஆற்றப்படும் போதுதான் அம்மொழி பேசுகின்ற இனத்தினர் உண்மையான நன்மைகளைப் பெறுவர். ஆனால், அரசகரும நிர்வாகிகள் பேரின அரசியல்வாதிகள் இத்தகைய நிர்வாக ஆற்றுகைக்கு தம் விருப்பமுடனான இணக்கத்தினையோ ஒத்தாசையையோ வழங்காமலிருந்து வந்துள்ளனர் என்றே தேவராஜன் தன் நூலிலே தக்க சான்றுகளுடன் எழுதியுள்ளார். தமிழ்மொழிக்கு உத்தியோக அந்தஸ்து வழங்கும் அரசு யாப்பின் பதினாறாவது திருத்தச்சட்டம் கவனிக்கப்படாமை காரணமாகத் தமிழ் மக்கள் பலவகையிலே துன்பப்படுகின்றனர். இத்தகைய போக்குக் காரணம் உயர்மட்ட நிர்வாக இயந்திரமே எனத் தேவராஜன் கருதுகின்றார். இவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு, தமிழை அரசு கருமமொழியாக நடைமுறைப்படுத்தப் பல பரிந்துரைகளை அவர் கூறுகின்றார். அவை பின்வருமாறு:

- (1) அரசின் மொழிக்கொள்கையை அனுசரிக்காத உயர்மட்ட நிர்வாகிகளை ஓய்வுபெற அனுமதித்தல்
- (2) தமிழ்மொழி நடைமுறையாக்கத்துக்கு வேண்டிய கருவிகளை வழங்கல். (தேவராஜன் தட்டச்சுக்களையே குறிப்பிடுகிறார். ஆனால், இன்று கணினிகளின் பயன்பாடு விரைவுபட்டுள்ளது).
- (3) கொக்குவில், சம்மாந்துறை தொழில்நுட்பக் கல்லூரிகளிலிருந்து முழுமையான தமிழ்

தட்டச்சு, சுருக்கெழுத்துப் பயிற்சியை முடித்து வெளியேறுபவர்கள் எல்லோரையும் அரசு சேர்த்துக் கொள்ளுதல்

- (4) பல்கலைக்கழக மட்டத்தில் மொழி பெயர்ப்புப் பயில்நெறி ஒன்றினைத் தொடங்குதல். இரண்டு வருட டிப்ளோமாப் பயில்நெறியாகத் தொடங்கி, பின்னர் பட்டப் பயில்நெறியாக ஆக்குதல்.
- (5) 1991இன் உத்தியோகமொழி ஆணைச்சட்டம் 18, ஆணையத்துக்கு உதவுமுகமாகக் குழுக்களை நியமிக்க அதிகாரம் கொண்டுள்ளது. அந்த அதிகாரத்தைப் பயன்படுத்தி ஒரு கண்காணிப்புக் குழுவினை நிறுவுதல்.

அரசியல் அடிப்படையிலான பல சிக்கல்களுக்குத் தீர்வுகள் ஏற்படின் தமிழை அரசு கருமொழியாக நடைமுறைப்படுத்துவதிலே தடைகள் ஏற்படமாட்டா. எனினும், வேறு சில காரணிகளையும் இவ்வேளையில் நாம் இனங்காண வேண்டியது இன்றியமையாததாகும்.

நிர்வாகத்தில் தமிழ்மொழிப் பயன்பாடு

வடக்கு-கிழக்கு மாகாண சபைக்குட்பட்ட பிரதேசத்திலே தமிழை அரசு கருமொழியாக நடைமுறைப்படுத்துவதற்கு எமக்கு வாய்ப்புண்டு. ஆனால், இந்த வாய்ப்பினையும் நாம் முறைப்படி பயன்படுத்துகிறோமா என்பதும் ஐயத்துக்கிடமாக உள்ளது. மாகாணசபைத் தலைமைக் காரியாலயக் கூட்டுறவுப் பரிசோதகர் திரு.எஸ்.ஸ்கந்தராஜா “நிர்வாகத்தில் தமிழ்மொழிப் பிரயோகம்: களநிலை” (1996) என்னும் தன்னுடைய கட்டுரையை முடிக்கும்போது,

‘எந்தப் பொதுமகனும் தனக்கு எவ்வகையிலும் நிர்வாகப் பிரச்சினை ஏதும் இல்லை என்ற அளவுக்கு வடக்கு-கிழக்கு மாகாண நிர்வாக அதிகார எல்லைக்குள் மொழி நிர்வாகத்தைச் செயல்படுத்த நாம் முனைய வேண்டும். ஆனால் எமக்கு கிடைத்த சந்தர்ப்பங்களைப் பயன்படுத்தாது நிர்வாக மட்டத்தில் தமிழ்மொழி பெரும்பாலும் புறக்கணித்தே வந்துள்ளோம்.’

என்று கூறிச்சென்றுள்ளார்.

நிர்வாக மட்டத்தில் தமிழ்மொழி புறக்கணிக்கப்படுவதென்றால், அதற்கு எமது தமிழ் நிர்வாகிகளையே குறைகூறவேண்டியுள்ளது. தமிழ் நிர்வாகிகளிடையே தமிழை அரசு கருமொழியாகப் பயன்படுத்துவது தொடர்பாகப் பல்வேறு வகையினர் உள்ளனர். ஒரு சாரார், என்ன இன்னல்கள், தடைகள், நடைமுறைச் சிக்கல்கள் வந்தாலும் தமிழை அரசு கருமொழியாகப் பயன்படுத்துவதிலே தீவிர ஆர்வமுடையவர்கள். இன்னொரு சாரார், மாகாண அரசு எப்படி இயங்கினாலும் மத்திய அரசின் அமைச்சுகள், திணைக்களங்களுக்குக் கட்டுப்பட வேண்டிய தேவை இருப்பதால், கோப்புகள், கடிதங்கள், அறிவுறுத்தல்கள் ஆகியவற்றைத் தமிழிலே வைத்திருத்தல் நடைமுறைச் சிக்கல்கள் பலவற்றைத் தீர்க்கும் என எண்ணுகின்றனர். வேறொரு சாரார் எமக்கு ஏற்ற மொழிபெயர்ப்பாளர்கள், சுருக்கெழுத்தாளர்கள், தட்டச்சாளர்கள் இல்லை என்று கூறி, இதனாலே தமிழை அரசு கருமொழியாகப் பயன்படுத்துவதிலே சிக்கல் உண்டு எனக் கூறிவருகின்றனர். கடைசியாகக் குறிப்பிட்ட இருசாராருடைய குறைகள் அல்லது அவர்கள் தொடர்பாக உருவாகும் சிக்கல்கள் அரசின் தாராள மனப்பாங்கினால் உடனடியாகத் தீர்த்து வைக்கமுடியும். அதாவது தேவராஜன் (1995) குறிப்பிட்ட பரிந்துரைகளில் இரண்டாம் மூன்றாம் பரிந்துரைகளை நடைமுறைப்படுத்தினாலே சிக்கல்கள் பல தீர்ந்துவிடும்.

நிர்வாகத் தமிழ்

ஒவ்வொரு துறைக்கும் அத்துறைசார் சிறப்புப் பண்புகள் பணிகள் ஆகியனவற்றுக்கேற்றபடி மொழி நடையும் அமைந்துவிடுவது இயல்பு. இலக்கிய இரசனைக்குக் கையாளும் மொழி இலக்கிய விமரிசனத்துக்குக் கையாளும் மொழியிலிருந்து வேறுபட்டதாகவே அமையும். எப்படியமையினும் இலக்கியமொழி அறிவியல் மொழியிலிருந்து வேறுபட்டதாக அமையும். இந்த வகையிலே நோக்கும் போது நிர்வாகத்துக்கென ஒரு மொழி அமைவது இன்றியமையாததாகும். நிர்வாகத்துக்குப் பயன்படும் தமிழ்மொழி இலகுவாக இல்லை என்ற குற்றச்சாட்டினை எஸ்.ஸ்கந்தராசா (1996:12) முன்வைக்கிறார். நிர்வாகம் தொடர்பான விளக்கங்களைப் பொதுமக்களுக்கு வழங்கும் போது அவை இலகு தமிழிலேயே அமையவேண்டும். இதிலே இரண்டுபட்ட கருத்து இருக்க முடியாது. ஆனால், நிர்வாகிகள் மட்டும் விளங்கிக் கொள்ளும் விதிகள் சட்டவாக்கங்கள் அவற்றுக்கேற்ற தமிழ் நடையிலேயே அமைய வேண்டும். சட்டவாக்கம் என்பது சிறப்பான ஒரு மொழிநடையிலேயே அமைய வேண்டும். ஆங்கிலம், பிரெஞ்சு, ஜேர்மன் போன்ற மொழிகளிலும் இவ்வாறே அமைந்துள்ளது. இந்த வகையிலே தமிழ்மொழியும் இதற்கு விதிவிலக்கல்ல. ஆனால், சாதாரண மக்கள் பல்வேறு தேவைகளுக்காக நிரப்பப்படும் படிவங்கள், அவர்களுக்கு வழங்கும் விதந்துரைகள், அறிவித்தல்கள் என்பன இலகு தமிழிலே அமைவது தவிர்க்கமுடியாததாகும். அரசாணைகள், வரைவுகள் முதலியன ஆங்கில மொழியில் அல்லது சிங்கள மொழியிலேயே முதலில் எழுதப்படுகின்றன. அவை பின்னர் தமிழிலே மொழிபெயர்க்கப்படுகின்றன. இதனாலேற்படும் காலதாமதம் மாத்திரமன்றி சிலவேளைகளில் வித்துவத்தன்மை செறிந்த மொழிபெயர்ப்பும் வந்து சேர்ந்துவிடுகின்றது. நிர்வாகத் தமிழ் கூர்மையானதாக இருக்கவேண்டிய அதேவேளையில் எளிமையானதாகவும் அமைய வேண்டியது இன்றைய நிலையில் இன்றியமையாததாகும்.

நிர்வாகத் தமிழ் தொடர்பாக இன்று இன்னொரு சிக்கலும் எழுந்துள்ளது. அதாவது பிறமொழிச் சொற்களில் மேலாண்மை என்பதாகும். பயன்பாடு என்னும் தமிழ்ச்சொல்லுக்கு மாற்றாக 'பாவனை' என்னும் பிழையான சொல் நீண்டகாலமாகப் பயன்படுத்தியதன் காரணத்தினால் அது தமிழ்ச்சொல் என்று கருதப்பட்டு பயன்படுத்தப்படுகின்றது. தமிழ்மொழியிலே பிறமொழிச் சொற்களின் பெருந்தொகையான பயன்பாடு பற்றிக் கூறும் ஸ்கந்தராஜாவே (1996:13) 'சமுர்த்தி', 'சலுசலா', 'லக்சலா', 'ஒசசலா', 'அமா வேலைத்திட்டம்' என்ற சிங்களப் பதங்கள் அப்படியே தமிழ்மொழி நிர்வாகத்தில் பாவனையிலிருந்து வருகின்றமை தமிழ்மொழியின் மேம்பாட்டுக்கு உகந்ததல்ல என எண்ணத் தோன்றுகின்றது என்று 'பாவனை' என்னும் சொல்லைப் பயன்படுத்துவதைக் காணலாம். எனவே அவர் கூறும் கருத்து முற்றாக ஏற்றுக் கொள்ளத்தக்கதேயாகும். நிர்வாகத் தமிழுக்குச் சுருக்க வடிவங்களை ஆய்விக்க கொள்ளும் திறன் வேண்டும். நிர்வாகத்திலுள்ளோர் பெருந்தொகையான ஆங்கிலச் சுருக்கங்களைக் கையாளுகின்றனர். இவற்றுக்கு இணையான தமிழ்ச் சுருக்க வடிவங்களைப் பயன்படுத்த வேண்டிய தேவையுண்டு.

முலஆங்கில வடிவம்	ஆங்கிலச் சுருக்கம்	தமிழ் வடிவம்	தமிழ்ச் சுருக்கம்
For necessary Action	F.N.A	தேவையான செயற்	தே.செ.
		பாட்டுக்கு	
Vice Chancellor	V.C.	துணைவேந்தர்	து.வே
Noted File it	N.F.	கண்டேன் கட்டிவை	க.க.
Chief Minister	C.M.	முதல் அமைச்சர்	மு.அ.

இப்படியான தமிழ்ச் சுருக்க வடிவங்களை ஆட்சித்துறையிலே பணி செய்வோர் பயன்படுத்தி வந்தால், நிர்வாகத்தில் தமிழ்மொழியின் பயன்பாடு இன்னும் சிறப்படையும். ஆட்சிமொழி விற்பன்னர்களும் மொழியியலாளரும் அமர்ந்து தமிழிலே நிர்வாகச் சுருக்க வடிவங்களைப் பொருத்தமான முறையிலே ஆக்கிக் கொள்ள வேண்டும்.

மக்களின் சமூக உளவியலும் அரசகருமமொழியும்

தமிழை அரசகரும மொழியாக நடைமுறைப்படுத்துவதற்குச் சாதாரண மக்கள் என்றும் இடையூறாக இருந்தாரில்லை. 'தமிழ் ஆட்சிமொழிச் செயலாக்கம்: சிக்கல்களும் தீர்வுகளும்' என்று தமிழ்நாடு தொடர்பாக எழுதிய கோ.கேசவன் (தமிழ் ஆட்சிமொழி, 1997).

'இன்றைய தமிழ் மக்களின் சமூக உளவியலில் ஆங்கில மோகம் ஆழப்பதிந்துள்ளது. நகர்ப்புறத்துச் சிறுவுடைமையாளர் வரை பரவியிருந்த இது, இன்றைக்கு நகர்ப்புறத்து அடிநிலை கிராமப் புறத்துச் சிறுவுடைமையாளர்வரை பரவியுள்ளது. இத்தகைய பண்பாட்டுக்கூறு தமிழர் மனத்தையே குடியேற்ற ஆதிக்கத்துக்கு உகந்ததாக வடிவமைத்துள்ளது. மக்களுக்கும் அரசாங்கத்துக்கும் இடையிலான இடைவெளி இருப்பதனாலேயே ஆட்சிமொழி குறித்த உணர்வுபூர்வமான கருத்தாக்கம், மக்களிடத்தில் எழவில்லை என்பதோடு மக்களின் சமூக உளவியல் அம்சமாக உள்ள ஆங்கில மோகம் இங்கு ஒரு சிக்கலாக அமைகின்றது.'

என்று கூறுவதை நோக்குமிடத்து, எம்முடைய நாட்டு மக்கள் இந்தளவிற்கு ஆங்கில மோகமுடையவர்களாயில்லை. பெரும்பாலானவர்கள் தமிழ்மொழியிலே தம் நாளாந்த நடவடிக்கைகளை மேற்கொள்ள விரும்புகிறார்கள். அப்படி விரும்பும் மக்களுக்கு ஆங்கிலத்திலே சிங்களத்திலோ படிவங்களை, சுற்றுநிருபங்களை அனுப்பும் நிலைதான் எம்முடைய நாட்டிலே நிலவுகின்றது. எனினும், வடக்கு கிழக்கு மாகாண ஆட்சி அலுவல்களைத் தமிழிலே நடத்துகின்றது. பெரும்பாலான அமைச்சுகள் முயற்சி செய்கின்றன. இந்த ஆட்சி எல்லைக்குள்ளே தமிழை அரசகரும மொழியாக நடைமுறைப்படுத்துவது இயலக்கூடிய ஒன்றாகும். இம்முயற்சியில் எல்லோரும் ஒற்றுமைப்பட்டுச் செயற்பட வேண்டும்.

நிர்வாகத் தமிழும் கணனியும்

நிர்வாகத் தமிழுக்குக் கணனியின் பயன்பாடு நாம் விரும்பியோ விரும்பாமலோ தேவையானதொன்றாகும். தற்போதைய போர்ச்சுழ்நிலையில் தமிழ்ப் பிரதேசங்களில் கணனியைச் சரியான முறையிலே பயன்படுத்த முடியாது. எனினும், அதனுடைய பயன்பாடு பற்றி நாம் எண்ணாமலிருக்க முடியாது. வடக்குக் கிழக்கு மாகாண சபையின் திட்டமிடற் பிரதிப் பிரதம செயலாளர் இ.இரங்கராஜா (1996:14-21) இது பற்றி அருமையான பயனுள்ள ஒரு கட்டுரையை எழுதியுள்ளார். அவர் தமிழ்க் கணனி தொடர்பான பல சிக்கல்களை எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். அவற்றுள் தமிழ்மொழி மூலமான மென்பொதிகளின் பற்றாக்குறையும், ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட தமிழ் எழுத்துத் தட்டுப் பலகைகள் இருப்பதும் முக்கியமான சிக்கல்களாக அமைகின்றன. அதனுடன் அகர் வரிசைப்படி தகவல்களை அல்லது தரவுகளை தமிழிலே ஒழுங்குபடுத்துதற்குரிய செயற்பாட்டினைக் கணனியில் ஏற்படுத்த வேண்டும். ஆங்கில மொழியின் Grammar Check போன்று, தமிழிலும் 'இலக்கணச் சரிபார்ப்பு' கணனியிலே அமைய வேண்டும். இவை தொடர்பாக இந்திய நாட்டிலே முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்படுகின்றன. யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகக் கணனித்துறையினர் இவை தொடர்பான ஆய்வுகளை மேற்கொள்ளலாம். கணனிப் பயன்பாட்டின் ஊடாகத் தமிழை அரச கருமமொழியாகப் பயன்படுத்துவது எளிதாக அமையலாம்.

பயன்பட்ட கட்டுரைகள்

1. ஸ்கந்தராஜா, எஸ்., “நிர்வாகத்தில் தமிழ்மொழிப் பிரயோகம் - களநிலை தமிழ்மொழிப் பிரயோகம் கணக்கெடுப்பும் பிரச்சினைகளும்,” ஆய்வரங்கக் கட்டுரைகள் - 1996 கல்வி பண்பாட்டலுவல்கள் விளையாட்டுத்துறை அமைச்சு, வடக்கு - கிழக்கு மாகாணம், திருகோணமலை, பக்.10 - 13.
2. இரங்கராஜா, இ., “தமிழ் மூலம் நிர்வாகம்:கணனிப் பயன்பாடு”, மு.கு.நா., பக். 114 - 21
3. கேசவன், கோ., “தமிழ் ஆட்சிமொழிச் செயலாக்கம்: சிக்கல்களும் தீர்வுகளும்”, தமிழ் ஆட்சிமொழி, புதுவை மொழியியல் பண்பாட்டு ஆராய்ச்சி நிறுவனம், புதுச்சேரி, 1997 பக். 1 - 24
4. Thevarajan, A., **Tamil As Official Language: Retrospect and Prospect**, International Centre for Ethnic Studies, Colombo, 1995
5. Sanmugadas, A., “Sri Lanka: Language Situation”, **The Encyclopaedia of Language and Linguistics**, In Ten Volumes, Ed. R.E. Asher, Peragamon Press, Oxford, 1993.

1999

A COMPARATIVE STUDY OF SOME ASPECTS OF THE CULTURE AND LANGUAGE DEPICTED IN KOJIKI AND OLD TAMIL TEXTS

1. INTRODUCTION

1.1. Studies on Japanese-Tamil Relationship

A systematic and serious study on Japanese-Tamil relationship is of recent origin. A few years ago, when Professor Susumu Ohno forwarded the theory that Tamil could be considered as one of the roots of Japanese language, scholars could not believe it at that time. But it originated a number of papers and seminars on this subject. However, all scholars who spoke about it, whether they accepted the theory or not, were in opinion that this study must be encouraged and continued. Professor Noburu Karashima (1981), while criticising Professor Susumu Ohno's theory said: "There is no doubt that comparative studies of Japanese and Tamil or Dravidian languages, is a field which should be cultivated and developed in future." Professor Bh. Krishnamurti participating in a group discussion on "The Roots of Japanese lie in Tamil", organised by Ashahi Weekly, said (International Journal of Dravidian Linguistics, Vol. XII: No. 1, 1983, p. 221): "Dr. Ohno's studies mark the very first step in comparing Japanese with Tamil. It remains to be determined at what stage Japanese separated from the other Dravidian languages. And detailed studies must follow". Professor Susumu Ohno continues to study the Japanese-Tamil relationship.

Tamil belongs to the Dravidian family of languages. In 1856, Caldwell in his monumental work A Comparative Grammar of the Dravidian Languages discussed relationship between Dravidian and other languages, namely Scythian (Ural-Altaic languages), languages of the aborigines of South and West Australia, Kanuri of the Bornu country in Central Africa, etc. Following Caldwell, scholars have been forwarding evidence to show relationship between Dravidian and certain other languages. During the last decade an attempt was made to establish relationship between Dravidian and Japanese languages. Scholars like Susumu Shiba, Akira Fujiwara and Minoru Go were involved in that study. Tamil is the principal language of the Dravidian family and it possesses most of the linguistic features that are common to this family. Therefore, if the relationship between Japanese and Tamil can be established first, then it proves that Japanese is related to the Dravidian family of languages. It was Caldwell who first compared Japanese with Tamil. He had observed a remarkable resemblance in the vocabulary of the two languages. The following were cited by him:

<u>Tamil</u>	<u>Japanese</u>
iru 'to be'	ari, iri, ori, uri 'be, to dwell'
karu 'black'	kuro or kuroi 'black'
para 'to spread'	baru, haru, 'to extend'
para 'old'	burui, furui 'old'

But a serious study on the relationship between Japanese and Tamil has been started by Professor Susumu Ohno.

At this time when the Japanese-Tamil relationship is continued to be studied, scholars are becoming more and more convinced to say that the relationship is neither accidental

nor coincidence. Dr. Lajos Kazar (Personal communication) who had provided a number of interesting correspondences between Japanese and Uralic languages (see, Kazar, Lajos., 1980) has recently changed his view to see an "Ancient Japanese-Uralic-Tamil Link". While studying the linguistic affinities involved in the Japanese-Tamil relationship, Professor Susumu Ohno did not forget to investigate the cultural affinities that would help us to view the relationship at a deeper level. In his book Nihon go to Tamiru go, he wrote about the striking similarities found between the Tamil Tai Ponkal and the Japanese Koshogatsu. One who studies the Tamil festivals described in Suriranka no matsuri¹ and the rituals, customs and beliefs described in "Jafuna Tamiru no shoji no girei - Kegare no kukanron ni mukete-"², would immediately recognize a number of aspects that would certainly correspond to that of the Japanese. At this stage of the study on the Japanese-Tamil relationship, it will be useful even if we present just the correspondences found in both languages and cultures without entering into the discussion on the problem of possible contacts between them. The evidences piled up this way would help us and future investigators to arrive at appropriate and useful conclusions. Therefore, in this paper, the author is mostly presenting references made in Kojiki regarding certain Japanese customs, rituals, beliefs, worship and words that are found to be similar to that of the Tamils. As far as possible to make the comparison successful, references from Old Tamil texts are provided. In certain cases where literary reference is not available, the current practice and beliefs among the Tamils are provided.

1.2. Kojiki

The present author wishes to confess that he has no sufficient knowledge in Japanese language to read Kojiki in its original form. Therefore, he has to depend upon the available translations of this ancient text. At some points, Professor Susumu Ohno has been helping me to read the original text for certain authentic verifications. Any shortcomings in this paper are entirely of my responsibility. If there is any credit to it, it goes to Professor Ohno too.

Translations of Kojiki by Basil Hall Chamberlain (Tuttle edition, 1982) and Donald L. Phillippi (1968). But in this paper quotations from Kojiki are Phillippi's unless stated otherwise. Chamberlain in his introduction says the following about the Kojiki:

"Of all the mass of Japanese literature, which lies before us as the result of nearly twelve centuries of book-making, the most important monument is the work entitled "Ko-ji-ki" or "Records of Ancient Matters", which was completed in A.D. 712. It is the most important because it has preserved for us more faithfully than any other book the mythology, the manners, the language, and the traditional history of Ancient Japan. Indeed it is the earliest authentic connected literary product of that large division of the human race which has been variously denominated Turanian, Scythian and Altaic, and it even precedes by at least a century the most ancient extant literary compositions of non-Aryan India."

The above statement clearly states the position of Kojiki not only in the Japanese literary-

historical tradition but also in a greater ancient world tradition. However, the last part of his statement, viz., "and it even precedes by at least a century the most ancient extant literary compositions of non-Aryan India" needs a note of clarification. Chamberlain made this remark depending upon the studies made by Bishop Caldwell in his Comparative Grammar of the Dravidian Languages. Caldwell at one point remarked.

"Dravidian words which are contained in the Ramayana, the Mahabharata, and other Sanskrit poems of undoubted antiquity, are so few that they throw no light whatever upon the ancient condition of the Dravidian languages prior to the ninth or tenth centuries A.D., the earliest date to which any extant Tamil compositions can safely be attributed."

Caldwell when writing in 1856 was not aware of the existence of Tamil literary texts and grammars of much earlier period (see, 1.3 for further details).³ He was not even aware of the existence of Tolkappiyam, the earliest extant Tamil grammar and because of it, he made a number of unacceptable statements about Tamil and Dravidian grammars. Therefore, we cannot blame Chamberlain for this statement made in 1882 for he believed Caldwell's remark made in 1856.

Kojiki provides tremendous amount of data for comparative studies in various disciplines. Since it is the earliest extant source for the ancient Japanese, it has been translated into a number of languages.

1.3. Old Tamil Texts

All Tamil texts that were written before 600 A.D. are referred to in this paper as old Tamil texts. The earliest extant Tamil literary compositions are called Cankam Anthologies. They consist of 18 works, namely: Purananuru, Akananuru, Kuruntokai, Narrinai, Ainkurunuru, Patirruppattu, Kalittokai, Paripatal, Tirumurukarruppatai, Cirupanarruppatai, Perumpanarruppatai, Maturaikkanci, Pattinappalai, Mullaippattu, Netunalvatai, Kurincippattu, Porunararruppatai, Malaipatukatam. The literary compositions other than Cankam Anthologies composed before 600 A.D. are as follows: Cilappatikaram, Manimekalai, Tirukkural, Naladiyar, Nanmanikkatikai, Inna Narpatu, Iniyavai Narpatu, Acarakkovai, Cirupancamulam, Mutumolikkanci, Palamoli Nanuru, Tinaimoli Aimpatu, Tinaimalai Nurraimpatu, Kainnilai, Elati, Kar Narpatu, Kalavali Narpatu, Tirikatukam, Aintinai Elupatu.

Internal evidences in Cankam Anthologies suggest that those poems must have been composed during a period that was not later than the Christian era. A number of studies on these works are continued to be published in Tamil, English, French, German, Russian, etc.⁴ In a paper presented to the 31st International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa held in Tokyo this year, Rm. Periyakaruppan (1983: 2) presents an internal evidence from Cankam literature to suggest that they belonged to a period between 500 B.C. and 500 A.D. He presents his case as follows:

“of the great rulers of India at the beginning of Indian history, the Nandas are worth special mention. Before the invasion of Alexander the Great, King Bimbisara and his son Ajata Satru (B.C. 525-475) ruled over the Magatha Kingdom with Pataliputra as their Capital. Ajatha Satru is reputed to have erected the great city, which was situated on the banks of the river ‘Son’, very near its confluence with Ganges. This continued to be a glorious metropolis over a thousand years, from 5th Century B.C. to 5th Century A.D. After Ajatasatru, the Nandas ruled with Pataliputra as their Capital. These Nandas possessed great wealth. We get specific references about the Nandas and Pataliputra, their Capital city, in Sangam literature.”

Kamil Zvelebil (1970: 15-16) regards Tamil as one of the most wellknown of the four Dravidian literary languages possessing a rich and very ancient literature paralleled in India only by that of Sanskrit. According to him: “The oldest literary monuments of the language belong probably to the 3rd - 2nd Cent. B.C., and the earliest short inscriptions in Tamil written in Brahmi, are approximately of the same age.” The earliest Tamil grammatical treatise Tolkappiyam is assigned a date prior to Cankam Anthologies. Ilakkuvanar (1963: 2-11) has presented some internal evidences from Tolkappiyam and Cankam Anthologies to conclude that the former preceded the latter. The following are his internal evidences:

- (1) In Cankam poems, there are many words beginning with the initial letters ca and na. But Tolkappiyam says that they will not occur initially.
- (2) There are references in Cankam Anthologies to the Greeks and Romans who were called yavanar. The word yavanar is supposed to have derived from the Greek word ‘Ionian’. Nannul, a later Tamil grammar, finding the word yavanar used in Cankam works prescribes rules regarding it. But Tolkappiyam does not mention any rules for its usage.
- (3) There are many verses in Tolkappiyam for which no example can be cited from the available old Tamil texts.
- (4) The verse 226 in Tolkappiyam forbids the usage of the verb in optative mood in the first and second persons. But its use in second person is found in Cankam texts.

The above evidences suggest that Tolkappiyam must have been written before the composition of the Cankam literary texts. Ilakkuvanar concludes: “Thus the age of Tholkappiyar is found to be of high antiquity in the century coming between 1000 B.C. and 600 B.C. i.e. probably 700 B.C.” However, we may safely conclude that the Tamil language had its earliest text not later than 300 B.C.

2. WORSHIP

2.1. The early Japanese worshipped Kami. From the ancient historical document Kojiki, we find that the concept of Kami belongs to nature-worship, spirit-worship, fetishism and ancestorworship.⁵ The famous commentator of Kojiki, Motoori Norinaga said: "Anything unusual, having distinguished virtues and awful power is called Kami." Having explained Motoori's statement on Kami, Kamata concludes: "Kami is first, the object believed to have miraculous powers, and second, the mysterious being beyond human knowledge, and third, great in numbers and variety when viewed from the classification and the quantity." The ancient Tamils, in spite of the usage of different names for different deities, had a common name to refer to all of them. Like the Kami of the Japanese, the Tamils had Kaṭavul. It means 'anything that surpassed the existing things (Kaṭa 'transcend, surpass, cross' + ul 'inside, exist, be'). Tamil Lexicon defines it as "God who transcends speech and mind." From the descriptions of the nature of Kaṭavul in early Tamil texts, one would conclude that they resemble the nature and qualities of the Japanese Kami. Kami is said to be having distinguished virtues and awful power. The following references from Cankam Anthologies show that the Tamil Kaṭavul too had the same qualities:

Perumpanarruppatai : 391

arun	tīral	kaṭavul	vāltti
'distinguished'	'virtues'	'god'	'having praised'

"Having praised the god (of) distinguished virtues."

Narrinai 189: 3-4

teral	arun	kaṭavul	munnar	ciru	yāl
'awesome'	'much'	'god'	'in front'	'small'	'lyre'
narampu	icaittu	anna			
'strings'	'playing'	'like'			

"Like playing the strings (of the) small lyre in front (of the) much awesome god."

The last reference suggests that there was an ancient custom of playing musical instruments in front of the deities. A similar custom among the ancient Japanese is inferred from the following song in Kojiki III: 130: 5-9:

The divine hands
of the one seated on the dais
Pluck the cither
To which dances the maiden
Would that this were Toko-yo!"

Phillippi while commenting on this song says: "..... Probably, however, the song was originally an independent ritual song which accompanied a sacred dance performed for a deity and was not sung by the musician himself. The use of the cither to accompany shamanistic

performances is clear from Chapter 92, and it is entirely possible that the early Japanese believed that the divine spirit assumed control of the player during a trance and actually played the instrument.”

Kami in Kojiki is said to be having the capability of banishing the evil. Katavul too is described in a similar manner in Tamil texts. Consider, for example, the following: Kuruntokai 87

<u>manra</u>	<u>marāatta</u>	<u>pēm</u>	<u>mutir</u>	<u>kaṭavul</u>
‘public place’	‘of the tree’	‘fear’	‘full of’	‘god’
<u>kotiyōrt terūm</u>	<u>enpa</u>			
‘evil persons’	‘destroy’	‘(they) say’		

“They say(that) the frightening god of the tree (at the) public place shall destroy the evil persons”.

Names of several deities are mentioned in old Tamil texts. Tolkāppiyam in a sutra (Poruḷatikāram: I: 5) mentions the names of some deities. They are:

Māyōn mēya kāṭurai ulakamum
Ceyōn mēya maivarai ulakamum
Vēntan mēya tīmpunai ulakamum
Varunan mēya perumaṇai ulakamum

“The pastoral world occupied by (the deity) Māyōn; mountainous world occupied by (the deity) Cēyōn; water-logged world occupied by (the deity) Vēntan; and sea-shore world occupied by (the deity) Varunan.”

The above deities can be compared with some of those mentioned in Kojiki. The following table gives the names of the Japanese and Tamil deities and the aspects of similarity:

Japanese name	Tamil name	similarity
Kaya-No-Pime-No-Kami	<u>Māyōn</u>	Both are deities of the plains
Opo-Yama-Tu-Mi-No-Kami	<u>Cēyōn</u>	Deities of the mountain.
Ame-No-Mi-Kumari-No-Kami	<u>Vēntan</u>	Water deities.
Naka-Tu-Wata-Tu-Mi-No-Kami	<u>Varunan</u>	Deities of the sea.

Ame -Terasu-Opo-Mi-Kami, the sun deity and also the ancestor of the imperial family occupies an important position in Kojiki. Sun has been regarded as either a male deity or a female deity in different civilizations of the world. In the Tamil literary texts of the later period, because of the Sanskritic concepts, sun was regarded as a male deity. The practice of worshipping sun as a male deity prevails even upto now. But in early Tamil texts, the terms used for sun were: ñāyiru, pakalavan or pakavan. The term ñāyiru does not express any gender and therefore one can assume that it referred to either a female deity or a male deity. But the term pakavan, a contracted form of pakalavan, used in the very first couplet of the Tamil literary text Tirukkural is taken to mean ‘the sun goddess’.

Aravāṇan (1981: 720-21) reports about the practice of worshipping sun as goddess by a Dravidian tribe in Kerala and Tamilnadu: "The kanikkars consider 'sun' as a goddess and names it as pakavan like amman (goddess). In this connection, two important points must be noted here:

1. Aryans consider that the sun as a male god as Surya Bagavan. But Dravidian tribes consider it a female.
2. Kanikkars, a Dravidian tribe, name the sun as pakavan. The same word is used by St.Tiruvalluvar in his famous couplet.

Besides these tribal people, the entire population of Tamils worship 'sun' on the first day of ponkal festival."

The usage among kanikkars and the usage of the term pakavan in early Tamil text indicate that the sun deity as Ame-Terasu-Opo-Mi-Kami in Japan was considered to be a female goddess among the Tamils too.

Izanami-No-Kami who is spoken as a land creating goddess is also called Yomo-Tu-Opo-Kami because she lived in Yomo, the abode of the dead. Similar transformation takes place among the deities of the ancient Tamils too. Mother goddess is worshipped as the Earth-Mother. Names like Nila Makal 'Earth woman', Nila Maṭantai "Earth woman" occur in Cankam literay texts. In Cilappatikaram of 2nd century A.D. the names like Nilat Teyvam 'Earth deity', Man Makal 'Soil woman' are found. While worshipping Mother goddess as Earth-Mother, the ancient Tamils worshipped her as a deity presiding over the abode of the dead too. Consider the following:

Akananuru 345: 3-4

<u>ōnku</u>	<u>pukalk</u>	<u>kān</u>	<u>amar</u>	<u>celvi</u>
'high'	'respect'	'forest'	'Abiding'	'goddess'
		i.e. grave-yard		

"Highly respected goddess (who) abides in the forest (i.e. the grave-yard)".

Maṇimēkalai (of 3rd century A.D.): 6: 53

<u>katu</u>	<u>amar</u>	<u>celvi</u>
'forest, i.e. grave-yard'	'abide'	'goddess'

Kān and kāṭu are synonyms meaning 'forest'. There were many practices in disposing the dead bodies in ancient Tamil land. The main practices were burial and cremation. These are done in a place which is away from the residential area. Thus the place selected for this purpose was the forest that surrounds the village. Therefore, kāṭu and kān meaning 'forest' were also used to denote the 'grave-yard or crematorium'.

Some deities in Kojiki are connected with certain areas. Probably those deities must have been the protectors of those places. Sasi-Kuni-Opo-No-Kami mentioned in Book I : 20 : 19 is an earthly deity connected with the place, according to Motoori, Sase in Idumo (now Kami-zase, Shimo-zase, Ohara-gun, Shimane-ken). Similarly, old Tamil texts

mention some deities associating them with some cities or towns. Pukārtteyyam "The deity of Pukar' is mentioned in Cilappatikāram.

2. 2. In Kojiki I: 19 : 16, the following occurs:

"He said to Asi-Na-Duti- and Te-Na-Duti-No-Kami : 'Distill thick wine of eight-fold brewings, build a fence, and make eight doors in the fence. At each door, the together eight platforms, and no each of these platforms place a wine barrel. Fill each barrel with the thick wine of eight-fold brewings and wait."

Phillippi interpreting the line Ya-sipo-wori no sake notes: "The offering of specially brewed wine was an important part of religious worship in Japan; some such is expressed here, with wine being offered to a Woroti, or snake-deity." Similar custom in religious worship was prevailing among the ancient Tamils too. Rice-wine or toddy was offered to deities as offering. Consider, for example, the following lines from a poem in Akananuru 156: 13-15:

kaḷḷum	kaṇṇiyum	kai-y-urai			āka
'rice-wine'	'garlands'	'gifts or offerings'			'as'
nilaik	kōṭṭu	vellai	nal	cevik	kiṭāay
'straight'	'horns'	'white'	'hanging'	'ears'	'he-goat'
nilait	turaik	kaṭavut-ku	uḷappata		ōcci
'abiding at'	'water-front'	'god-to'	'including'		'offered'

"Rice-wine, garlands and as well as he-goats with straight horns and hanging white ears offered as gifts or offerings to the god abiding at the water-front."

Offering first fruits is a custom still practised both in Japan and in areas where Tamils live. In Kojiki III: 133 : 31 mention is made of the "hall of the First Fruits" (Nipi-nape-ya). This ancient custom is mentioned in several poems of the Cankam Anthologies. The following is cited as an example :

Kuruntokai 105 : 1-2

punavan	tutavai	pon	pōl	ciru	tinai
'owner of millet	'cultivated	'gold'	'like'	'small'	'millet'
	field'				
kaṭi	uṇ	kaṭavulukku	iṭṭa	celum	kural
'new'	'eat'	'god - to'	'offered'	'fertile'	'crops'

"The fertile crops of gold like small millet of Punavan's cultivated field, which are to be eaten newly, were offered to god."

2. 3. In ancient Japanese historical texts, there are many references to wide spread popularity of shamanistic spiritpossession among the Japanese. In Kojiki I: 17: 14, it is mentioned that "She (i.e. Ame-No-Uzume-No-Mikoto) became divinely possessed."

Phillippi in his notes to the phrase Kamu-gakari says: 'it (i.e. shamanistic spirit-possession) was widely practiced in the Ryuku islands and among Ainu, Koreans and other continental peoples." In ancient Tamil worship too, shamanism occupied an important place. There are many references to this religious practice in ancient Tamil texts. The following will suffice as examples :

Purananuru 259 :

muruku	meyppaṭṭa	pulaitti
'god'	'possessed in body'	'Woman of Pulaya Clan'

"The Pulaya woman (who became) divinely possessed."

Kurincippattu 175-77 :

ananku	uru	makalir	ātu	kaḷam
'deity'	'possess'	'women'	'dance'	'place'

"The dancing place of women possessed by deity."

Ichiro Hori (1968 : 181) while writing about the Japanese shamanism says : "The leading role in Japanese shamanism has been played by shamanesses." There are records in Tamil texts too to say that shamanesses played a major role in Tamil shamanism. Calini is a term often used to denote a woman who was traditionally believed to become divinely possessed and deliver divine messages. This practice is still found among the Tamils living in India and Sri Lanka. Ichiro Hori reports (185) that shamanesses are still remarkably active in Japan.

2. 4. Kojiki refers to various types of worships of the ancient Japanese. Tree worship was regarded as an important one in Japan. Kojiki mentions Taka-Ki-No-Kami as a chief tree deity. Mention of this deity is made in Kojiki I: 33 : 13. Ancient Japanese regarded tree as a place where the spirits of the Kami lived. Regarding this aspect, Genchi Kato (1973 : 120) remarks as follows:

"Any thick forest served as Himorogi in ancient periods and this as noted was the original meaning of 'Himorogi'. However Himorogi had been gradually simplified for practical advantages, so that finally a single tree came to be regarded as Himorogi, the sacred tree, where the spirit of the Kami was believed to be present."

Trees were the objects of worship in early Japan. Some of the Shinto shrines were later built in places where those sacred trees were present. Kojiki reports that Taka-Ki-No-Kami or Taka-Mi-Musubi-No-Kami was one of the three gods who appeared at the beginning of the universe. It points to the fact that the tree-deity occupied an important position in early Japanese religion and it was later taken over by the sun-deity, Ame-Terasu. The ancient Tamils also regarded the trees as sacred. The tree-worship was the earliest type of worship among them. Old Tamil texts refer to different types of trees in which deities were abiding. Following are cited as examples :

Akananuru 309 : 4-5 :

teyvam	cernta	pararai	vempil
'god'	'abiding'	'huge-trunked'	'margosa tree-on'
koluppu a	erintu	kuruti	tuuy
'fat'	'elk'	'having killed'	'blood'
			'sprinkled'

"On the huge-trunked margosa tree where the god abides, blood of the fat elk which was killed, was sprinkled."

Narrinai 303 : 3-4 :

tonru	urai	katavul	cernta	pararai
'long'	'abide'	'god'	'resting'	'huge-trunked'
manrap		pennai		
'(in the) public place'		'palmyra (tree)'		

"The huge-trunked palmyra (tree in the) public place, which the long abiding god (has) resorted."

Narrinai 216 : 6 :

eri	marul	venkai-k	katavul
'fire'	'frighten'	'Venkai (tree)'	'god'

"God residing (on the) Venkai (tree which has) fire-like frightening (flowers)"

The history of most of the temples in areas where Tamils live reveal that originally sacred trees were worshipped in those places where the present temples are located. For example, if one studies the names of some of the temples in Jaffna (Sri Lanka), then it will reveal this fact. Following can be cited as examples :

Āl - aṭi - Pillaiyār - kōyil
 Banyan - trunk-Pillaiyar-Temple
 Aracu - aṭi - Amman - kōyil
 Bo Tree-trunk-Goddess-Temple

Like in ancient Japan, the ancient Tamils also regarded some of their deities were residing in the forests. At the end of 600 A.D., there was a famous temple in Tamilnadu called Tiru-Ālam-Kātu 'Sacred-Banyan-Forest'. Karaikkal Ammaiyar, a Saint and a poetess composed sacred hymns praising the great deity residing in that forest. Names of some of the present temples like Manakattu-Karumari-Amman-Koyil 'Mango grove-Black rain-Goddess-Temple' in Tamilnadu will also reveal this fact. In Thumpalai, a village in Point Pedro division in the Jaffna district, there is a temple called Nellantai-Amman-Koyil 'Nelli trees-Goddess-Temple'. The elders say that at the place where this temple is situated, there was a forest of Nelli trees. Since the goddess was presiding over that forest, the temple built there afterwards has been called Nell-Antai-Amman-Koyil.

Mountain worship also occupies equally an important place in the life of the ancient Japanese and Tamils. In Kojiki III : 132, it is reported that Emperor Yuryaku while ascending Mount Kaduraki, encountered an enemy. Thinking that it was an enemy, the Emperor demanded its name and found that it was Pito-Koto-Nusi-No-Opo-Kami.

At this emperor was afraid and said :

"I am struck with awe, O my great deity! I did not know that you had a corporeal form."

Thus saying, beginning with his own great sword and bow and arrows, he had his many attendants take off the garments they were wearing and reverentially presented them.

Then this Pito-Koto-Nusi-No-Kami, clapping his hands, accepted these offerings.

This may perhaps refer to the custom of travellers offering something to the deity of the mountain pass. The word for mountain pass in Japanese is toge from tamuke 'to offer'. Reference has already been made to the mountain deity Opo-Yama-Tu-Mi-No-Kami. Several such mountain deities and sacred mountains are mentioned in Kojiki. Many references to mountain deities are found in ancient Tamil texts :

Akananuru 22 : 1

ananku	utai	netu	varai	ucci
'deity'	'possessing'	'long'	'mountain'	'summit'

"The summit of the long mountain that possesses the deity."

Akananuru 72 : 1

āṭu	kalai	ñaralum	ananku	utai-k	kavāan
'dangling'	'bamboo'	'sounding'	'deity'	'possess'	'mountain-pass'

"The deity possessed mountain with sounding and dangling bamboo (trees)."

Cirupanarruppatai 205 :

katavul	māl	varai
'god'	'mysterious'	'mountain'

"God (abiding) mysterious mountain."

There are some very old famous temples in India and Sri Lanka, which had their origins in mountains. Katirkāman is a famous temple in Sri Lanka. The temple was originally known as Katira Malai 'Katira trees-Mountain'.

Building tombs and tomb-stones for the dead and worshipping them has been a common religious practice among the Japanese and Tamils. The practice of building a tomb or mausoleum (misasagi) is mentioned for the first time in Book I: 45 : 25 of the Kojiki. In ancient Tamil land, tombs were built for kings, divine persons, and women who followed their husbands in death. These tombs are referred to be as sacred places of

worship in Manimēkalai : 54-59 :

arun	tavrkkku	āyinum	aracarkku	āyinum
'great'	'ascetics'	'even for'	'to kings'	'even for'
orunkutan	māynta	peṇṭirkku		āyinum
'together with'	'died'	'to women'		'even for'
nāl	vēru	varuṇap	pāl	vēru katti
'four'	'different'	'castes'	'divisions'	'different' 'show'
cuṭu	maṇ	ōnkiya	neṭu	nilaik
'burnt'	'earth'	'high'	'long'	'pillar'
				kōttam
				'temple'

"Showing the different divisions of the four different castes, the temples with high long pillars built with burnt earth, for the great ascetics or for kings or for women who died together with (their husbands)".

Regarding the tomb-worship among the Japanese, Genchi Kato (1973 : 131) has the following to say :

"In brief, in the religious consciousness of the Japanese there has never been a clear distinction between the Kami and men in a theistic religion. Consequently, the Japanese never distinguished shrines from tombs and finally this worship of men resulted in the disappearance of the distinction between the worship at a tomb and the worship at a shrine. For this reason, in spite of the fact that every emperor in Japan was considered a living Kami while on earth, it has been but seldom that he has been enshrined; instead, the tomb of each emperor has been made the object of worship."

Similar situation prevailed in ancient Tamil land too. The Tamil words irai and ko used early Tamil texts refer to 'kings' and 'gods'. The word ko-y-il referred to the 'king's house, i.e. the palace' and the 'God's House, i.e. the Temple'. In early Japanese, the words for the shrine and palace were almost always interchangeable. Terms such as Mi-araka and Miya occur in Kojiki. Miya is a popular term used for shrine. But it is also used to refer to a palace. Consider the following from Kojiki :

II : 73 : 9 : "If my shrine (miya) is built like the emperor's palace (Mi-araka), then the prince will surely speak."

II : 74 : 4 : Then the princes, his attendants, heard and rejoiced, saw and were glad, and causing the prince to remain in (the palace) Adimasa-No-Naga-Po-No-Miya, they sent urgent messengers (to the emperor).

II : 82 : 3 : Thus, when he received the command and set out, he went to the shrine (Miya) of the Great Deity of Ise and worshipped at the

"The tomb-stones (on which) the names and honours of the warriors who surpassed the great battle-fields with bow-strings and (which) are decorated with (peacock) feathers, are positioned on the hillocks (found) at each path."

A celebration connected with the tomb-stone worship is described in another poem of Akananuru (35 : 6-9) :

vil	ēr	vākkai	viḥu	totai	maravar
'bow'	'plough'	'life'	'sharp'	'arrows'	'warriors'
vallān	patukkai	katavul	pēnmār		
'manliness'	'hillock'	'god'	'to honour'		
natu kal	pīli	cūṭṭi	tutṭi-p	paṭuttu	
'tomb-stone'	'feather'	'decorate'	'drum'	'beating'	
tōppi-k-kal-ōṭu	turūu	pali	koṭukkum		
'rice-wine-with'	'goat'	'offering'	'give'		

"In order to honour the manliness of the warriors with sharp arrows and bow-ploughing (i. e. fighting) life as god, the tomb-stones on the hillocks (i. e. tombs where the dead bodies are buried) were decorated with feathers, beating the drum the goats with rice-wine were given as offerings."

In Kojiki II : 95 : 2-5, the following is reported :

In order to delay the birth, she took stones and attached them to her skirt around the waist. After she had crossed over to the land of Tukusi, the child was born. The name of the place where the child was born is Umi. Also, the stones which she

attached to her skirt are in the village of I to in the land of Tukusi.

Similar accounts regarding stones are found in later Japanese texts like Nihon Shoki, Manyoshu, etc. These stones seemed to have been subsequently worshipped. Phillippi (p. 422) comments on this aspect as follows :

"The accounts are interesting for the light they throw on old Japanese forms of stone worship. Particularly interesting is the idea that the stones were carried in order to calm the spirit, in the manner of the chinkon (spirit-pacification) rites. The Manyoshu does not mention at all the empress' use of these stones was connected with her coming parturition."

Stone worship has been a popular one among the Tamils. Even now snake-stones, Pillaiyar-stones, etc., are worshipped in a number of Tamil villages in India and Sri Lanka. Ancient Tamil literary texts too record this traditional religious practice. Pattinappalai (246-49) reports the following :

court (Mi-kado, a word usually applied to the palace or court of an emperor) of the Deity.

Erecting tomb-stone (natu kal) or a tomb (natukkai) for a dead king or a warrior was a common practice among the ancient Tamils. They worshipped these tomb-stones and made offerings daily. When the king Atikaiman died, a tomb-stone was built for him and he was worshipped as a deity receiving offerings. The poetess Avvaiyar in 232 of Purananuru speaks about this. Following are two lines from that poem :

natu kal	pīlī	cūtti	nār	ari
'tomb-stone'	'feathers'	'decorate'	'strainer'	'wine or toddy'
ciru	kalattu	ukuppavum		
'small'	'jars'	'even if poured'		

"Having decorated the tomb-stone with feathers and even if the strained wine in small jars is poured".

Purananuru in poem 306, gives specific reference to the worship of the tomb-stone :

natu kal	kai	tolutu	paravum
'tomb-stone'	'hands'	'fold to worship'	'prostrate to worship'

"Prosterating and folding hands to worship the Tomb-stone."

In another poem of Puranānūru (329) also the tomb-stone worship is described : putai

natu kall-in	nāl	pali	ūtti	
'side'	'at the tomb-stone'	'morning'	'offering'	'offered'
nan nīr	ātti	ney	narai	kiliya
'good' 'water'	'bathed'	'ghee'	'lamp'	'light'

"Having bathed and lighting the ghee lamp, the morning offerings were made to the tomb-stone on the side."

It was customary that after erecting a tomb-stone for a dead king or warrior, the name and his act of valour were to be inscribed on it. Akananuru (67 : 8-10) records this practice as follows :

nal	amark	katanta	nān	utai	maravar
'great'	'battle'	'surpass'	'bow-string'	'possess'	'warriors'
peyarum	pīṭum eḷuti	atar	tōrum		
'names'	'honours'	'written'	'paths'	'at each'	
pīlī	cūttiya	piranku	nilai		natu kal
'feathers'	'decorate'	'hillock'	'positioned'		'tomb-stones'

konti	makalir	uṇ	turai	mūlki
'captured'	'women'	'drink'	'water-front'	'having bathed'
anti		māṭṭiya	nantā	vilakkin
'in the morning; evening'		'hung'	'perpetual'	'lamps-with'
malar	ani	meḷukkam	ēri-p	palar toḷa
'flowers'	'adorn'	'smeared floor'	'stepping-up'	'many' 'worship'
vampalar	cēkkum kantu	uṭai-p	potiyil	
'new-comers'	'worship and rest'	'sacred stone'	'possess'	'public place'

"The public place possesses the sacred stone which is adorned with flowers and hung the perpetual lamps in the morning and evening by the captured women who bathed in the drinking water-front and while many worship stepping upon the smeared floor, new-comers worship (it) and rest (there)."

Mountain worship, tomb or tomb-stone worship and ancestor worship are inter-related. Tombs or tomb-stones were erected to worship the spirits of the ancestors. The mountain is considered to be one of the places where certain ancestral rites are performed. Ichiro Hori (1968 : 151) notes the category of beliefs concerned with the relationship between the mountain and the souls of the dead. These beliefs have played an important role in the development of ancestor worship in Japan. More about the ancestor worship in Japan and in Tamil areas will be discussed in 3.3 of this paper.

Only an inference can be made regarding animal worship from Kojiki and ancient Tamil texts. Kojiki I : 21 : 13 reports as follows :

This is called the white rabbit of Inaba; nowadays it is called the rabbit-deity. The mention of usagi-gami 'rabbit-deity' in this part reveals an interesting occurrence of primitive animal worship in Japan.

Elephant is mentioned in a few ancient Tamil poems. Consider, for example, the following:

Purananuru 59 : 8

Pinimuka	ūrti	ōn	ceyyōṇum
'elephant'	'ride'	'eminent'	'Cēyōṇ -and'
"Ande eminent Ceyōṇ (who) rides the elephant"			

Praipatal 5 : 1

cēy	uyar	pinimukam	ūrttu
'much'	'high'	'elephant'	'having ridden'

"Having ridden the much high elephant"

In these lines, the elephant is referred to be the sacred vehicle of the mountain deity Cēyōṇ or Cēntan. Elephant, later became the sacred vehicle of Pillaiyar and also considered to be an object of worship.⁶ Therefore, it is inferred that elephant must have been considered as a sacred animal among the ancient Tamils and must have been worshipped by them.

3. CUSTOMS AND BELIEFS

3. 1. Certain customs and beliefs in connection with death and funeral rites are reported in *Kojiki*. The following is reported in Book II : 24 : 1 :

At this time, his spouse Suseri-Bime came along in tears, carrying funeral implements.

Phillippi, while commenting on the phrase "carrying funeral implements", makes the following observation :

"papuri-tu-mono; what they consisted of is not clear. The verb papuru seems to have meant 'to throw away', 'to abandon', and is the root from which derived Modern Japanese homuru, 'to bury', and horu 'to throw (out, aside, etc.). The word may reflect an ancient custom of leaving corpses unburied;"

According to Tokihiko Otto (1963 : 70) the practice of burying the dead bodies seemed to have been very common in ancient Japan.

"Burial was the custom in Japan, but the pit for the corpse was not dug very deep. It is recorded in some of the ancient documents that the graves were often ravaged by dogs. From this it is surmised that the ancient method of burial in Japan was closer to exposure to open air than to interment. There are some records concerning some priests practicing burial in water, but this was never a general practice. Sometimes, however, they buried their dead on the beach or near the lakes or rivers where the bodies were likely to be washed by water."

The observations made by Philippi and Tokihiko Otto suggest that there were more than one way of disposing the dead bodies in ancient Japan. However, burial seemed to have been the oldest custom as we find numerous references to tombs in *Kojiki*. In ancient Tamil land too, burial was the oldest custom. The corpses were either buried in the ground or in the burial urns. The term *katu* 'forest, i.e. grave-yard' has already been referred to in this paper. It is often used in early Tamil texts. *Tali* or *kalam* was used as burial urn. *Purananuru* (256 : 5-6) mentions the burial urn :

viyaṇ-malar	akan	polil	īma-t	tāli
'stretching'	'wide'	'earth'	'burial'	'urn'
akalitāka	vanaimō			
'as broad'	'make'			

"Make the burial urn broad (to be buried) in the earth which stretches wide."

However, there were references to various other customs adopted regarding the disposal of dead bodies. *Manimekalai* 6 : 66-67 mentions five of such customs :

cuṭuvōr	iṭuvōr	toṭu-kulip-paṭuppōr
'cremate'	'thro away'	'burying in pits'
tāl-vayin-ataippōr		tāliyiṛ-kavippōr
'closing in deep under-ground'		'closing in urns'

Purananuru 239 mentions the following :

ituka-v-onrō
'throw away'

cutuka-v-onrō
'cremate'

Two customs with regards to the funeral ceremony are mentioned in Kojiki. The first one is reported in Book I : 34 : 4 as follows :

Having thus determined the roles (of each), they sang and danced for eight days and eight nights.

Probably a custom of mourning for eight days after death must have been suggested by this. This custom too prevails among the Tamils. Though reference to it cannot be found in early Tamil texts, the wide spread of this custom is evident. Navaratnam (Hinduism in Ceylon) while writing about the customs in connection with death, makes the following observation :

"From the time of the death until eight days have passed, there will be no cooking in the house. Neighbours and relatives will cook and bring food for the family of the deceased." (p. 157).

"At the end of these eight days, neighbours and friends cease to bring food and rice is once more cooked in the house." (p. 160).

In Sri Lanka, the Tamils living in Jaffna observe a ceremony called ettu 'eight' which is usually celebrated on the eighth day after the death. *

The second custom is reported in Book II : 84 : 12 as follows :

Seven days later, the empress' comb was washed ashore. Taking this comb, they made her tomb and placed (it within).

If the body of a dead person was not available, it was the practice to make a tomb and place an object which was used by that dead person. A somewhat similar custom is prevailing among the Tamils now, though we do not find any reference to it in early Tamil texts. If a person is believed to have died and if the body is not available for funeral rites, then one of his or her personal effects will be treated as the body and the relatives will perform the necessary rites at the cemetery.

3. 2. Death and blood in menstruation or in child-birth are considered to be sources of pollution by the Japanese and the Tamils. Once a person was dead, his body was regarded as a most defiled and impure thing. Kojiki reports that, for this reason Izanagi-No-Mikoto who had followed his wife, Izanami-No-Mikoto, into the land of Yomi or the land of the dead, performed ablutions to wash off bodily defilements and impurities. If death occurs in a Tamil home, then all who attend the funeral bathe themselves after the burial or cremation of the corpse in order to wash off their pollution. But inmates of the house in which death occurred and blood-relations of the dead person are considered to be polluted for 31 days. No fire is burnt at this house for eight days; because it is considered to be impure. Kojiki I : 9 : 3 reports a similar custom. When Izanagi requested his wife, Izanami to return with him, she replied :

I have eaten at the hearth of Yomi.

Phillippi commenting on this reports what Motoori had to say about this : "It is impossible to fathom why it is that there is pure fire and polluted fire; but to deny that it is so is to disbelieve the Divine Words and to rely perversely on one's own mind. Today it is the custom to take extreme care of the fire at the time of divine worship and in places where gods are present.....What (the goddess) is saying here is that she yearns for her relations and wishes to return to this world, but that she is unable to return because of the pollution encountered by eating at the hearth of Yonli." After rendering Motoori's comments, Phillippi says : "Even in recent times, there have been reports of folk customs which regard as impure the fire of mourning families." It has already been mentioned (see, Navaratnam's observations above) that fire is not lit for eight days in a Tamil house where death had occurred.

Menstruating women and pregnant women during and after child-birth have been kept separately in Japan and in Tamil areas. From early days until recently it was the practice among the Jaffna Tamils to have separate huts, next to the main houses, for the pregnant and menstruating women. Kojiki makes several references to ubu-ya 'parturition huts' where the women who are either in menstruation or child-birth are forced to live in. Purananuru 299 : 7 records a custom in relation to women in menstruation. It speaks of "kalam tota makalir" 'women who do not touch the daily utensils of the house'. That is, they are kept away from the main family. They are not permitted to take meals and to live with their family, because the fire and other things in the house may get polluted.

Women in menstruation are not permitted for sexual relationship. The Tamil grammar, Tolkappiyam prescribes that a man must not look at or go near a woman when she is in mensuration. Sexual relationship at that time is considered to be very impure act. According to Kojiki, Yamato-Takeru-No-Mikoto, after conquering the eastern part of Japan, spent a night at the house of Princess Miyazu in Owari Province. When he had sexual relations with her he realized that the skirt of her coat was polluted with the blood of her menstruation. As a result of having sexual relations with such a woman defiled by blood, he was unable to carry Kusanagi, the divine sword with him. So he left the sword on a tree and went upto Ibuki-Yama where he was cursed by the Kami of that mountain and he died.

Purification by ablution to wash off pollution has been a common custom among the Japanese and the Tamils. Kojiki reports about Izanagi's purification by ablution in Book I : II. Purification by ablution has been a long-standing custom among the Tamils. Ācārakkōvai of 5th century A.D. has the following poem (42) :

tīṇṭa nāl munnālum nōkkār nīr āṭiyapin
irāru nālum ikavarka enpatē
pērari vālar tuṇivu.

"Do not look at (women during) all three days (when they are in menstruation);

after they washed themselves by bathing in water, do not leave them for twelve days - this is the decision of the wise men."

3. 3. Mother is given much importance as an ancestor by the Japanese and the Tamils. Kojiki I : 22 : 6 reports:

Then his mother (so), crying and lamenting, ascended to the heavens and pleaded with Kami-Musubi-No-Mikoto.

Phillippi commenting on the word so, says : "Lit., 'his honorable ancestor.' Throughout the Kojiki this term refers to the maternal parent. Motoori explains this in terms of matrilo-cal marriage : '.....the child, growing up in the mother's house, feels closer to her than to the father. Because he is in the same house with her, in everyday speech the term 'parent' or 'ancestor' is applied first to the mother." Early Tamil society also was of matriarchal system. The love poems in Cankam Anthologies depict that maidens have gone to their garden of millet while the youths have gone for hunting with bows and arrows. These ancient Tamil descriptions might be the reminiscence of the old contacts of women with cultivation. (See, Araranan, 1979) There are references in Cankam Anthologies to the child growing up with the mother in her house while father has been spending his time at the houses of his harlots. See, Narrinai 10 and 166 Mother thus occupied an important place in the eyes of the children. Therefore, mother was regarded as the first ancestor. In Tamil areas, offerings to ancestors are made on certain days of an year. The first such occasion in an year is the full-moon day in April, which is called cittirai paruvam. This day is only for the mother-ancestors. The importance given to mother as an ancestor is revealed by this custom. She is given priority in the list of ancestors' days. The day for father-ancestors is only in July during the dark-moon day.

3. 4. Crow has been regarded as a sacred bird by the Japanese and the Tamils. Kojiki II : 50 : 2 mentions :

From heaven we will now dispatch a giant crow; this giant crow will lead the way".

Phillippi commenting on yata-garasu, says : "Crows may have been regarded in early Japan as messengers of the sun-deity or as sacred birds sent to guide the travellers. Such a folk belief exists today in Wakayama Prefecture, where there is a taboo against driving crows away." Susumu Oh no 1981 refers to a practice of offering rice-cakes to the crows on Little New-Year in Japan. Making offerings to the crow on important occasions has been a custom among the Tamils. Ancient Tamil texts refer to this practice. The following are cited as examples :

Narrinai 281 : 1

mācu	il	maratta	pali	un	kākkai
'fault'	'not'	'on the tree'	'offerings'	'eat'	'crow'

"The crow that eats the offerings (placed) on the faultless tree (i.e. god-tree)."

Narrinai 343 : 5

neṭu	vī	ittā	kaṭavul	ālattu
'big'	'descending roots'	'put down'	'god'	'on the banyan'
uku	pali	aruntiya	toku	viral kākkai
'scattered'	'offerings'	'eaten'	'joint'	'fingers' 'crow'

"The crow with joint fingers that ate the offerings placed on the banyan tree, which has put down long descending roots, where god resides."

3. 5. Tatooing corners of eyes is a common practice among the Tamil women. The phrase sakeru-to-me is mentioned in Kojiki II : 54 : 7. Literally it means "pierced sharp eyes". The commentators consider that this phrase refers to the custom of tatooing the corners of eyes with ink. Reference to the Tamil custom is found in the following :

Maṇimēkalai 2 : 70

mai-t	taṭam	kaṇṇār
'ink'	'big'	'eyed-maidens'

"Maidens with big eyes (that are tatooed with) ink."

Cilappatikāram 7 : 1

mai-t	taṭam	kaṇ
'ink'	'big'	'eyes'

"Big eyes (tattooed with) ink."

3. 6. Red was considered to be a sacred colour in ancient Japan. The following lines occur in Kojiki III : 136 : 12-13 :

On the hilt of which
Is daubed red clay.

Phillippi remarks : "In earliest times red was thought to be a sacred color which could expel evil spirits; later it was used to symbolize authority." Similar belief existed among the early Tamils too. Though menstrual blood was considered impure and polluted, pure blood was considered to be sacred and hence the red colour became an important one. Consider, for example, the following :

Akanānūru 22 : 10

uruva	centinai	kuruti-y-oṭu	tūuy
'small'	'millet'	'blood-with'	'having scattered'

"Having scattered small millet with blood."

Akanānūru 309 : 4-5

teyvam	cērnta	parārai	vēmpil
'god'	'abide'	'huge-trunked'	'margosa - on'
koluppu	ā	erintu	kuruti
'fat'		'elk'	'killed'
		'blood'	tūuy
			'scatter'

In both examples, blood has been used in auspicious occasions. Cemmai, cem, ce, civa are words used for red colour. The adjectival base cem expresses anything that is 'in order, excellent, sacred, etc.' Cenkōl is the symbol of authority. Kōl is just an ordinary 'stick or pole'. But when the adjectival base cem is affixed to it, it means 'the sceptre' of the king.

4. SOME CULTURAL WORDS

4. 1. Pune : Punai

The word pune bune fune 'boat' occurs in a number of instances in Kojiki. Pune had been made in various types of woods. In Book I : 30 : 1, there is reference to Ame-No-Kagami-Bune 'a tiny boat made of the pod of the Kagami plant'. Book I : 43 : 7 says :

(Thus saying, he) made a small boat of closely woven bamboo stalks (manasi katuma) and put him in this boat, instructing him".

The above instances suggest that the Japanese pune was made of Kagami plant or Katuma stalks. The Japanese word pune can be compared with the Tamil word punai 'boat' which occurs in early Tamil texts in a number of poems. Consider, for example, the following :

Kuruntokai 168 : 5

punai	punai	anna
'river'	'boat'	'like'

"Like the boat on river."

Paripatal 6 : 68

punai	punai	ēra-t	talintatu
hand-made	'boat'	'climbing on'	'capsized'

"While climbing on to the hand-made boat, it capsized."

Akananuru 280 : 9

peru	nir-k	kuṭṭam	punai-y-oṭu	pukkum
'big'	'water'	'deep'	'boat - by'	'having gone'

"Having gone by boat on the deep-big -water (i.e. sea).

Like the pune in Japan, punai in ancient Tamil land was also made of bamboo stalks. Akananuru 6:8 mentions this practice by the phrase "vēla ven punai" 'bamboo stalks-white-boat'.

Japanese and Tamils have been sea-faring people. The presence of pune and punai in Japanese and Tamil languages respectively, is very significant. It points to a deeper relationship between the two languages. This relationship is further strengthened by strong cultural affinities. From Kojiki, we learn that pune is also connected with funeral rites and customs. Book II : 96 : 1-2 of Kojiki mentions the following :

At this time, as Okinaga-Tarasi-Pime-No-Mikoto was returning to Yamato, she prepared a funeral ship and put her son in this funeral ship, because there was doubt about the popular mind.

First of all, she caused rumors to be spread to the effect that the prince had already died.

Here, specific reference has been made to funeral ship. Phillippi in his notes to puna amari

in Kojiki III : 122 : 71, says : “Puna from Pune, means ‘ship’, ‘boat’, and sometimes ‘burial casket’. In these instances, the pune is considered as a symbol that helps in the post-death voyage to cross over from this world to the other world. Tamil punai is also used in literary texts with the similar concept. Consider the following line from Manimekalai 11 : 7

pititta	kalvi-p	perum	punai
‘grasp’	‘education’	‘big’	‘boat’

“The big boat of education is grasped (to cross over the birth-sea).”

Tirukkural 1 : 10 speaks of the sacred feet of god as punai ‘boat’; the birth or life as a great ocean. In order to cross the great ocean of birth, one has to reach the boat of the sacred feet (of god). Aravanan (1981 : 721) reports that similar concept prevails among the Lucias, and Indian tribe and among the Ijaw of Niger Delta in West Africa.

4. 2. Muro : Mulai

In Kojiki, the word muro occurs many times. Phillippi translates this as ‘pit’ or ‘a dwelling hollowed out of the ground’. But Chapter 80 in Book II of Kojiki, helps us to translate this word as ‘cave, in a mountain’ because Muro is mentioned along with the mountaineous regions. Chamberlain translates this as ‘cave’. This term can be compared with the Tamil word mulai ‘cave’ It is used in a number of poems in ancient Tamil texts in this sense. Consider, for example, the following :

vaya-p	puli	kan	mulai	urara
‘strong’	‘tiger’	‘mountain’	‘cave’	‘growl’

“The strong tiger growling (at the entrance of) the cave in the mountain”.

The phrase pemi-no-muro in Kojiki I : 23 : 6 can be translated into Tamil as pampu - in - mulai

4. 3. Kumari : Kumari

Ame-No-Mi-Kumari-No-Kami is mentioned in Kojiki I : 7 : 5 as one of the eight water deities born of Paya-Aki-Tu-Piko and Paya-aki-Tu-Pime. Kupi-No-Mi-Kumari-No-Kami is also another water deity born for the same parents. The word Kumari is not only interesting but also significant in the study of Japanese-Tamil relationship. Kumari is translated by Phillippi (see, Glossary p. 457) as “water partings, a watershed”. It is interesting to note that Kumari was a name of a river in ancient Tamil land, which ceased to exist later. Reference to this river is found in a number of ancient Tamil texts. Since this river was very famous, the scholars believe that the ancient Tamil land could have been named as Kumari-nātu ‘Kumari-country’. But Srinivasa Iyengar (1982 : 241) says : “The rivers Kumari and Pahruli were probably two small hill rivulets flowing down to the sea and the strip of coast between them must have been lost.” Cilappatikāram (11 : 20) mentions this: “Kumari-k kotum kotum katal kolla” ‘Kumari - hill - cruel - sea - swallow’. From this, we understand that a hill named Kumari too was existing in ancient Tamil land. Probably the river that was flowing from this hill must have been named as Kumari. The

following are a few lines from ancient Tamil texts which mention Kumari :

Purananuru 67 : 6

Kumari	am	perum	turai
'Kumari'	'beautiful'	'big'	'port'
"Beautiful big port (on the) river Kumari"			

Cilappatikaram 23 : 11

Kumari-t	turaivan
"Man of the port of Kumari"	

5. Conclusion

The cultural and linguistic evidences presented so far reveal a strong and deeper relationship between the culture and languages of the Japanese and the Tamils. Further study is necessary in this area in order to gather more and more convincing evidences to prove the deep-rooted relationship.

1983

A COMPARATIVE STUDY OF KAMI WORSHIP IN JAPAN AND GANESHA WORSHIP IN JAFFNA (SRI LANKA)* (Co-Authorship with Manonmani Sanmugadas)

Introduction

The most important aspect of Shinto religion is the worship of Kami which is considered to be the most ancient one in Japan. A number of features that are connected with this worship are found to resemble those connected with the worships of Hindu deities in Jaffna. 1 A full - fledged comparison of these features cannot be undertaken in this short paper. Ganesha worship 2 is one of the several worships prevailing in Jaffna. Since it shares a number of features with the other worships of Jaffna, it can be considered as a representative of them. Therefore, in this study, we have chosen only Ganesha worship to compare with the Kami worship of Japan. An attempt is made in this paper to bring out the salient features that are found to be similar in these two worships and also an inquiry is made about the bases for these features in each worship. Both worships have relevance to man's house-hold life and life outside. Therefore devotees of both types perform their worships at two levels, i.e., house-hold level and shrine level. Further, both worships consist of features that remind us of the major mile-stones in our life-path from birth to death. Our findings and views of these worships are presented under the following sub-titles: (1) House-hold worship, (2) Shrine worship, (3) (4) Individualistic aspects, and (5) Present position.

1. House - hold Worship

Both the Japanese Kami worship and Jaffna Ganesha worship have remained among the people as house-hold worships from ancient time. Worship is performed during man's daily routine life and also on special occasions. In a particular room of the house (which is called tay manai 'mother house' or 'main room' in Jaffna), a special altar or a platform is made for this worship. The place allocated for worship in the house is considered to be sacred. In the villages of Jaffna and in a number of places in Japan, small shrines are built by the side of the houses. Specially in Jaffna, these small shrines are always built under big trees found near the houses. Ganesha or Pillaiyar is usually enshrined under any one of the following trees : vempu 'margosa', ma 'mango', marutu 'Terminalia alata', puli 'tamarind', aracu 'Ficus religiosa', al 'banian', etc.

Sacred mirror or a gohei is placed on the altars of the Japanese house-hold worship to symbolize the kami. Sakaki leaves too are considered to be important in this respect. In Jaffna, pillaiyar made out of cow-dung or turmeric in a conical shape represents Ganesha in the shrine rooms of the house-hold. A hibiscus flower or arukam pul (a kind of grass) is inserted on the top of the cow-dung Pillaiyar. A small lamp is placed in front of Him and it is lighted daily in the morning or evening or on a special occasion.

A similarity is also found in offerings made in both types of house-hold worships. Usually the old woman of a Jaffna house-hold gets up early in the morning and after purifying herself by bathing, she cleans up the place of worship in the house-hold. Then she lights the lamp and offers fruits, arecanuts, betels and water. The offerings are placed in front of the cow-dung Pillaiyar or the stone image in the small shrine under the tree. Similarly, in Japan too, fruits, water and food are offered at the house-hold worships. On special occasions, in Japan, mochi (rice cake) is offered to the kami; while in Jaffna motakam

or **koḷukkattai** (**Mōtakam** is made out of rice flower in a round shape and boiled green grams and sugar are placed inside of it. **Koḷukkattai** is made out of the same items, but the shape is oblonged) is offered. It is believed that **Pillaiyār** likes this offering very much.

The practice of making special offerings by the farmers for better harvest strikes a similarity in both types of worships. Offering the first fruit of the trees is also found to be common in both worships. Special food is offered on the day of the first salary, first day of the month and on the ancestral days. On January 14th or 15th night, full-moon day in April, new-moon day in July and new-moon day in November, ancestors are expected to come to the Hindu houses in Jaffna. In September between the full-moon and new-moon, the ancestors are called to the houses. On these occasions, offerings are made to them in front of **Pillaiyār** (see, Yasumasa Sekine, 1983 for further details about the ceremonies on ancestors' days in Jaffna). But in Japan the ancestral days are between the 13th and 16th of the seventh month.

2. Shrine Worship

Shrine worship is a later development in both types. Earlier the worshipping places were: mountains, river-sides, trees, shores of tanks or ponds, etc. Later, shrines were built in those places for communal worship. Consider for example the following names of some of the Ganesha temples found in Jaffna:

1. **Marut-aṭi Pillaiyār kōyil**
(**Marutu** 'Terminalia alata' **aṭi** 'bottom' **kōyil** 'temple')
2. **Ilantai-y-aṭi Pillaiyār kōyil**
(**Ilantai** 'Ziziphus jujuba')
3. **Kīrimalai Pillaiyār kōyil**
(**kirimalai** 'mangoose mountain', a name of a hillock)
4. **Itai-k-kāṭṭu Pillaiyār kōyil**
(**Itai** 'middle' **katu** 'forest')
5. **Mā-v-aṭi Pillaiyār kōyil**
(**Ma** 'mango tree')
6. **Atti-y-aṭi Pillaiyār kōyil**
(**Atti** 'Ficus racemoso')
7. **Āl-aṭi Pillaiyār kōyil**
(**Al** 'banyan tree')
8. **Purralai Pillaiyār kōyil**
(**Purralai** 'ant-hill')

9. Palāṅkinarru Pillaiyār kōyil (Palāṅkinaru 'old well')

The names of the above temples or shrines suggest the original places of worship in early times. Ganesha symbolized by a stone must have been worshipped under a tree or at the bottom of a hillock or near a well or ant-hill. Later, temples must have been built at these sacred spots. In Japan too, the Shinto shrines have gradually replaced the primitive sanctuaries.

Masaharu Anesaki (1963: 41) says the following about the present Shinto shrines in Japan:

"The deity was worshipped, in the remote ages of prehistoric antiquity, at a hallowed ground enclosed by trees or fences planted around a square and marked off by a sanctified rope of straw. The enclosure was either temporary or permanent and called *himorogi*, which is explained in various ways, often in mystic interpretations by later Shintoists, but it seems to have meant an abode of the deity. There were also sacred grounds surrounded by stones, like Stonehenge of the Druids (they were called *iwa-ki*, stone enclosure, or *kogo*, divine abode), the remains of which are found mostly in western Japan. These primitive sanctuaries were gradually replaced by the shrines which mark the Shinto sanctuaries of to-day."

There were similar types of primitive sanctuaries in Tamilnadu, about which a number of references are found in the ancient Tamil literature. Similar situation could have prevailed in the north of Sri Lanka too. Later, shrines or temples were built in the places where those sanctuaries were found.

History of almost all religions reveal at least some traces of political influence on religious traditions. Ancient traditional religion of Japan recognized the Emperor as an important *kami*. Ancient Tamils regarded their kings as gods. *Kō* is Tamil word for 'prince, king, shepherd, etc.' *kō + il* *kō-y-il* is the 'king's house or palace'. The same term was used later for the 'god's house' i.e. the temple. Meiji shrine in Tokyo is a classical example for the Japanese tradition. In Jaffna, there is a village called *Iṇuvil* where there is a temple named *Pararācācēkara Pillaiyār kōyil*. The deity in this temple has been called after the king Pararacacekaran of the Jaffna Kingdom (14th century A.D.). The trace of the early practice of worshipping the king could be found in the name of this temple.

Once the primitive centres of worship were replaced by shrines, then festivals for each shrine were introduced. Any *Pillaiyār* temple in Jaffna will always have an annual festival. Annual festival in a temple starts with *koṭi ēṛram* (hoisting the temple flag, i.e. the rat flag: rat being the *vāhana* 'vehicle' of Ganesha). The number of days of the festival may differ from temple to temple. The number may vary among 10, 15, 21 or 25 days. On the penultimate day of the annual festival, the deity will be taken round the temple

on a chariot. This is called **tērt tiruvilā** (chariot festival). The final day of the festival is called **tīrttat tiruvilā** (sacred-bathing festival). **Pillaiyār** on this day would be taken to the sea or to the closest sacred tank or pond for sacred bathing. Every year in the month of December, the cow-dung **Pillaiyār** worshipped in the house-hold shrines in Jaffna are collected and taken with the Pillaiyar deity of the nearest temple to the sea for purification. Every twelfth year, **Pillaiyār** is always carried to the sea for purification. All these festivals suggest that sea is regarded as a source of purification. Sea occupies an important place in the Shinto religion. Stuart D.B. Picken in his book on **Shinto Japan's Spiritual Roots** has the following to say about the importance of sea in the Shinto mythology (1980 : 12):

“The sea is recognized in Shinto mythology as a source of life. From its bounties the Japanese derived their traditional diet of seafood. Its **kami** - nature is revered in coastal fishing village festivals, and ritual bathing in the ocean for purification is still practiced.”

There are many Shinto festivals connected with the sea. Procession of boats on the sea which takes place during the regular festival for a tutelary **kami** who is believed to protect fishermen. On July 15th the **kami** of the Samukawa Jinja in Kanagawa Prefecture is taken in procession to the sea-shore 8 kilometers away from the shrine early in the morning for a purification ceremony. Many Shinto shrines observe annual festivals. Details about these festivals, the dates and the shrines in which these festivals are observed are found in **Shinto Shrines and Festivals** (Published by the Association of Shinto Shrines, October 1964).

Decorating the shrine, taking the deity in procession, chanting **mantiram**, making offerings, dancing and singing are found to be part of the festivity in **kami** shrines and Pillaiyar temples. Declaring the area in which the shrine or temple is situated as a sacred place, purifying with water before entering it (in Jaffna, a devotee always washes his feet, hands and mouth at the well or pond near the temple before entering it; in Japan, hands and mouth are washed before entering the shrine), bowing down before the deity, males carrying the deity on a procession giong without shirst on, clapping hands while worshipping (in Japan, devotees clap twice before bowing down to worship in the shrine; in Jaffna, the devotees clap thrice when they finish worshipping the deity), etc., are found to be some common features of both types of worships.

3. Beliefs

There are many similarities in the popular beliefs and customs that are connected with these worships. Child-birth, education, marriage, new house building, etc., are important events that are related to both worships. In Japan, a new-born child is taken to the shrine after 31 or 33 days where he or she is purified and naming is done. Child-birth is connected with pollution and therefore, purification is done at the shrine (see, for example, Genchi Kato, 1973:138-47 for a discussion on External Purity and the Concept of Sin in Shinto religion). The grown-up child begins his or her education after worshipping the **kami**. Even during the period of education, special offerings are made specially during

examinations. These offerings are sometimes made separately to the house-hold **kami** and the shrine **kami**. The next important event in his or her life is the marriage. The marriage is done in front of the **kami**. When corner - stone is laid for a new building, the location is purified by invoking the **kami** and offerings are made to the **kami** at a special altar set up at the site for the building.

Similarly, Ganesha worship in Jaffna is also connected with important events between a man's birth to death. When a child is born, the people living in the house where the child is born, the house and the 'blood-relations' of the child are considered to be polluted. They cannot enter temples or participate in any religious ceremonies. On the 3rd day after the child-birth, a ceremony is held in the house to purify the mother, child, relations and the house-hold. At this ceremony, the priest invokes **Pillaiyār** and He is symbolized by the conical shape of cow-dung with the grass on its top (see, Yasumasa Sekine, 1983 for a systematic and scientific study of the birth ceremony in Jaffna). When the astrologer or the priest starts writing the horoscope for the child, or when the child starts his or her education, it is always begun after writing the **Pillaiyār culi** (a mark:  used by the Hindus in the beginning of a book in honor of Ganesha). Just before examinations begin, the students always burn camphor or break a coconut or perform the penance of **tōppuk karanam pōtal** (a mode of self imposed pence as a tribute to Ganesha. It is done by taking hold of each ear by the opposite hand, and then sitting down and rising.) in front of **Pillaiyār**. The marriage ceremony always begins only after performing **pūjā** (adoration of the god) to Ganesha. When a new building is put up **Pillaiyār** is invoked at every occasion when the corner-stone is laid, when the first door-frame or the beam is fitted and when the roofing is done. The funeral rites and even ancestral rites in the house-hold are performed in front of **Pillaiyār** (see, Yasumasa Sekine, for details about these rites.).

It is believed that **kami** is not seen by the naked eyes and cannot be conquered by human beings. **Kami** in the heaven and in the land want something from men. It is believed that if offerings are made, we could escape from the wrath of the **kami**. In Jaffna, Ganesha worship too has some of these features. He is believed to be a god who likes many offerings, especially, **mōtakam**. About 50 kilometers from Jaffna, there is a place called **Murikaṇḍi** (a corrupted form of **Muri-vaṇṭi**, i.e. 'break-vehicle'). All motorists going to and from Jaffna always stop at the **Pillaiyār** temple at this place and make offerings to Ganesha. They believe that their vehicles may break down if they do not offer worship to the deity. ³

Offering **tatcaṇai** (offering a few coins to the tillbox of the temple or shrine) and ringing the bell as a part of the worship are some of the beliefs found in both types of worships.

4. Individualistic Aspects

Kami worship in Japan consists of several **kami**. There are male **kami** and female **kami**. Each **kami** is worshipped for a particular need of man. Sokyō Ono (1962 : 9) says the following:

“ Each **kami** may be said to have its own special characteristics, capacity and mission ; and in a sense each is worshipped as the founder or guardian of some definite object or phenomenon. For example, one is concerned with the distribution of water, another with the manufacture of medicine, and still another with healing process. Then there are ancestrol **kami** that are the protectors of a given group, and those that are the patrons of a given territory or clans, that is , social group based on kinship. It is quite proper to ask what almost any **kami** protects, but a clear answer cannot always be given.”

kami worship has been the subject of several publications in Japan and abroad. But the complexity of the matter is still acknowledged by a number of scholars.

In Jaffna, a number of deities are worshipped for various needs. For example, **Murukan** is worshipped for child-birth for healing diseases; **Māri Amman** for healing hot diseases; **Saraswathi** for education; **Lakkumi** for wealth; **Turkkai** for success in any competitions. But **Pillaiyār** is considered to be the god through whom we could approach all other deities.

Mountain is considered to be an abode where deities could reside. As a household deity, **Pillaiyār** is symbolized by a mini-mountain shaped figure (conical shape) made out of cow-dung or turmeric. But outside, for example, at river-beds, under the trees, near ant-hills, etc., He is symbolized by a stone. The sacred mirror or **gohei** symbolize the **kami** and therefore, it is believed that **kami** is figure-less. The sacred things that represent or symbolize the deities in both types of worships suggest that nature worship must have been the bases for them. Old Japanese records about **kami** and ancient Tamil literature show how men in both lands worshipped the natural forces that were beyond their control. They offered to these natural forces what they ate and dressed.

Both types of worship seem to be connected with agriculture. A small branch of the sacred **sakaki** tree is sometimes used to symbolize the **kami**. **Sake**, the rice-wine is offered to the **kami**. Rice crops are offered to it for abundant harvest. Sokyō Ono (1962 : 84-5) explains this aspect as follows:

“ When Japan was primarily an agricultural country, through the shrine festivals the people sought after food crops in the spring and expressed gratitude for rich harvest in the fall. Throughout the season prayers were offered for protection against destructive wind, rain, drought and insects. In spirit this took the form of making an offering of the first fruits to the Kami, and in expressing thanks for the “ remnant” left for personal use.”

The cow-dung and grass that symbolize **Pillaiyār** represent soft and fertile soil and abundance of crops respectively. The Jaffna agriculturists always begin their first ploughing, first planting and harvesting only after worshipping **Pillaiyār**. After the harvest, **pongāl** gruel made by boilong rice, milk, red-beans and sugar) is made in the field itself with the rice obtained from that harvest. **Pongāl** is offered to **Pillaiyār**. Rats and elephants can cause damage to the rice fields. Therefore, rat is worshipped as the sacred

vehicle of **Pillaiyar**. Since He is an elephant-faced deity, He is worshipped to control the elephants from causing damages to the fields.

5. The Present Position

The prevalence of both types of worships among the people even now reveals their faith in worship. Since men in the mystic days of remote antiquity worshipped the natural forces that were beyond their control, they were able to do it with their feelings. Now, when Japanese scientists are able to control some of the natural forces, a number of aspects of **kami** worship may appear meaningless to the people. But, however, we sometimes witness natural disasters that go beyond the 'scientific control'. Faith in religion will not make men losers; instead, it can do away with the feeling of loss.

The future of **Kami** worship is now a subject for academic inquiry. In the present industrial society of the Japanese, the **Kami** worship is liable to undergo changes. But a small area like Jaffna which still depends on agriculture may easily preserve the prevailing religious faiths and worships.

Foot Notes

* Japan Foundation awarded me a Fellowship to make "A Comparative Study of the Cultural Words in Japanese and Tamil Languages." The first phase of my research is an attempt to recognize the possible cultural affinities between the Japanese and the Tamils. While studying about the culture of Japan, I became interested particularly in the **Kami** worship which exhibits a number of somolar features that were found in the ancient Tamil worship. But my wife drew my attention to the similarities found between the **Kami** worship and the Hindu worships prevailing in Jaffna. I thank the Japan Foundation for providing me an opportunity to pursue this research in Japan.

1. The Jaffna district which forms the northern part of Sri Lanka is predominantly inhabited by Tamils. Majority of them are Hindus. It is very close to South India being separated by a narrow stretch of sea, namely, Palk Strait. Because of this proximity, the Jaffna Tamils had a continual contact with their counterparts in South India. In spite of this continual contact the Jaffna Tamils have over the centuries become a distinct people developing a dialect of their own. Further, as Hornell (Reported in Kuiper, 1962) remarks "The Jaffna Tamils, long isolated in the north of Ceylon, are noted as having retained many Tamil customs long since lost by their continental kindred."

2. Ganesha worship is one of six kinds of Hindu worships. It is considered to be an ancient worship in Sri Lanka.

References and Works consulted

Genchi Kato, **A Historical Study of the Religious Development of Shinto**, Translated by Shoyu Hanayama, Japan Society for the Promotion of Science, Japan, 1973.

- Ichiro Hori, **Folk Religion in Japan**, University of Tokyo Press, 1962.
- Japanese Shinto**, Bulletin of The International Society for Educational Information, Tokyo, 1969.
- Kiyomi Morioka, **Religion in Changing Japanese Society**, University of Tokyo Press, 1975.
- Kuiper, F.B.J., "Note on Old Tamil and Jaffna Tamil", **Indo-Iranian Journal**, 5.1, 1962, pp. 52-64.
- Mahasaru Anesaki, **History of Japanese Religion**, Charles E. Tuttle Company, Tokyo, 1963.
- Navaratnam, Ratna., **Aum Ganesha**, Vidya Bhavan, Jaffna, Sri Lanka, 1978.
- Picken, Stuart D.B., **Shinto : Japan's Spiritual Roots**, Kodansha International Ltd., Tokyo, 1980.
- Sokyo Ono, **Shinto : The kami Way**, Charles E. Tuttle Company, Tokyo, 1962.
- Yasumasa Sekine, "Jafuna tamiru no shoji no girei-kegare no kukanron ni mukete-" (The Birth and Death Ceremony among Jaffna Tamils - Study of the pollution from the point of view of spatial structure), **kikan Jinruigaku**, Vol. 14 No.4, kodansha International Ltd., Tokyo, 1983.

1983

Cultural Similarities Between Japanese and Tamils : A view through their words (Co- Authorship with Manonmani Sanmugasadas)

Introduction :

Professor Susumu Ohno of Gakushuin University, Tokyo is engaged in the study of possible linguistic and cultural relationship between Japanese and Tamils. Ohno has been studying this subject since 1979. He has published a number of books and articles on this subject (a detailed list of publications is provided in the bibliography). First, he cited lexical items that had phonological and semantic correspondence as evidences to show that both languages are linguistically related. Those lexical items are found in his book *Sound Correspondences between Tamil and Japanese* (hereafter, *Sound Correspondences*). Ohno has provided about 357 words in that book. They satisfy his proposed sound correspondences. His proposed Japanese and Tamil sound correspondences can be summarized as follows :

Vowels :

Tamil	Japanese	Tamil	Japanese
a, ā	a	e, ē	i
i, ī	i	o, ō	a, (o)
u, ū	u	a, ā	o
u, ū	o		

Consonants :

Tamil	Japanese	Tamil	Japanese
k, kk	k	p	f
nk	g	pp	f, b, pp
c	s/o	m	m, b
cc	s, z	mm	m
n	n	mp	b, m
t	t, s, d	y/yy	y

tt	t, s, z, d, r	τ/rr	r, s
n	n	r	r, t
nt	d	l	r, s, z, y
t	t, s, d	l / ll / ll	r
tt	t, d	l	r, y
n	n	v	w, f, b
n	n	vv	b

Words provided in his book, not only show a linguistic relationship between the two languages, but also form a set of data to study the cultural relationship between the Japanese and the Tamils. In this paper, an attempt is made to give explanatory notes to some of the cultural works provided by Oho in his *Sound Correspondences*. These words help us to understand some aspects of the cultural similarities between the Japanese and the Tamils. The meanings of the corresponding works are made clear by giving examples from literary texts and historical documents where they are employed. Those words that are found only in dialects are listed with the names of Prefectures or divisions in which those dialects are spoken.

Many aspects of the culture of a group of people are expressed by their language. Japanese and Tamil languages express a number of aspects of their cultures. Works, word-order, grammatical categories, grammatical structure, syntactic pattern and semantics of those two languages bear evidence to the fact that they are related. While studying these linguistic evidences, one will not certainly fail to view through them many cultural similarities between the speakers of the two languages. Among these linguistic evidences, only words are chosen for study in this paper. These words which we would prefer to call 'cultural words' are classified into eight groups: (1) Agriculture, (2) Instruments and utensils, (3) Birds and beasts, (4) Dwelling, (5) Body, (6) kinship (7) Feelings and (8) Worship. Under each group, cultural words are listed with their meanings and wherever necessary, additional notes are provided.

AGRICULTURE

Food gathering had been the predominant activity of the primitive people. They had been hunting animals and been fishing. They finally settled down at a place to till the soil and to grow food crops. Many new lexical items that refer to agricultural implements and activities were added to their vocabulary. Some agricultural words in Japanese and Tamil are found to be similar in form and meaning. They can be considered as the best means through which the cultural similarities between the Japanese and the Tamils could be understood. Most of them are not only current in the spoken dialects but also recorded in literary texts and dictionaries. The following lexical items can be grouped as agricultural words: **akam, aṇṭai, aṇai, ari, katir, (c) allal, tampal, talai, paṭal, paṭukar, pulam, maṭu, maṇ, nilam, kūval, tāniyam, tinai** and **nel**. These can be compared with the following agricultural words in Japanese: **aka, ado, ana, are, kasira, sarafu, tambo, taru,**

fasa, fatake, fure, masu, manago, ni, kubo, tane, tane, sine and ni. While comparing these words, first the Tamil word is given with its gloss and literary references. If a word is not found in literary texts, then it is simply stated that it is recorded in the dictionaries. The corresponding Japanese word is given after these references. The procedure adopted to Tamil words is also adopted to Japanese words. Same Japanese words are found only in some dialects. In those cases, the names of Prefectures in which those dialects are spoken are given (Note that the same procedure is adopted while listing the corresponding words in other groups too.) :

i. **Ta. ak - am** : place, agricultural tract.

Narṇṇai (hereafter, **Nar.**) : 134 : 3

varai akac ciṇu tinai (Lit. mountain-place-small-millet field "The small millet - field of the mountain place")

Civakacintāmaṇi : 1613 : 4

aka (m) nāt(u) aṭaintan (Lit. agricultural - region-he reached)
"He reached the agricultural region"

Ja. ak-a : paddy-field, rice-field, agricultural tract.

This word is still in current usage in the dialects spoken in Chiba, Fukushima and Ibaraki Prefectures.

ii. **Ta. aṇṭ-ai** : field-bund, ridge of a field.

Tivviyappirapantam : Tiruccantam : 49

aṇṭai koṇṭu keṇṭai mēyum (Lit. field bund-along-kentai-preying) "(Birds) preying on kentai fish along the field-bund"

Ja. ad-o : field-bund, ridge of a field.

Found in the dialects of Oshima Island (Tokyo), Sado Island and Ehime Prefecture.

iii. **Ta. aṇ-ai** : ridge for retaining water in a field, embankment, dam, bank of a river or sea.

Nar. : 340 : 8

pain kal ceruvin aṇai (Lit. cool-water-mud-ridge)

"The ridge of the mud-field with cool water"

Kuṇṇutokai (hereafter, **Kuru.**) : 238 : 2

āy katir nellin varampu aṇai (Lit. excellent-crops-paddy of ridge-ridge)

"The ridge that is called *varampu* of the (field of) excellent paddy crops"

Ja. an-a : ridge between rice-field

It is used in the dialects of Chiba and Kanagawa Prefectures.

iv. **Ta. kat-ir** : ear of grain, spear of grass,

Maturaikkāṇci (hereafter, **Maturai.**) : 247

kaḷiru maykkum kaṭir-k kaḷani (Lit. elephant-destroying-spike of grain-field)

“The field with crops that are destroyed by elephants”

Ja. **kas-ira**: spear of grass, the hairy part of a head.

Makura no Soshi: 67

susuki koso fuyu no sue made **kasira** itosiroku

“The head of the Pampas grass is white till the end of winter”

The word **kasira** is used here to refer to the spike of the Japanese Pampas grass.

The shape and the position of the spike have contributed to cause the word **kasira** to mean the hairy part of a head.

- v. Ta. **tamp-al**: hardening of rice-fields after heavy rain, riverside land having much water.

This word is recorded in the *Dravidian Etymological Dictionary* (DED.), *Tamil Lexicon* (TL) and other dictionaries. It is still used in the Batticaloa and Jaffna dialects of Sri Lanka Tamil. **Tappal** or **toppal**, a derivation from **tampal**, meaning muddy, wet, drench, etc.” is in current usage of the Jaffna Tamil. Ja. **tamb-o**: mire-field, mud-field, paddy-field. This word is recorded in a dictionary that belongs to Edo period (17th & 18th centuries). It is used with the meaning of ‘paddy-field’ in the dialect of Aichi Prefecture. But it means ‘mud-field’ in the dialects of Tokushima and Ehime Prefectures.

- vi. Ta. **tal-ai**: to flourish, thrive, grow luxuriantly (as plants), be abundant (as a flood), prosper (as a family, people, state).

Kamparāmāyaṇam: **Cittirakūṭam**: 9

talai-tta cantana-c cōlai (Lit. luxuriantly grown-sandal-grove)

“Grove of sandal trees that have grown luxuriantly”

Ja. **tar-u**: to flourish, to be abundant, sufficient.

Manyoshu: 310

“Himukashi no ichi no ueki no kodaru made

“Like the planted high tree in the Eastern market flourishing”

In this literary reference, the Japanese word **taru** is rendered as **daru** according to Sandhi.

- vii. Ta. **paṭ-al**: hurdle or wattled frame for sheltering cattle, sun shade, shutter or braided palm leaves or thorns.

Puraṇānūru (hereafter **Puraṇam**): 319:5

paṭal-ai munril (Lit. shutter-front courtyard)

“Front courtyard with shutter made of sticks”

Ja. **fas-a**: wattled frame for hanging rice plants.

Fasa is a wattled frame made of bamboo sticks. The paddy crops are hung on it.

It is in the dialects of Aomori, Akita, Niigata, Toyama, Ishikawa, Nagano Mie,

Shiga, Kyoto and Nara Prefectures.

viii. Ta. **paṭ-ukar** : rice-field, agricultural tract.

Kāncippurāṇam : **Tirunāṭu** : 131

pūm paṭukar-p pakattu **iṇankal** (flower-field-buffalo-many)

“Many buffaloes of the agricultural tract with full of flowers”

This word is employed in **Malaipaṭukatām** : 161 as **ari-p paṭukar-c cilampu**. The commentator interprets “ari-p paṭukar” as ‘difficult paths’. Among all the Cankam poems, this phrase occurs only in this instance. It can also be interpreted as ‘noisy fields’. In that case, the above poetic line could be interpreted as ‘the mountain with noisy fields’. Millet-fields were found on mountainous regions in ancient Tamilnadu.

Ja. **fat-ake**: dry rice-field, agricultural tract.

Manyoshu : 4122

uwesi ta mo makisi **fatake** mo asa gotoni sibomi kareyuku

“Every morning the planted field and the scattering dry-field get faded and become fatigued”

The word **fatake** is now used as **hatake**.

ix. Ta. **maṭ-u** : pond, pool, deep place in a river or channel.

Tiruvācakam : 6:26.

kankai varu nīr maṭu-v-ul (Lit. Ganges-flowing-water-pond)

“In the water pond from which the Ganges flows”

Ja. **mas-u** : a fresh water-pool between sea-shore and riverside rice-field. This word is recorded in the **Dictionary of Dialects of Japan**. According to it, the word **masu** is used in Okayama Prefecture to mean ‘a water-pool’. In Mie and Nara dialects it means ‘sink’; in Yamaguchi, Nagasaki, Kumamoto and Oita it means ‘a drain’; in Mie, Nara and Oita it is ‘reservoir’; and in Oita it means ‘a pit’.

x. Ta. **maṇ** : the earth, soil, dry ground, land, dust, etc.

Nar. : 135:2

maṇ-al mali munril (Lit. sand-plenty-frontyard)

“Frontyard with plenty of sand”

Ja. **man-a**: sandbund, dry ground, soil.

man-ago: sand, gravel.

Man.: 3401

naka mana ni ukiworu fune (Lit. middle-sand-on-floating-ship)

“The floating ship on the middle sand”

xi. Ta. **nil-am**: ground, earth, land, soil, field, etc.

Maturai.: 504

malaiyavum nilattavum nīravum (Lit. mountain on-land on water on)

“(Those) on the mountains, lands and water”.

Ja. **ni**: soil, earth.

Kojiki : 42

wanisa-no ni “the soil of Wanisa”

Kojiki mentions that **ni** had been used as a material for make-up. Man. (79) also mentions about red and blue **ni**. Using soil as a material for bath had been a practice in the ancient Tamilnadu. Soil (the Tamil word used in this case was **man**) was also used to wash clothes to remove dirt.

- xii. Ta. **pul-am**: region, place, location, tract of country, etc.

Cirupānārruppaṭai : 47

kūṭa pulam kavalar “western region’s kings”

There are names of places in Jaffna (Sri Lanka) with suffix - **pulam**. Consider, for example, the following : **Maravan** - pulam ‘warrior’s region’ and **Uyarap-pulam** ‘high region’.

Ja. **fur-e**: region, village, etc.

Nihonshoki

fure ni wōsa naku (Lit. in the village-headman-no)

In Nagasaki Prefecture and in Iki Island, the word **fure** is used as a suffix after a few names of places. Consider, for example, the following: **Naka-fure** ‘middle region’, **Mae-fure**, ‘front region’ etc.

- xiii. Ta. **kūv-al**: well, hollow, hole, pit.

Puṛam.: 396:2

aritu un kūval “scarcely drunk well”

In Jaffna, there is a place name called kuval.

Ja. **kub-o**: well, pit, hollow, hole.

This word is recorded in the text called **Mumyosho**.

kubo refers to a hollow place between mountains. In the dialects of Fukushima, Niigata, Kanagawa, Yamaneshi, etc., it means ‘a pit’. It also occurs as a part of a place name in Tokyo called Shin-o-kubo.

- xiv. Ta. **tān-iyam**: grain, cereals.

This word is recorded in *TC* and in other dictionaries.

Ja. **tan-e**: all kinds of seeds especially of millet.

Man.: 2999

ageni tane maki

“(We) scattered seeds on the high-land”

- xv. Ta. **nel**: rice, paddy, grain of paddy.

Nar.: 183 : 1

tam nattu vilainta ven nel (Lit. their-country-grown-white-paddy)

“white paddy grown in their country”

Akanānū ru: 107 : 7 (hereafter, *Akam.*)

kalai nel-lin arici (bamboo-paddy-rice)

“rice of paddy from bamboo”

Ja. **ni** : rice.

Ni-nigi is a name of a god that is mentioned in **Kojiki**. In this, **Ni** means ‘rice’ and **nigi** means ‘prosperity’.

xvi. Ta. **tin-ai**: Italian millet, little millet, etc.

Nar.: 119:1

tinai un kēlal iriya (Lit. millet-eating-pig-to chase)

“In order to chase the millet - eating pig”

Ja. **sin-ai, sin-e**: paddy-rice in literary usage.

Instead of **sinai** or **sine**, **ine** is used now in Japan. The initial **s-** is dropped.

Ine means paddy. But in Tamil **tinai** means millet. In Aomori Prefecture in Japan, the word has been used as a dialectal form. According to Ohno (1985 : 31), the word used in Aomori Prefecture is **sinai** or **sine**. He has shown there that Tamil **tinai** and Japanese **sinai** or **sine** are corresponding. He thinks (personal communication) that in old usage **sine** must have meant millet in Japan too. Later it must have meant paddy-rice.

The words so far listed reveal that the agricultural words in Tamil and Japanese are corresponding in sound and meaning. Ohno (1980 : 9) has made a special observation on these words. He says:

If we classify the corresponding words by subject matters, there is an abundance of words related to land and other geographical features, and to the cultivation of minor species of grain. This can be considered to be an indication of the cultural stage at which these words entered Japanese.

These words not only attest the similarity between the two languages but also the cultural relationship between the speakers of those languages. Items like **tinai - sine** ‘millet’, **katir - kasira** ‘spike of paddy or grass’, **tāniyam - tane** ‘grain or seeds’ are related to the cultivation of grains other than rice - paddy. The words **tinai - sine** ‘millet’ and **katir - kasira** ‘spike’ would have certainly belonged to a period of pre - rice cultivation. **Nel - ni** ‘rice’ belonged to a period of rice cultivation. Other words are related to land and irrigation. Regarding the words denoting ‘rice - fields’, Ohno (1984 : No. 24) has made a distinction between the word denoting wet - field and the word denoting dry - field. According to him, **tambo** (Ta. **tampal**) refers to wet - field and **fatake** (Ta. **paṭukar**) refers to dry - field. The Japanese word **tambo** had been an obscured one. Japanese scholars could not understand its meaning clearly. Ohno has pointed out that only when it was compared with the Tamil word **tampal**, the meaning of the Japanese word became clear. Preparing soil for cultivation is sometimes referred to as **tampal - aṭittal** in Tamil.

A place name called **Tampalakāmam**, an agricultural village, is found in the Trincomalee district of Sri Lanka.

Connection between agriculture and certain rituals and worship is universal. But it is unique to find words of two languages, that are related to agriculture and worship, to be similar in sound and meaning. It certainly reveals a deeper linguistic and cultural relationship between those two languages and their speakers. The Tamil *tinai* and Japanese *sine* are of such nature. *Tinai* was an inevitable item in the offerings made to gods in ancient Tamilnadu. The ancient Tamil poems make numerous references to such practice. Consider, for example, the following line from *Kuruntokai*. 263 : 1 :

<i>mari - kkural</i>	<i>aruttu</i>	<i>tinai-p</i>	<i>pirappuiri</i>
'goat's'	'neck'	'cut'	'millet'
			'offering'
			'placed'

"Cutting the goat's neck and placing the millet offering"

According to this poem, they "cut the throat of a goat, placed a plate of millets, sounded many musical instruments in the high road, blessed the demon along with others which have not possessed the girl, and proclaimed that the girl had been possessed by a devil." Similarly, Japanese *sine* is also connected with offerings to crows during the celebration of *koshogatsu* on or about January fifteenth. While comparing the Tamil festival of *Pongal* and the Japanese celebration *koshogatsu*, Ohno (1985 : 31) has the following to say about *sine* in connection with offerings to crow :

....the custom of making regular offerings to crows is not found in Japan. However, in some parts of Japan there is the custom of throwing food, in particular, throwing *mochi* (pounded rice cakes) to crows during the celebration of *koshogatsu* on or about January fifteenth.

According to a report by Professor Oshima Takehiko of Toyo University, Tokyo (1981), in kamigo District, Aomori Prefecture, villagers throw grain or *mochi* to crows calling "Sinai ! Sinai !" or "Sine ! Sine !" or "Pot ! Pot !" They do not know the meaning of "Sinai" or "Sine", but they shout the word as a custom. I suppose that "Sine" is a derivative from "Sinai", and "Sinai" corresponds to the Tamil word "tinai (Italian millet)", because Japanese s- corresponds to Tamil t- in many cases as I have proposed in my *Sound Correspondences between Tamil and Japanese*.

Aspects of culture related to cultivation may be universal. But it is surprising to know words of two languages, namely, Japanese and Tamil, referring to cultivation and aspects of culture related to it are similar in sound and meaning. The words cited above also confirm that the Japanese and Tamils must have had some connection even before the period of rice cultivation.

Instruments and Utensils

Archeologists have found out that human beings have been using various kinds of instruments and utensils according to the place and time. The words that they used for such items have sometimes been recorded in literary texts and historical documents. A number of such words used by Japanese and Tamils seem to correspond phonologically and semantically. The following are cited as examples :

i. Ta. **ur-al** : mortar.

Kalittokai (hereafter, *kali.*) : 40: 4

mukai valar cantu **ural** (Lit. bloom-grow-sandal-mortar)

"Mortar made from sandal tree that grows luxuriantly"

Ja. **us-u** : mortar, hand - mill.

This word is found in *Kojiki*. It is said that a drum was kept on an *usu* while making toddy.

ii. Ta. **kucc-i** : splinter, peg, stick, hairpin.

Puram. : 257; 3

kucc-in niraitta kurūu mayir mōvāy (Lit. splinter like-filled up-coloured-hair-chin)

"The chin filled with splinter like coloured hair"

The word **kucci** from *kuccu* has also been used to refer to a stick or pin that has been used to bind the hair. This is now called **mayir-k-kucci** ('hair-stick').

It is used even now by the Jaffna Tamils.

Ja. **kus-i** : hairpin.

Ohno (1984 : No. 23) reports that this word has been used in *Nihonshoki*.

iii. Ta. **catt-i** : earthen vessel, pan.

This is a common word used by the Tamils to refer to a vessel made from earth or metal. It is normally used to prepare curry. The earliest reference to this word is found in the the commentary on the 377th poetic line of *Perumpāṇāruppaṭai* :
karitu akiya catt-i (Lit. 'black becomes pan')

Ja. **sas-i** (**nabe**) : earthen pan.

Man. : 3824 employs this word to refer to a pan or kettle.

iv. Ta. **mur-am** : winnowing fan.

Nar. : 376 : 1

mura-c cevi yānai (Lit. winnow like ear-elephant)

"Elephant with ears like the winnowing fans"

Ja. **mu>mi** : winnow.

Wamyosho. a Japanese dictionary of the 10th century records this word.

v. Ta. **mall-am** : a cup or porringer.

This word is recorded in Tamil dictionaries and *TC*.

Ja. **mar-i** : bowl.

Shinsenjikyo, a Japanese dictionary of the 10th century records this word.

vi. Ta. **maḷ-u** : axe.

Tiruvācakam : 9 : 17

mā maḷu-c cūlam (Lit. big-axe-trident)

Ja. **mas-akari** : broad ax. (Kari means 'knife').

This word is employed in Nihonshoki.

vii. Ta. **vaṭ-am** : rope.

Cilappatikāram : 29 : 23 : 1

vaṭam koḷ maṇi ūcal (Lit. rope-having-beautiful-cradle)

Ja. **vas-a** : rope

This word is in usage in the dialects of Wakayama, Tottori, Okayama, Yamaguchi, Fukuoka, Tokushima, Ehime and Kochi Prefectures.

viii. Ta. **vēl** : dart, spear.

Akam. : 216 : 4

vel vēl ātanelilni (Lit. shining-spear of-Ātanelini)

Ja. **fer-a** : spatula.

It is mentioned in **Myogisho**. The Japanese spatula seemed to have been made from bamboo first and later it was made from iron.

ix. Ta. **ē** : arrow

ey : to discharge or shoot an arrow.

Naṟ. : 61 : 2

ē mān piṇaiyin varuntinēn (Lit. arrow-deer-female like-I suffered)

Puram. : 13 : 3

ey kaṇai "shooting arrow"

Ja. **ya** : arrow.

i-ru : to discharge an arrow.

Both *ya* and *iru* are found in the following **Man** : 61 verse : Masurawo gasatuya tabasami tatimukafi *iru* Matokata wa miruni sayakesi.

Ohno (1986 : No. 47) has clearly shown the correspondence between the Tamil *e* and Japanese *ya* by the following :

Tamil	Japanese	Common meaning
ē	ya	'arrow'
ē	ya	'abundance'
ettu	yatu	'eight'
ē	ya	'particle'

x. Ta. **puṇ-ai** : raft, boat, vessel, ship.

Puram. : 192 : 9

nīr **vali-p** paṭūm **puṇai** (Lit. water-along-going-boat) "the boat going on the water"

Akam.; 280; 9

peru nīrk kuṭṭam **puṇai-y-** oṭu pukkuṁ (Lit. big-water-deep-boat by-having gone)

"having gone by boat on the deep big water"

Ja. **Fun-a**, **Fun-e** : boat.

Man. : 894

funa no fe

"the head of the boat"

xi. Ta. **tāl-i** : large pan, jar, burial urn.

Akam. ; 275 : 1

ōṅku **nilai-t tāli** "high positioned jar"

Ja. **tar-u** : cask, barrel.

This word is employed in **Kojiki** :

hotari 'splendid cask'.

Both the Japanese and Tamil words that refer to some instruments and utensils help us to infer certain similarities between their cultures. Their life-pattern seemed to have been a common one. The words like **ural-usu** 'mortar', **caṭṭi-sasi** 'earthen pan', **mallam-mari** 'cup', **muṛam-mu**, 'winnow', **tāl-taru** 'big jar' show that they had been using same types of utensils. **Tāl** was used by ancient Tamils to store water and to grow plants in it. It was used as burial urn too. In Japan, **taru** has been used for storing water and to grow plants.

Tamil l, l, l mostly correspond to r in Japanese. A similar l / r alternation is found between Tamil and some other Dravidian languages (cf. Ta. **kal** : Tulu **karu** 'leg'). Tamil **tali** becomes **taru** in Japanese (Sanmugadas has treated the phenomenon of l / r alternation in Tamil and Japanese in a paper that is to be published in **Journal of South Asian Studies**, University of Jaffna). Sometimes the Tamil r changes in to s in Japanese as in **ural-usu**. Tamil t corresponds to Japanese t, s, z, d (e.g. **caṭṭi-sasi**).

The words **maḷu-masakari** 'axe', **vēl-fera** 'spear', **ē / ey-ya / iru** 'arrow / shoot' refer to implements that were used in war and daily life. These words are recorded in early Tamil literary works and Japanese literary and historical works.

Vaṭam-vasa 'rope' and **puṇai-funa / fune** are words related to navigation. Japanese and Tamils had been sea-faring people. The presence of **puṇai** and **fune** in Tamil and Japanese languages respectively is very significant. It points to a deeper linguistic and cultural affinities between the two. Japanese f was b or p in Old Japanese. Therefore the modern Japanese word **fune** was **pune** (* **pune** > **fune**) in Old Japanese. Small boats

were made from bamboo stalks in ancient Tamilnadu and Japan. **Kojiki** (1 : 43 : 7) refers to small boat made out of bamboo. Similarly, **Akam.** : 6 : 8 refers to the practice of making boats from bamboo in Tamilnadu in the following poetic line : **vēla ven puṇai** 'bamboo stalks-white-boat'. The word **fune** had also been connected with funeral rites and customs in Japan. **Kojiki** (11 : 96 : 1-2) mentions about funeral ship. Tamil literary works too speak about the sacred feet of god as **puṇai** 'boat' and by which the ocean like life is crossed over (see, **Tirukkural** 1 : 10). Boat has been considered as a symbol that helps in the post-death voyage to cross over from this world to the other world in a number of cultures. Aravanan (1981 : 721) reports that a similar concept prevails among the Lucias, an Indian tribe and among the Ijaw of Niger Delta in West Africa. However, it is significant to note that the words referring to boat in Japanese and Tamil are similar in sound and meaning and also are having some relevance to some aspects of their cultures.

Birds and Beasts

Man who had been hunting birds and beasts began to develop a friendly relationship towards some of them. He could not avoid living with beasts and birds. Thus he learnt to distinguish between dangerous and non-dangerous animals and birds. While he learnt to have the non-dangerous animals in the surroundings of his house, he also tamed some of the dangerous ones to assist him in his work. Words referring to such beasts and birds crept into his vocabulary. Japanese and Tamils seemed to have used similar words to refer to them. The following are cited as examples :

i. **Ta. kur-uvi** : small bird (sparrow).

Ainkurunūru (hereafter, *Aink.*) : 295:4

iruvi irunta kuruvi (Lit. millet stalk-sat-the bird)

"The bird that sat on the millet - stalk"

Ja. kur-a : sparrow.

This word is found only in Ryukyu dialect. But in the main land it is used as **tsuba-kura** 'fly-sparrow'.

ii. **Ta. tūv-al** : feather, feather of an arrow.

Tēvāram 216 : 4 (as given in *TC.*)

kokkin tūvalum "stalk's feather"

Ja. tub-asa : wing.

This word is listed in **Myogisho**.

iii. **Ta. tump-i** : dragonfly.

Aink. : 20 : 1

aru cil kala am cirai-t tumpi (six-small-legs possess-beautiful-wings-dragonfly)

"Dragonfly with six small legs and beautiful wings"

Ja. tom-au > tombo : dragonfly.

The word **tomb-au** has been mentioned in literary commentaries of the 12th century.

The modern word *tombo* is listed in the *Japanese - Portuguese Dictionary* published in 1603.

- iv. Ta. *mā* : animal, beast, horse.

Puram. : 273 : 2

ellār *mā* - v- um vantana "all their horses have come"

Ja. *ma* : horse.

Man. : 4022

tatu no *ma* "dragon-like house"

- v. Ta. *Kaṭav-u* : buffalo.

Alakar *Kalampakam* : 33

mutu *kaṭavu* *kaṭavi* "having driven old buffaloes"

Ja. *koto - fi* : strong buffalo carrying weighty loads.

Man. : 1780

kotofi *usi no miyake no uti ni*

"The buffalo is inside the court"

- vi. Ta. *pāmp-u* : snake.

Nar. : 104 : 9

pāmpu *uṭai viṭar ōnku malai* (Lit. snake-possessing-crevices-high-mountain)

"Snake possessing crevices of high mountain"

Ja. *pab-u, Fab-u, Fam-u*: snake, serpent, wiper, etc.

paiyam : snake

Fem-i, he: b-i, he:b: snake, serpent, wiper, etc.

The modern form among the above ones is *he:bi*. According to Ohono (1985:

No.34) the older form of *he:bi* could have been *Femi* which is mentioned in

Manyōshū. He also maintains that the oldest form could have been *pabu*.

The above words refer to animals and birds that were familiar to the Japanese and the Tamils. *Mā* 'horse' was used by the ancient Tamilians to draw the chariot and for the war. But in Japan, it was used not only for war but also to help farmers in the fields. *Kaṭavu-kotofi* 'buffalo' had been used for the same purpose in both countries. The word *tombo*

'dragonfly' has been puzzling Japanese scholars regarding its origin. But when Ohno (1980) pointed out the correspondence between this and the Tamil word *tumpi*, the origin of the former became clear. A comparison between the Tamil word *pāmpu* 'snake' and the Japanese word *pabu/fabu/Famu/Femi/he:bi* 'snake' will highlight an important linguistic relationship between them. Among the Dravidian languages, Tamil mostly insert a euphonic nasal in many words. This nasal segment is not found in a number of other Dravidian languages. Consider, for example, the following :

1. Ta. uḷuntu	'black gram'
kannada: urdu, uddu	" "
Telugu: uddulu	" "
Tulu: urdu	" "
2. Ta.: karumpu	'sugarcane'
kan.: karvu, karbu	"
Toda: kab	"
kolami: kab	"
kodagu: kaybi	"
3. Ta.: maṇṭi	'sediment'
kan.: maḍḍi	"
Malayalam: mattu	"
Tu.: maḍḍi	"
Te.: maḍḍi	"
4. Ta.: pāmpu	'snake'
kan.: pāvu	"
Tu.: hāvu	"
To.: po.b	"
Kol.: pa.b	"

The relationship that exists between Tamil pampu and Japanese pabu/Femi/he:bi seems to be existing between Tamil and some of the other Dravidian languages. Ohno (1980) has provided a number of words that exhibit the presence of homorganic nasal in Tamil and its absence in Japanese. Consider, for example, the following :

1. Ta. **vank-u** : 'bend'
Ja. **wag-u** : 'bend'
2. Ta. **uṛank-u** : 'sleep'
Ja. **urag-u** : 'sleep'
3. Ta. **tant-ai** : 'father'
Ja. **tad-a** : 'father'
4. Ta. **piṇṭ-i** : 'powder'
Ja. **fid-i** : 'powery dust'

But according to Ohno (1980 : 5), Old Japanese had nasal onglides before the plosives. It is interesting to note the following observation that he has made about it : "Old Japanese g, z, d, b had a short nasal glide before them, so that were pronounced as ga, za, da, ba. The

existence of a nasal glide before g, z, d, b is an important point in comparing Japanese with other languages such as Tamil." Thus, the oldest Japanese word *pabu* could have been pronounced as *panbu* which corresponds exactly with the Tamil *pāmpu*.

Dwelling

Certain Tamil and Japanese words referring to dwellings and other objects related to them are found to be corresponding in sound and meaning. They are recorded in literary compositions, dictionaries and dialects of both languages. The following are cited as examples:

- i. Ta. *ar-ai* : rock, room, apartment chamber, etc.

Malaipaṭukaṭām : 133

akal arai "wide rock (of the mountain)"

This word is also recorded in *Cūṭamaṇi Nikanṭu* where it means 'room' or 'apartment'.

Ja. *ar-ato* : mountain side, room next to the fire place, entrance of a house.

This word is mentioned in Japanese dictionaries.

- ii. Ta. *tāl* : bolt, bar.

Neṭunalvātai : 63

pōr vāy-k katavam tāl-oṭu turappa (Lit. fastened-joint-door-bolt with is left)

"The fastened door is left with its bolt and joint"

Ja. *sar-u* : bolt, fastener of (a door).

This word had been used in the writings of the Edo period (18th century). The following expression has been cited by Ohno (1986 : No. 46) in his article that explains the correspondence between Tamil *tāl* and Japanese *saru* : towed sime *saru* orosi "the door closes and the bolt drops".

- iii. Ta. *kaṭ-ai* : door.

kaṭ-avu : door, gate.

Cirupāṇāruppatai : 138

katai ataittu "having closed the door"

The word *katavu* is widely used in ancient Tamil poems (see, for example, the poetic line given above from *Neṭunalvātai*).

Ja. *kad-o* : gate, entrance.

Man. : 131

imo ga *kado* mi mu (Lit. girl's-gate-look-want.)

- iv. Ta. *matil* : wall round a fort or city, wall.

Puram. : 379 : 18

nīl matilūr "long walled town"

Ja. *mati* : town, city.

The word *mati* (now *machi*) had been used during the Nara period (8th century) to mean a district or city surrounded by wall.

v. Ta. *paṭ-i* : step, stair.

Paṭṭinappālai : 142

neṭum paṭi "close steps"

Ja. *fas-i* : stairs, a staircase.

This word is employed in *Nihonshoki* in the following expression :

fokura no tame ni fasi wo tukuru 'we make steps for god's warehouse'.

vi. Ta. *mac-cu* : terraced roof

Tivviyappirapantam : *Tiruvāy.* : 5 : 9 : 4

maccu aṇi mātāṇkal "beautiful upstairs with terraced roof"

Ja. *mas-a* : shingle.

This word is found in usage in the dialects of Aomori, Iwate, Morioka and Akita Prefectures.

vii. Ta. *tāl-vāram* : sloping roof.

This word is listed in *TC* and *DED*.

Ja. *tar-uki* : rafter.

This word is employed in the historical documents of Nara period. *Ki* means 'wood'

viii. Ta. *ir-ai*, *ir-appu* : inside of a sloping roof, eaves of a house.

Puram. : 129 : 1

kuri irai-k kuraṇpai "hut with short eaves"

Ja. *ir-aka* : eaves, roof.

This word is listed in *Myogisho*.

ix. Ta. *vaḷ-ai* : small beam.

This word is listed in *TC*.

Ja. *far-i* : beam of a house.

This word is recorded in *Kojiki*.

The above words give us an idea about the types of dwellings of the ancient Tamils and the Japanese. Though the types of buildings and houses are found to be different now, the words cited above suggest that at an early stage both could have been living in houses that had similar structures. Tamil houses had and still continue to have *arai*, *tāl*, *kaṭavu*, *paṭi*, *tāl-vāram*, *vaḷai*, *irai*, etc. Similarly, the Japanese houses too had *arato*, *saru*, *kado*, *fasi*, *taruki*, *fari*, *iraka*, etc.

Body

Words referring to parts of body could be considered as primary ones in a language. One may be surprised to find that a number of Japanese and Tamil words that refer to parts of body are more or less similar in their phonological shapes and meaning. This will certainly

induce scholars to think about the kind of relationship that exists between Japanese and Tamil languages and their cultures. Following are some of the words referring to parts of body.

i. Ta. **aṭ-i**: foot, leg.

Nar.: 241 : 2

koṭun cirai uḷ aṭi poṛitta vari "lines made by birds of curved wings with their inside feet"

Puram.: 387 : 18

kaḷal cē aṭi "anklet wearing red leg"

Though we have a separate word *kaḷ* to express the meaning 'leg', the word *aṭi* also seems to be synonymous in this sense.

Compare, for example, the poetic line quoted above from Puram (387 : 18)

and the following from the same text (281 : 9) : pūm poṛi kaḷaṛ kāl "leg wearing the anklet that is engraved with flower design".

Ja. **as-i** : foot, leg.

This word is recorded in Myogisho.

ii. Ta. **kav-ul**: cheek.

Netunalvātai (8) employs this word.

Ja. **kaf-o** > **kao** : face.

It is employed in Man.: 1738.

iii. Ta. **pal** : tooth

It is a common word used even now. For early reference, see, for example, kali.: 58 : 4.

Ja. **fa** : tooth.

The early reference to this word is found in Wamyosho (10th century).

iv. Ta. **tōl** : arm, shoulder.

This is also a common word used even now. For early reference, see, Puram.: 99: 14 : ēntiya tōle "holding arm"

Ja. **ta**: hand, arm, upper limb.

This word is used in the following compound words :

ta no kokoro (Lit. hand's centre) "palm", **ta mukeru** (Lit. hand face) "to offer". The following expression from Man.: 3480 has the word **ta** where it means 'arm': **ta makura** 'arm pillow'.

v. Ta. **muk-am**: face.

Used even now. Early reference in Nar.: 55 : 9 : en mukam "my face".

Ja. **muk-u**: to face, turn one's face to.

The verb **mukafu** is used to mean 'facing a direction and going towards it'.

vi. Ta. **poṭ-i** : to lose brightness.

pott-ai : blindness.

Tēvāram : 805:8

kaṇ ellām potintu “losing brightness of all eyes”

Tanippāṭal 1 : 173 : 23

kaṇ poṭṭai āyinum “Even if the eyes become blind”

Ja. **pos-a > bos-ama** : to lose brightness, blindness.

It is used in the dialects of Amori and Niigata Prefectures.

vii. Ta. **piṭ-ar** : nape of the neck.

This word is used as **piṭari** now. Early reference:

Puram. : 3 : 11 : **irum-piṭar-t** talaiya “head with broad nape (of the neck)”.

Ja. **pit-i** : part of the body, extending from the neck to the shoulder.

Found in the dialects of Okinawa Island and Kikai Island.

ix. Ta. **pakk-am** : side of the body extending from shoulder to the hip.

This word is used now as **kakkam** in Sri Lanka Tamil.

Early reference : **Kali.** : 94 : 2 : **aruḷāmō pakkattu pullac ciritu**.

“Will you please give (me your) side of the body (for me) to embrace it for a while?”.

Ja. **wak-i** : side of the body extending from shoulder to the hip.

It is employed in **Konjaku Monogatari** (12th century) where (Vol. 29:35) it says that a man has been holding his child on his **waki**. It is also recorded in **Man.** : 213: **waki basami moti** “carries a child on his waki”.

Kinship

Kinship terms form another important stock of vocabulary in a language. When man and woman had children, there arose a necessity to have kinship terms in the language. Each language possesses a typical list of kinship terms according to the culture and life pattern of its speakers. Japanese and Tamil languages possess a set of kinship terms that show phonological resemblances and express same meanings. These words suggest that the Japanese and the Tamil had a common culture and life pattern. The following are cited as examples:

i. Ta. **acc-an** : father.

Cenāvaraiyar in his commentary to **Tolkāppiyam** (Sutra 400), cites this word.

Ja. **ach-a** : father, mother.

Attested in the dialect of Aomori Prefecture.

ii. Ta. **ann-ai** : mother, elder sister.

kuru. : 33 : 1

annai ivan or **ila manakkan** “**Annai**, he is a young student” in this poem, the heroine calls her female friend **annai**. Here this word could not have meant ‘mother’. It is probable that this word could have meant ‘elder sister’. The heroine’s female

was the daughter of her foster mother (see, Hart III, 1979 : 8). Therefore the word **annai** could have meant 'elder sister'.

Ja. **ann-e**: elder sister.

It is a dialectal form.

iii. Ta. **amm-ā, amm-āl**: mother.

Listed in *TC*.

Ja. **am-a, amm-a**: mother.

Found in the usage of Okinawa dialect.

iv. Ta. **ayy-ā**: father.

Listed in *TC*.

Ja. **ay-a**: father.

Used in the dialect of west district of Aomori Prefecture.

v. Ta. **ann-ā**: elder brother.

Early reference to this word is found in *Kamparāmāyaṇam* (Curppanakaip Patalam : 101).

Ja. **anny-a**: elder brother.

Used widely as a dialectal form.

vi. Ta. **avv-ai**: mother.

Cilappatikaram : 29 : 8 : 3

uyir nitta avvai "mother who died"

Ja. **ab-a**: mother.

Found as a dialectal form.

vii. Ta. **tant-ai**: father.

Puram. : 312 : 2

cāṇrōn ākkutal tantai-kku kaṭaṇē "Father's duty is making (him) a warrior"

Ja. **tad-a**: father.

Found as a dialectal form.

viii. Ta. **āy-āl**: mother.

Listed in *TC*.

Ja. **ay-a**: mother.

This is also found to be a dialectal form, in the eastern district of Aomori Prefecture.

ix. Ta. **ātt-ā, ātt-āl**: mother.

Listed in all dictionaries and *TC*. The earliest literary reference is in *Tanippāṭal* : 1 : 35 : 66.

Ja. **ad-a**: mother.

Used in dialects.

- x. **Ta. tāt-ai** : father.
Paripāṭal : 1 : 28
 iruvar tātai "Father of the two"
Ja. tad-a > **dada** : father.
 Used in dialects.

Japanese and Tamils have been very careful in maintaining an order among their relatives. Marriage relationships may cause changes in joint family system. But they have been careful to avoid such changes or imbalance in the family by new marriage alliances. Mother seemed to have paid more attention to their marriage customs. She seemed to have taken particular care on her daughters' love affairs and marriages. **Cankam** poems of the Tamils and **Manyōshū** of the Japanese have recorded such facts. Mother has been mainly responsible in imparting aspects of our culture to the children. She plays an important role in maintaining the unity of the family. Because of these facts, the Japanese and the the Tamils the Tamils have found a number of different words for mother. They are found to be more than those referring to father.

Distinguishing between elder and younger of the brothers and sisters is found in a few cultures. But it is unique to find words referring to such distinctive relationships in Japanese and Tamil to have similarity in sound and meaning.

Feelings

Words of feelings form a particular set of cultural words. A number of human feeling may be universal. But when one finds a set of words expressing feelings in two languages correspond in sound and meaning, then it draws our attention. We have to investigate them. A deeper relationship between the peoples and their languages must i. have caused such close affinities. Japanese and Tamils possess the following words of feelings that are recorded in literary works, dictionaries or in dialects :

- Ta. aval-am** : suffering, pain, distress, sorrow.
Nar.: 140 : 10
avalam tirkkum maruntu piritu illai
 "There is no other medicine that cures suffering"
Ja. afar-e : sorrow, suffering, tender feeling.
Man.: 415
 kono tabito **afare** (Lit. this-traveller-is pitiful)
- ii. **Ta. kav-il** : to be capsized, turned bottom upwards.
Nar.: 30 : 8
 kaṭal maram **kaviḷ**-ntu enak kalanki

“having grieved like a capsized ship in the sea”

Ja. **kaf-eru** : to be capsized, return.

This word is recorded in **Man.** : 557.

iii. Ta. **tav-ir** : to abide, stay separate from.

Kali. : 84 : 9

yār il tavir-ntanai kūrū “Tell me at whose house you have been abiding”

Ja. **tab-i** : abiding at a place away from one’s home. This word is recorded in

Kageronikki and **Genji Monogatari**.

iv. Ta. **may-akku** : mental delusion, stupor.

Puram. : 150 : 10

kān atar mayankiya ilaiyar “Youngsters who became confused in the forest path”.

Ja. **may-ofu** : to be perplexed, be puzzled.

It is employed in **Genji Monogatari** : Tamakazura : kokoro wo mayofasu
‘confuses the mind’.

v. Ta. **cāmpu-u** : to wither, droop, languish.

Kali. : 78 : 20

cāmpum ival “She who is languishing”

Ja. **sab-u** : to become desolate, become old or antiquated.

sab-usi : to be lonesome, solitary, feel sorrow.

This word is recorded in **Man** : 572.

vi. Ta. **urank-u** : to sleep, feel drowsy.

Kuru. 5 : 2

“kuruku urankum in niġal “good shadow where birds sleep”.

Ja. **urag-u** : to sleep, feel drowsy.

This word is recorded in **Kojiki**.

vii. Ta. **nek-il** : tender-hearted, melt as wax, become loose.

Nar. : 255 : 6

men tōġ nekiġ-ntu “the shoulder becoming tender or loose”.

Ja. **nik-i** : soft, tender-hearted.

Nihonshoki : niki mi tama “soft god’s soul”.

Man. : 4309 : niko kusa “soft grass”.

vii. Ta. **tēmp-u** : to wither, fade, grow this, be tired, etc.

Maturai. : 167

kuġi tēmpi “withering people”

Ja. **sib-omu** : to wither, shrivelled.

Recorded in **Man.** : 4122 : asa gotoni shibomi kareyuku
“morning by morning it gets withered”.

ix. Ta. **cepp-u** : to say, speak, declare.

Kuru. : 351 : 5

urimai cepp-inar namarē "Our relatives spoke about relationship"

Ja. **if-u** : to say, speak.

Man. 26 : ame wa furu to ifu (Lit. rain-is pouring-as-said)

The correspondence between ceppu-ifu is well explained by Ohno in his **Sound Correspondences** (p. 51).

x. Ta. **tal-ar** : to grow weary, enfeebled etc.

Perumpānāruppatai : 250

pulavar talar natai "poets' weary walk"

Ja. **tar-ui** : to be weary, foolish.

It is recorded in **Japanese-Portuguese Dictionary**.

Worship

Words connected with worship, religious beliefs, rituals and ceremonies belong to the group of cultural words. Japanese and Tamils seemed to have had similar words that were connected with worship. Both have been worshipping the natural forces like sea, river, mountain, tree, thunder, lightning, rain and wind. There are many striking similarities in their worships (Sanmugadas has compared the mountain worship of the Tamils with that of the Japanese. This paper is to appear in Kailasapathy Memorial Volume, Jaffna (in press). The cultural similarities in their worship are also expressed by some of their words. Consider, for example, the following.

i. Ta. **puk-al** : worshipping god by composing poems, fame, praying, etc. This is widely used now. Early reference could be found in **Tirumurukāruppatai : 268**.

Ja. **fok-u** : to pray.

It is mentioned in **Myogisho**.

ii. Ta. **maṭ-ai** : offerings to god, as food, music, dance, etc.

Perumpānāruppatai : 104

teyva maṭai-y-in tēkk-ilai kuvaii

"having heaped up the teak leaves at the divine offerings".

Ja. **mat-uru** : to offer food to god, to offer to an honourable man.

This word is employed in **Man. 3229**.

iii. Ta. **para-vu** : a kind of worship by offering.

This word is often used as **paravu-k-kaṭan**. The earliest reference to this kind of worship is found in the commentary to **Tolkappiyam** (see, **TC**. p. 2503).

Ja. **fara-we** :

This word is recorded in **Nihonshoki** and **Myogisho**.

The Japanese word **maturu** (now, **matsuri**) includes all aspects of a religious festival. The

Tamil word *matai* too has the same meaning. In Jaffna, religious festival in some temples is still called *matai* (see, Sanmugadas and Manonmani, 1985 : 21-38 for details about this aspect). The three pairs of words : *pukal-fokku*, *matai - matura* and *paravu - farewe* point out three important aspects of the Tamilian and Japanese worship. Praising god, making offerings, and organising festival are the three aspects expressed by those words. They not only phonologically correspond but also show cultural similarities.

Concluding Remarks

No attempt has been made in this paper to describe in detail the cultural similarities that exist between the Japanese and the Tamils. The main task of this paper is to present those words that are connected with cultural aspects and to point out their sound and meaning correspondences. The present authors are not specialists in Japanese linguistics and literature. Professor Ohno with whom we are cooperating in the study of Japanese-Tamil relationship has been kindly helping us to understand Japanese words and their employment in literary and historical texts. As we hardly need to say, any possible shortcomings in our presentation are entirely our own. Professor Ohno continues to write about the similarities between the languages and cultures of the Japanese and the Tamils. We have borrowed much from his articles. The authors of this paper hope that this paper will inspire scholars to investigate Japanese-Tamil relationship with regard to their languages and cultures.

MOUNTAIN WORSHIP AMONG THE ANCIENT TAMILS AND THE JAPANESE

Mountain Worship

Every where we find the belief that there exists behind the outward appearance of things a mysterious world of spiritual or super natural forces, which rule the course of nature and the life of man. One of such things is the mountain. Ancient people believed that high places were impregnated with sacred forces. Thus the mountains were considered to be sacred by the ancient and regarded by them as objects of worship. Eliade (1963: 99-100) outlines the reasons for this consideration as follows:

“Mountains are the nearest thing to the sky, and are thence endowed with a twofold holiness; on one hand they share in the spatial symbolism of transcendence they are “high”, “vertical”, “supreme”, and so on and on the other, they are the especial domain of all microphanes of atmosphere, and therefore, the dwelling of the gods.”

According to Eliade, the mountains are regarded sacred because “all sky gods have certain high places set apart for their worship.” He sees mountain as a symbol of the sky divinity. But the ancient Tamils and the Japanese while recognizing a set of sky gods, also worshipped deities who exclusively dwelt on mountains. For them mountain itself was the god. For example, the case of the Japanese is stated by Genchi Kato (1973: 122) as follows:

“In the case of the Miwa Shrine in Yamato Province there is only the place of worship and is no special place for the Kami to be present, because the mountain itself is believed to be the Kami. In such an example it is possible to recognize the above relation between nature-worship and the origination of the Shinto Shrine. That is to say, if the forest were to be regarded as the residence of the Kami or as the sacred area of the divine presence, it would then be natural to consider the mountain as the very Kami himself where the spirit of the Kami dwells. In this sense the mountain itself was originally believed to be the Kami in the case of the Great Shrine of Miwa in Yamato Province.”

Mountain worship continues to be an important aspect of the religious life of the Tamils and the Japanese. A number of similarities are found in their mountain worship. This paper makes an attempt to present evidence for these similarities reflected in ancient Tamil and Japanese texts.

2. TAMIL AND JAPANESE TEXTS

The date of the ancient Tamil texts precedes the earliest Japanese text by at least five centuries. But the contents of the Japanese texts deal with the divine pre-historical ages of Japan. The later period of

the Japanese texts sometimes may help us to comment on some uncertainty about the origin of certain beliefs and customs in Japan. For example, Smith (1974:1), writing on ancestor worship in Japan says: "There must always remain some uncertainty about the origins of ancestor worship in Japan." He dismisses the idea that it could have been imported from China. He, however, concludes that "ancestor worship is like all other features of Japanese culture that are wholly or partially of alien derivation." Japan has been acknowledged as a repository for the various arts, religions, and literatures of the Asiatic continent. The fact that a number of similarities in the customs of ancestor worship found in earlier Tamil texts and later Japanese texts may give us a clue regarding its origin. If ancestor worship is believed to have been introduced into Japan before the introduction of Buddhism from a non-Buddhist region, then Tamilnadu, a non-Buddhist region before 400 A.D. could have been one of the sources or its origin.

Only non-Buddhist aspects of the mountain worship among the Tamils and the Japanese are taken up for comparison in this paper. Therefore, the Tamil texts chosen for this investigation belong to a period when Buddhism has not established itself in Tamilnadu. Buddhism flourished in southern India from fourth century A. D. Among the Japanese texts, *Kojiki* exhibits no trace of heavy influence of Buddhism. But *Nihongi* has evidence for the flourishing of Buddhism in Japan.

Kojiki is the earliest extant literary and historical text of the Japanese. It has been translated into a number of languages. *Kojiki* was compiled for the imperial household in A. D. 712. Its special concern is with the divine pre-historical ages of Japan with the descent of the imperial family from gods, and with native *Shinto*.¹ From the preface to *Kojiki* we learn that in A. D. 682 a number of Princes and High Officials were formally commissioned by the Emperor Temmu to prepare "Records of Ancient Matter" which resulted in the compilation of *Kojiki* in A. D. 712. In this paper, references are cited from the translation of *Kojiki* by Donald L. Phillippi (1968).

Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest times to A. D. 697, seemed to have been compiled in A. D. 720. Aston, the famous translator of *Nihongi* says that according to Koonin Shiki, commentary on the *Nihongi* of the period 810-824, the text was completed and laid before the Empress Gemmioo in A. D. 720 by Prince Toneri and Yasumare Futo no Ason. Terrance Burrow in his introduction to the Tuttle edition of *Nihongi* says:

"The *Nihongi* or *Nihonshoki*, is a Japanese classic of classics. It provides a panorama of early Japan when its culture was in formation..... The *Nihongi*

provides us with a first-hand story of Japan, a record of the beliefs and the character of its people, from the earliest times to the early Nara period. It concludes in the year A. D. 697, after the main impact of Chinese civilization."

This statement and the introduction by Aston clearly show that *Nihongi* is more profoundly tainted by an admixture of Chinese ideas than *Kojiki*.

In both *Kojiki* and *Nihongi*, a number of instances relating to the customs and beliefs connected with the mountain worship are found. When citing references from *Nihongi*, care is taken to avoid Buddhist ideas relating to mountain worship. In some instances, references from *Manyōshū* are also cited. *Manyōshū* 'Collection of a Myriad Leaves' is the oldest of the early Japanese anthologies. It contains 20 books and consists of more than 4,000 poems. It is said that the collection came into being some time during the late Nara period, viz., the latter half of the 8th century. The poems found in this anthology vividly portray a number of aspects of the life of the people of Japan.

3. WORDS FOR MOUNTAIN IN TAMIL AND JAPANESE

Malai, *varai*, *kal*, *kunru*, *kootu*, *aṭukkam*, *cāral*, *poruppu*, *cilampu* and *verpu* are terms used for mountain in ancient Tamil texts. These terms also used to mean 'hill or mound.' Though the word *patukkai* is often used in those texts for 'burial mound', the term *kal* is also used for 'burial mound or tomb.' The word *malai* (*mala* in Kannada, Malayalam and Telugu) may be a nominal form derived from the verbal stem *malai* 'to stagger, be confused' which might have developed from the verbal root *mal* 'power, strength, greatness.' Mountain, among the ancient Tamils, had been considered as an object that could confuse anyone who climbs on or passes through it. Cankam poems have a number of instances where the mountains are described as impregnated with spirits of attacking deities. *Kurincippāṭṭu* (252-66), for example, mentions the presence of dangerous animals, snakes, ghosts and deities on the mountain. These may cause confusion or fear in the minds of innocent travellers along these mountains. The ancient Tamils regarded mountain as a symbol of power, strength or greatness. *Kuruntokai* (392) speaks of *annal netu varai* 'the great tall mountain.'

Yama is the term often used in the ancient Japanese texts for mountain. *Taka* meaning 'high' is also used in these texts. It is used to refer to a hill or a slightly elevated place. The word *ipa* for 'rock' is used in a number of instances. It *Kojiki* (II: 115: 256), a song has the following lines that describe a mountain:

pasi - tate no
kurapasi yama wo

"The slopes of ladder - steep
Mount Kurapasi."

Similar description is also found in Tamil texts. On the slopes of the mountain, the bamboo grows. The joints of bamboo trees on the slopes were used as steps of a ladder.

Therefore, a mountain is sometimes described as *mālputai netu varai* "lad-der-steep high mountain." Chamberlain identifies *sasaki* as the word used for tombs or mausoleums in *Kojiki*. Hori (1968: 149) mentions that many conically shaped mountains in Ryuku and Amami Archipelagoes were called *a-mori* or *a-furi* which means 'descent from heaven.' He also mentions the word *kofun* which means 'burial mound.' Mountain pass is now called *tooge* which is derived from *tamuke* 'to offer.' Travellers who had to cross mountain passes had to make offerings to the deities of the mountain pass.

4. MOUNTAIN IS A SACRED PLACE

While writing about the religious concept of 'the sacred world' among the Dayak of Borneo, Eliade (1967: 155) says:

"Man lives in the sacred divine land of Mahatala and Jata. The mountains of the sacred land reach up to the upperworld. The godhead descends on to them and on them he meets men and gives them his sacred gifts. Man lives in the sacred land in communion with the supreme deities. He climbs sacred mountain and there practices asceticism (*batapa*), and Mahatala draws close to him there and regards him."

Mountain is considered to be a sacred place by the Tamils and the Japanese. Several ancient Tamil poems refer to the sacredness of the mountains. Often the mountains are regarded as being guarded by powerful gods. *Puram* (158), for example, has the following lines:

ē run tirar katavul kakkum uyar cimai-p perun kal
'the high peaks of large mountains (that are) guarded by valient gods.'

Nar. (141) mentions about men practicing asceticism on sacred mountains in the following line: *kuṇṇutai tavaciyar* "mountain living ascetics". The shrine built on a mountain for *Murukan*, the hill-god, was called *Kōṭṭam*. *Kooṭu* is one of the terms used for mountain in ancient Tamil texts. Temple built on *kooṭu* was called *Koottam*. *Puram*. (299) speaks about women who could not touch the utensils in the mountain shrine of *Murukan* where the god spirit resides:

anank-utai murukan kōṭṭattu-k

kalan to tā mākaḷir

Blood in menstruation or in child-birth is considered to be a source of pollution by the Tamils and the Japanese. Menstruating women and pregnant women during and after child-birth have been kept separately in Tamil and Japanese villages. From early days until recently it has been the practice among the Jaffna Tamils to have separate huts, next to the main house, for the pregnant and menstruating women. *Kojiki* makes several references

to *ubu-ya* 'parturition huts' where the women who are either in menstruation or child-birth are forced to live in. Thus the women who normally touched the utensils in the mountain shrine were prohibited from touching them. It also meant that they were tabooed from ascending the mountain, a sacred spot. In ancient Japan, even a person who had close physical relationship with a polluted woman was tabooed from climbing up a mountain. According to *Kojiki* (II: 85), Yamato-Takeru-No-Mikoto, after conquering the eastern part of Japan, spent a night at the house of Princess Miyazu in Owari Province. When he had sexual relations with her, he realized that the skirt of her coat was polluted with the blood of her menstruation. As a result of having sexual relations with such a woman defiled by blood, he was unable to carry *kusanagi*, the divine sword, with him. So he left the sword on a tree and went up to Ibuki-Yama 'Ibuki mountain' where he was cursed by the Kami (god) of that mountain and he died. Kato (1973) reports: "I was in the Mikurajima Island of Izu where the custom of a taboo against the pollution of death and blood was long preserved very strictly. No woman was admitted to the top of the mountain on the Island. Again for 75 days after her child-birth no woman was allowed to climb the mountain even a little distance, nor any woman in her menstruation period." This clearly explains the position of the Japanese regarding their attitude towards the concept of sacredness of the mountain. Even now, among the Tamils, no menstruating women are allowed to enter any sacred precincts, namely, temples on land or on mountains.

Mountain as a sacred place where priests perform sacred rites is also attested in *Kojiki*. In the 2nd and 3rd verses of Chapter 74 in the Second Book of *Kojiki*, the following is reported:

Thereupon Kipisa-Tu-Mi, the ancestor of the Kuni-No-Miyatuko of Idumo, made a mountain of green leaves as a decoration and set it up down the river.

When they were about to present his food, the prince spoke: "That down river which is like a mountain, but is not a mountain. Could it be the ceremonial place the priests who worship Asi-Para-Siko-Wo-No-Opo-Kami in the shrine of So at Ipakuma in Idumo"

One could infer from these verses that mountains were considered as sacred arenas where priests worshipped the deities. The sacredness of the mountain is attested in *Nihongi* (III:17) too: "The Heavenly Deity appeared to him in a dream, and instructed him, saying: 'Take earth from within the shrine of the Heavenly Mount Kagu. and of it make eight heavenly platters.....' The earth from the Heavenly Mount Kagu had been believed to be sacred and heavenly.

Sometimes the sacredness of the mountain is realized by the magical effect of some herbs or fruits of the mountains. Both Tamil and Japanese texts have evidence for the prevalence of this belief among the people. A poetess named Avvai was patronised by the king Atikaimaan. Once he was offered a sacred fruit obtained from the Nelli (*Phyllanthus emblica*) tree on a mountain. It was believed that the fruit possessed the marvellous virtue of prolonging life. The king did not eat that fruit. Instead, he gave it to

Avvai. When Atikaimaan died, she remembered it in the following words (*puram*. 91):

Peru malai vitarakatt-arumicaik konta
cīriyilai nellit tiinkani kuriy
tata ninnakat tatakkic
cata ninka vemakkiit tanaiye

“For thou hast given me the sweet fruit of Nelli tree which grew on the giddy height of a lofty mounatain, knowing that it will save me from death.”

Mention has been made about this Nelli fruit from the mountain in another Cankam text too (see, *Ciru.*: 99-103). The sacredness of the fruit must have been due to the sacredness of the mountain on which it grew. A similar episode is mentioned in the Japanese text *Nihongi* (II XXIV:17-81):

“Lately a man of the Uda district, called Oshizaka no Atahe, went with a boy for a walk over the snow. They climbed Mount Uda, and there they saw purple mushrooms growing out of the snow six inches or more in height, and covering about four cho. So he made the boy gather them, and went back and shown them to his neighbours. They all said: ‘we do not know them’ and suspected they were poisonous. Hereupon Oshizaka no Atahe and the boy boiled and ate them. They were very savoury. The next day they went to see, but there were none at all. Oshizaka no Atahe and the boy, from having eaten the mushroom soup, were free from disease, and lived long. Some one said: ‘Probably the common people, not knowing the herb of long life mistakenly called it a mush -room.’”

In both episodes, the fruit and the herb or mushroom had the same virtue, that is, prolonging life. Both were obtained on the mountain.

5. MOUNTAIN GODS

5. 1. **Murukan** or **Cēyon** was the mountain deity of the ancient Tamils. *Tolkappiyam* the earliest grammatical text of the Tamils says: **cēyon mēya maivarai ulakamum** ‘mountainous world occupied by (the deity) Cēyon’ *Puram* (125). speaks of this deity in the following lines:

.....peru malai-k
kirukkai canta vuyar malai-t
tiruttaku ceey.....

“Sacred (deity) Cēylon of the high mountain which is the source of heavy rain”

The mountain god Murukan has also been associated with fertility and rain. Commenting on the poem *Akam*. 158, Hart III (1973:246) says: “Here the poet compares the state of the heroine, who is in love, with things which are charged with the sacred in order to show

how extremely sacred her state is. Thus she is like peacock descending from a mountain. In early Tamil, mountains were thought to be inhabited by sacred forces. The peacock, more over, associated with mountains, rains and fertility (because of its connection with the rains), had come to be associated with Murugan, the god of fertility (later, of course, the peacock became the *vanhana* of the god)." Zvelebil (1976:6) too associates peacock with rain and fertility. But if we study the Cankam poems with special reference to mountain worship, then the association of mountains with rain will become clear. Murukan as the presiding deity of the mountains is able to command the rain-clouds to pour. The close connection between the mountains and the rains is discussed in 10.1.

Murukan, the destroyer of the fierce deities called *cur* is said to have been dwelling on Mount **Parankuntu** (which later came to be called **Tirupparankunram**). This is reported in **Akam**. (59) as follows:

curmarunku atutar cutar-ilai neuvēl
cinammiku murukan tanparan kunrattu

"On the cool mountain Parankuntu, the valient (deity) Murukan (who) with (his) leaf-like long lance destroyed the *cuur*."

Paripatal in some of its verses sing the glories of the mountain deity **Cevvēl** 'Red Desire' which is another name for **Murukan** 'The Tender One' or **Ceeyoon** 'The Red One'.² **Tirumurukarruppatai** is devoted exclusively to the mountain god **Murukan**.³

Both **Kojiki** and **Nihongi** speak of a number of mountain deities of Japan. **Izanagi** and **Izanami**, Adam and Eve of Japan, gave birth to several deities. According to **Kojiki**, they after giving birth to deities of rivers, seas, wind and tree, bore the mountain deity whose name was **Opo-Yama-Tu-Mi-No-Kami** ('Great Mountain-Spirit-Deity').

It is mentioned in **Kojiki** (1:30:9.14) that when **Opo-Kuni-Nusi-No-Kami** was lamenting and contempating to create the land, there appeared a deity and said: "If you worship well before me, I will create together with you. But if you do not, it will be difficult for the land to be formed." The conversation that followed is reported as follows:

Then **Opo-Kuni-Nusi-No-Kami** said:
"In that case, in what manner should I worship"
He replied saying:
"Worship me on the eastern mountain of the verdant fence of **Yamato**."

Kojiki concludes this chapter saying: "This is the deity who dwells on Mount **Mi-Moro**."

Mountain peaks were believed to be the abodes of gods. This religious belief of the Japanese people is reflected in several instances in **Kojiki** and **Nihongi**. In **Nihongi** (II: XXIV:22) the following is reported:

On mountain peaks, by riversides, or among shrines or temples, there was some thing visible afar, and there was heard a humming of monkeys, as it were ten or sometimes twenty together. But when one approached to see what it might be, nothing was visible. There was still heard the sound of crying and screaming, but no one was able to distinguish any bodily form..... The men of that day said: "These are the messangers of the Great Deity of Ise."

5. 2. Both Tamil and Japanese texts mention about unruly and fierce deities of the mountain. **Cur** in Cankam texts has always been referred to as a fierce deity. **Kuru**. (376) says:

mannuyir ariyaat tunnarum potiyil
cur-utai atukkattu

"On the Cuur possessing slopes of the Potiyil hill which is inaccessible and (thus) no known people living (there)."

Because of the presence of **Cur** on the mountains, people would normally hesitate to climb up. **Cur** is supposed to be the enemy of **Murukan**, the supreme deity of the mountains. He is said to have destroyed **Cuur** on the mountains. **Nar.** (268, 359) mentions the presence of **Cur** on the mountains: **cur-utai nanantalai** "Cuur possessing peaks" and **curutai atukkattu** 'At the Cuur possessing mountain.'

In Japanese texts we come across several references to fierce deities of the mountains. We have evidence in **Kojiki** (II: 49:1 - 25) for the unruly deities of the Kumano mountains appearing in the form of a bear and casting a spell over emperor Jimmu and his men. Following are those verses which describe the incident:

1. When **Kamu-Yamato-Ipare-Biko-No-Mi-koto** journeyed around from that place and arrived in the village of Kumano, a large bear (could be seen) faintly moving around; then it disappeared.
2. Then **Kamu-yamato-Ipare-Biko-No-Mikoto** suddenly felt faint, his troops also felt faint, and lay down.
3. At the very time that he received the sword, all of the unruly deities in the Kumano mountains were of themselves cut down; and the troops who had been lying in a faint, all woke up and rose.

Again in chapter 86, **Kojiki** mentions about Emperor **Yamato-Takeru** encountering a

fierce deity of Mount Ibuki:

1. At this time he said:
"I will take the deity of this mountain with my bare hands" (Thus saying), he went up the mountain.
2. Then on the mountain he met a white boar the size of a cow.
3. Thereupon he spoke out and said:
"This is the deities' messenger, which is here transformed into a white boar. I will not kill it now, but will kill it when I come back" (Thus saying) he went up.
4. At this time (the deity of the mountain) caused a violent hail storm and dazed Yamato-Takeru-No-Mikoto.

Similarly Cur in Cankam poems is said to be causing distress to people. The to be causing distress to people. The word cuir itself means 'causing distress.' In Kurinci. (254 - 55) the Cur along with the thunder is described as fearsome.

Nihongi too has references to the presence of malignant deities of the mountains. In one instance, Nihongi (I: VII: 27) describes how Yamato-dake no Mikoto encountered a savage deity of Mount Ibuki:

"Here he heard that on Mount Ibuki in Afumi there was a savage deity. So he took off his sword, and leaving it in the house of Miyazu-hime, went on afoot. When he arrived at Mount Ibuki, the god of the mountain took the shape of a great serpent, and posted himself on the road....."

In another instance (Nihongi, I: VII: 27), Prince Yamato-dake no Mikoto seemed to have been plagued by the deity on the summit of Mount Oho - Yama.

6. MOUNTAIN GODDESSES

Both Tamil and Japanese texts mention about the goddesses of mountains. While writing about Greek "Mountain Mother", Mac Culloch (1930: 868 - 69) gives the following details about a seal impression of late Minoan style (C 1500 B.C.) found at Knossos:

"It is of cardinal importance and embodies, indeed, nearly all that we certainly know of the mother. She wears the typical flounced Minoan skirt, and, holding either sceptre or lance, stands flanked by guardian lions on the peak of her own mountain. To the left is Minoan shrine with pillars and 'horns of consecration' - the symbols

that connect her with plant and animal life, the pillar being only a shaped and stylized tree. The mountain stood for earth, and the earth is Mother because she gives lives to plants animals and man."

The Divine Mother or Great Mother finds a place in almost all religions of the world. But only among a few groups of people she had been worshipped in association with the mountain. Ancient Tamils and Japanese believed that mountains were sacred places of many goddesses.

Worship of female divinities occupies an important place among the Tamils. Commenting on the South Indian pattern of gods and goddesses, Eliade (1963: 51) observes:

"Sometimes a Great Goddess has been substituted for the primitive Supreme Being of heaven, as with the Todas, the Kavis of Assam and so on. In Southern India the supreme divinity of the sky plays almost no part, religious life being entirely taken up with the worship of local female deities, the *graama deevataa*."

Tamils, one of the South Indian Dravidian groups, are credited with the most ancient literary texts and a long literary heritage. In these literary texts, we find ample evidence for the presence of female deity worship among the ancient Tamils. These texts also evidence for the worship of mountain goddesses by them. The Divine Mother or the Great Goddess is always associated with vegetation, fertility and life. The Divine Mother among the ancient Tamils was known as Culi, 'The Possessor of the Divine Embro. The commentators interpret this term as 'the possessor of *culam*, the Trident.' But if we look at the following *Kura*. (218) verse carefully, then the former interpretation will become clear:

vitarmukai atukkattu viralkelhu culikku-k katanum puuvam kaimnol yaavaam

"We do not tie the protective band on our hand; we do not observe the sacred sacrificial offering to the victorious Cuuli of the mountain that is full of clefts and caves"

The ancient Tamils must have considered Culi as the Great Mother who dwelt on the mountain. She, in a way, resembles the Greek Mountain Mother.

Japanese people too believe that the mountain itself has a mystical power to cause the birth or rebirth of human beings and animals. Ancient Japanese texts have full of myths that associate mountains with female deities. According to Hori (1968: 166 - 67) it was a female deity OO Hirume (the Great August Sun Goddess, which is another name for Amaterasu OO Mikami, the ancestral deity of the imperial family) who is believed to have brought down, presumably from the sacred mountain, the 'soul box' of the new emperor at the time of his enthronement. He also mentions that in the popular belief of rural areas in Japan, the mountain deity is believed to be a goddess who once a year gives birth to twelve children. She is therefore called Mrs. Twelve (Juuni-sama). and her twelve children symbolize the twelve months of the year.

In ancient Tamil texts, a term that is mostly associated with mountains is **ananku**. A number of instances are found in Cankam literary texts where mountain dwelling **ananku** is mentioned.

The following are cited as examples:

1. **anank-utai netung kotu (Puram. 52)**
"Goddess possessing high mountain"
2. **ananku cal atukkam (Puram. 151)**
"The connected mountain dignified (by the presence of) goddess."
3. **anank-utai netu varai (Akam. 22)**
"Goddess possessing high mountain."
4. **anank-utai netung kotu (Natt. 288)**
5. **anank-utai-c caral (perum. 494)**
"Goddess possessing mountain"

while writing about women and the sacred in ancient Tamilnadu, Hart III (1973) identifies **ananku** as the sacred power of women. He cites some poems from Cankam anthologies to point out that **ananku** resides on the women's breasts. He says:

"The sacred nature of a woman's breasts is described also in other poems. In Ak. 161, the friend describes how the heroine weeps "so coldness spreads on her finely rising young breasts, vexing because a god (**ananku**) is there", and Ak. 177 speaks of "breasts with **ananku**".

This view helps us to understand the nature of **ananku**, the goddess of mountain. She with full of sacred power could protect the sacred mountains from **cur**. The unruly mountain deity **cur** could be subdued by **ananku**. That is why Akam. 158 says:

cur-utaic cilampil cutarppu veyntu
tamventtu uruvin anangkumar varume

"The ANangku goddesses having adorned with bright flowers and transforming into whatever forms of their choice will come on the hill that is possessed by Cuur deities."

Hart III (1973) thinks that the chief source of sacred power (called **ananku**) of women was their **katpu** (chastity). But a close examination of the Tamil literary texts will reveal that **karpu** and **ananku** are different. **ananku** is exclusively the sacred power of women. But **katpu** is said to be common for both men and women. Zvelebil (1976) considers

aNangku and cuur as one and the same. But the Tamil literary tradition may not support this view. Cur is evidently a malignant one. But whereas ananku can destroy that evil one. In a way, cuur and aNangku can be described as the masculine power and feminine power respectively. A woman, sometimes may possess both these powers. However, as far as this study is concerned both cuur and ananku are connected with the mountain worship.

In Tirumurukā. (255.6), Murukan is described as malai makal makane "the son of the daughter of the mountain". The Divine Mother is said to be Malai Makal "Mountain Daughter".

Kolli is another mountain goddess referred to in Cankam poems. Nat. (201) has the following lines about this deity:

..... kolli-t
teyvam kaakkum thtu thir netung koottu
"..... kolli
goddess protecting distress devoid high mountain"

Like ananku, kolli is also a non-malignant deity of the mountains. The Mount Kolli was a popular sacred mountain in Tamilnadu. The karun kan (black eyed) goddess of the mountain has been regarded as a protector of lives from all evil spirits. Since kolli had been a foe of unruly demons and spirits, the other mountain deities sometimes had been placing an idol in the form of kolli. Several Cankam poems mention this practice.⁴ kolli is said to be a beautiful deity.

In Akam. (342) reference is made to the existence of female deities in the caves of mountains.

One of the significant characteristics of the mountain religion of Tamilnadu is the belief that the mountains, hills or stones have a mystical power to birth or rebirth of human beings. The association of Culi, Ananku, Kolli and Malai-makal with mountains confirms this situation. Even now women who want to be blessed with children do the penance of pouring water on stones. These stones are regarded as mini-mountains. In an ancient Tamil poem, we find a young woman who meets her lover on the mountain returns with sacred power.⁵

Both Nihongi and Kojiki have references to mountain goddesses. Nihongi (I: VII: 17), for example, mentions about a female deity on the Mount Mahe. When the Emperor reached the district of Yame he had to cross the Mount Mahe. While he was crossing it he spoke about the beauty of the peaks and glens of that mountain. Nihongi reports it as follows:

"The peaks and glens of this mountain follow each other fold upon fold. They are exceedingly beautiful. May it be that a God dwells in this mountain" Then Saru-ohomi, the Agata-nushi of Minuma represented to the Emperor saying: "There is a female Deity named Yame-tau himo who dwells always among these mountains."

The beauty of the goddess living on the Mount Mahe must have made its peaks beautiful. The Deity Yame-tsu hime, therefore, can be compared with the Deity **Kolli** of the Tamils. **Kolli** an extremely beautiful goddess, attracted and subdued the unruly demons and **Cuur** who roam around the mountains.

Kojiki (1:7:19) mentions one female deity of the mountain. According to this text, Izanami-no-Mikoto immediately after giving birth to the fire deity Pi-No-Yagi-Paya-Wo-No-Kami got her genitals burnt and felt sick. She vomitted due to her sickness. Two mountain deities seemed to have come into existence in her vomit. The first one who was born was a female deity called Kana-Yama-Biko-No-Kami 'Metal Mountain Princess Deity'.

7. OFFERINGS TO MOUNTAIN DEITIES

Both Tamil and Japanese texts make reference to the religious ritual of making offerings to the mountain deities. The mountain god is described in **Nar.** (251) as **pali peru katavi** 'god who receives the offerings'. **Akam.** (348) mentions the custom of offering **toopi** 'a kind of rice wine or toddy made out of fermented paddy seeds' to the mountain deity by the hunters or mountaineers:

netunkan atamaip palunik katuntitar
pappuk katuppanna toppi vankottuk
katavu lonku varaik kokkikutavar

"The hunters (**Kutavar**) offer to god on the high peaks of the tall mountain the **tooppi** which is filled in dangling bamboo with long knots and matured; which (when drunk gives intoxication) like the anger of a snake."

Sake, the Japanese rice wine, is an important item in their offerings to gods. **Kojiki** (1:19:16) mentions the practice of offering wine to god. **Phillippi** (1968:89) interpreting the line **Ya-sipo-worino sake** in **Kojiki** notes: "The offering of specially brewed wine was an important part of religious worship in Japan; some such custom is expressed here, with wine being offered to a **Woroti**, or snake deity." Therefore, it is highly probable that the ancient Japanese would have offered wine to mountain deities too.

Tirumuruku. (227-46) offers a detailed description of the rites performed to the mountain god **Murukan**. **Zvelebil** (1976, 1977 and 1978) has rendered **Tirumuruku**. In English with interesting comments and useful notes. In one of such notes (1977:88-89), he has summarized those rites as follows:

"Kurava priestess..... ties round her waist a red thread **cennul** and then she unfurls the cock banner sacred to the god, and applies (on its pole) as paste what mustard (**aiyavi**, *Brassica alba*, cf. **puram** 98:15) mixed with ghee (**neyyoTu**) murmuring gently and making obeisance (**Kutautam**). Then she scatters (**citatu**) the pure white rice (**tu vel arici**) mixed with the blood (**kuruti**) of a fat, strong

stout-legged-ram (*vitai*) and white parched rice-grain (*venpori*). As 'small offering (*cil pali*) she places many *pirappu*, i. e. food of various kind, or rice; she also sprinkles particles of fresh turmeric *pacu mancal* with perfumes (lit. fragrant *virai*) Then she hangs up garlands of equal length made up of red oleander (*kanaviira*), and performs the blessing. Then burning incense (*narum pukai*), lifting up the incensor, she sings (the regional songs of) the *kurinci* tune, accompanied by musical instrument. Next she again scatters many-coloured flowers and red millet (*centinai*, *Setaria italica*) mixed with blood, which inspires fear in the onlookers. The ceremony comes to an end with her singing and dancing....."

The offerings made to the Supreme Mountain Deity were: rice, blood and parched grain, small offering of *pirappu* turmeric, perfumes, many coloured flowers and red millet mixed with blood. According to *Tirumuruku*., animals had been sacrificed on the mountain for the deity. Ehade (1968:60) points out the practice of sacrificing animals on mountain top among the Yurak-Samoyeds and Tungus. He reports the following from A. Gahs (1928):

"Thus the Yurak-Samayeds, for instance, to honour their sky god Num, sacrifice a white reindeer on a high mountain top, the tunguses make their offering in the same way to Buga, the spirit of the sky, and so on."

Aink. (259) mentions the practice of offering only flowers to the mountain deity:

kunrak kuravan katal matamakal
manra venkai malarcala kontu
malaiyurai katavul kulamutal valutti

"the beloved daughter of Kutavan of the mountain, worshipped the God dwelling on the mountain with some Veengkai flowers."

Travellers who had to cross a mountain pass, sometimes, used to take a vow to make offerings to the mountain deity on their way back. **Malai.** (358-60) records such a practice among the ancient Tamils. It was also a custom among the Japanese travellers crossing a mountain to pray to its god for safe journey. This custom is recorded in **Manyoshu** (XX:4372):

Ashigara no misaka tamavari
kaerimizu are wa kueyoku
arashio mo tashi ya habakaru
Fuwa no seki kuete wa wa yuku
muma no isume Tsukushi no saki ni
chimarite are wa iwawan
moromoro wa sakeku to maosu
kaerikumadeni.

The steep mountain-road of Ashigara
 I will travel, the good god granting,
 And never will turn back homewards;
 The pass of Fuwa I will cross,
 Where well a reckless man might fear to stand;
 I will go as far as my horse can take me,
 Even to the uttermost point of Tsukushi-
 There I will stop and thus will pray:
 'May those I love be well till I return!'

Kojiki (II:65:12 and 93 : 11) mentions the practice of making ceremonial offerings to deities including the deities on the hillsides by the Japanese Emperors. The practice of offering 'heavenly flat vessels', shields, spears, cloth, etc. was observed by the ancient Japanese. Emperor Sujin commanded Ikaga-Skio-Wo-No-Nikoto "to make a number of heavenly flat vessels" and to offer them to "the shrines of the heavenly deities and of the earthly deities. Also, red-coloured shields and spears were offered to the deity Sumi-Saka-No-kami of Uda, and black coloured shields and spears were offered to the deity of Opo-Saka. Besides, from the deities on the hillsides to the deities in the river rapids, he presented ceremonial offerings to all (of the deities) without any omissions." Phillippi (1968:202) commenting on the practice of offering shields and spears says "Weapons were evidently offered to shrines and preserved there to obtain protection from enemy intrusions." In Chapter 93 of Kojiki Empress Jingu had been instructed to present offerings to the deities. The command was as follows: "If at this time you truly wish to seek that land, then present offerings to all the heavenly deities and the earthly deities, as well as to all the deities of the mountains and of the rivers and seas."

Presenting swords, bow and arrows, and garments as offerings to the mountain deity is mentioned in Chapter 132 of Kojiki. On an occasion, Emperor Yuurayaku was climbing up the Mount Kaduraki with his attendants who were dressed in blue dyed garments to which red cords were attached. At the same time, people who were exactly like the Emperor's entourage were climbing up the mountain from the opposite side. Emperor was enraged at the sight of those people and was about to shoot arrows. Then suddenly the Emperor requested his counterpart to say his name. The reply was: 'Pito-Nusi-No-Opo-Kami of Kaduraki am I.' Kojiki reports as follows what happened after that:

At this, the Emperor was afraid and said: "I am struck with awe, O my great deity! I did not know that you had a corporeal form." Thus saying beginning with his own great sword and bow and arrows, he had his many attendants take off the garments they were wearing and reverentially presented them. Then this Pito-Nusi-No-Opo-Kami clapping his hands, accepted these offerings.

Ancient Tamil texts do not have any reference to the practice of offering weapons and garments to the mountain deity.

Presenting offerings in the form of clothes is mentioned in Nihongi (II: XXII:30)

too. Kahabe no Omi was sent to the province of Aki with orders to build ships. On arriving at the mountain, he found good timber and was about to cut it. At that time a man appeared and said: "This is a thunder-tree, and must not be cut." But Kahabe no Omi ignoring it offered clothes to the mountain deity and proceeded to order his men to cut down the timber. Because he presented offerings to the mountain deity, the thunder-god could not harm him. In *Akam.* 13 it is mentioned that the hunters, after presenting offerings to mountain deity, cut down sandal trees.

8. MOUNTAIN WORSHIP AND HUNTING RITUALS

Mountain worship must have been initially popular among the hunting tribes. That is why several hunting rituals are connected with the mountain worship. *Nar.* in its 165th poem describes the situation in which a hunter was forced to observe certain rituals on the mountain. The hunter was chasing a wild cow and started shooting it with arrows. But none of his arrows touched the beast. Instead, they flew away. The hunter thought that the place where the beast was shot must have been impregnated with deities. Therefore, he decided to perform ceremonial rites on the mountain in order to passify the deities and to regain the sacred power of the arrows. He went up to the mountain with his kinsmen and performed the ceremonial rites. The main purpose of those rites was to present offerings to the mountain goddess to bestow rain. By bringing the rain it was believed that the anger of the deity would subside and their hunting implements would regain their magic power.

A somewhat similar mountain ritual performed by the hunters is mentioned in the 143rd poem of *Puram.* Here, the people of the Kurava tribe presents offerings to the mountain deity to bestow them rain. Once the rain comes down, they perform another ritual to stop it. *Aink.* (251) mentions that the roaring sound of the ceremonial singing and dancing by the hunting tribes of the mountain brought down the rain.

Japanese mountain goddesses are associated with hunting tribes. Horii (1968:168-69) refers to Yanagita's three types of mountain goddesses. All three types are connected with the hunting tribes. The details about them are based on legends that are still current among the Japanese. Kuukai, the ninth century patriarch of shingon sect seemed to have met a hunter on the Koya mountain and through him met his mother, the goddess of the mountain and secured permission to build monasteries. The goddess of mount Nikko is believed to have been rewarding the hunters for their meritorious deeds and also have awarded the right of hunting within her domain. According to the legend transmitted in the village of Shiiba in Southern Kyushu, Yama no Shinbo, the Divine Mother of the Mountain used to appear in the form of a helpless maiden who tested the characters of hunters

Kojiki (1:17:10) has a few references to certain magico-religious rites on the mountain. When Ama - Terasu, the Sun Goddess, hid herself in a rock, Ame-No-Ko-Yane-No-Mikoto and Puto-Tama-No-Mikoto performed divination and made offerings on the mountain Ame-No-Kagu-Yama. *Kojiki* renders the details as follows:

They summoned Ame-No-Ko-Yane-No-Mikoto and Puto-Tama-No-Mikoto to remove the whole shoulder-bone of a male deer of the mountain Ame-No-Kagu Yama, and take heavenly papaka wood from the mountain Ame-No-Kagu-Yama and (with these) perform a divination.

They uprooted by the very roots of the flourishing Ma-Sakaki trees the mountain Ame-No-Kagu Yama; to the upper branches they affixed long strings of myriad Maga-Tama beads; in the middle branches they hung a large-dimensioned mirror; in the lower branches they suspended white Nikite cloth and blue Nikite cloth.

The divination performed on the mountain is known as **puto-mani** 'deer divination'. Phillippi (1968:52) has the following to say about it: "**Puto-mani** was an ancient method of divination in which the shoulder blade of a deer was heated (using bark from the papaka tree) and the cracks observed. This system was evidently practiced in Japan from antiquity and was later replaced by the tortoise shell system of divination imported from China." In another two instances this divination has been mentioned in **Kojiki**. But, from what has been mentioned in Chapter 17, it could be inferred that this divination was performed on the mountain.

What is referred to in Chapter 42 of **Kojiki** can be compared with that of the 165th poem of Nat. Both refer to the magic power of the hunting implements which were obtained with the divine blessings of the mountain deities. The expression Yama-Sati-Biko is employed in this chapter. It means 'Luck of the Mountain Lad'. That is, a hunter. The comments made by Phillippi on the word Sati are important. They reveal the connection between the hunters and the mountain worship. He says: "The meaning of the word **sati** in this chapter is vital. Even today the word **shachi**, a divine blessing or a magic power, is used among hunters to refer to luck in the hunt. This 'luck' can be gained and imparted by certain magic practices, and the magic is thought to dwell in the hunting implements."

9. MOUNTAIN, DEATH AND ANCESTOR WORSHIP

In some religions of the world the mountain is closely associated with death. Death in these religions is the ascension of the souls of the dead up to the mountain. Eliade (1963:102) mentions some of the traditions in which this belief is preserved: "The usual Assyrian expression for dying is grappling oneself to the Mountain..... Yama, the first to die in the mythical tradition of India, went by 'the high passes' to show 'the way to many men'. Popular belief among the Ural-Altaics is that the road taken by the dead goes up the hills; a Kara-Kirghiz hero, like Kesar, the legendary king of the Mongols, enters the world beyond going through a tunnel to the top of the hills rather like an initiation trial." Ancient Tamils and Japanese believed that mountains and mountain-like tombs were the abode of the dead and that the mountains were the meeting ground between this world and the world beyond it. There are several references in both Tamil and Japanese texts to the belief that the soul of the dead rests on a mountain, a rock or a hill-like tomb. Therefore, the mountain worship among the Tamils and the Japanese has also a connection with the ancestor worship.

9.1. Souls of the dead rest on a rock or a stone

In ancient time the dead must have been actually buried on the mountain. In places where there were no mountains, the people constructed mountain-like tombs. In ancient Tamilnadu, several tombs were built and on them stones were erected. On these stones, they believed, the spirits of the dead would take abode. **Patukkai** 'burial mound' is the

term used in ancient Tamil texts to refer to the place where the dead was buried. Several references are made in the Tamil texts to the burial mounds. The following are cited as examples:

villita viḷntor patukkai (Akam: 157)

'bow-shoot' 'those fell' 'burial mounds'

ampuvita viizhntoor vampap patukkai

(Puram: 3)

'arrow-shoot' 'those fell' 'new' 'burial mounds'

paralutai marunkir patukkai

(Puram: 264)

'stones-possessing' 'sides' burial mounds'

Erecting a tomb-stone **natu kal** on a burial mound (**patukkai**) was a common practice among the ancient Tamils. They worshipped these tomb-stones and made offerings daily. When king Atikaimaan died, a tomb-stone was built for him and he was worshipped as a deity receiving offerings. The poetess Avvai in the poem 232 of **Puram**. speaks about this. Following are two lines from that poem:

natu kal pili cuutti nar ari

ciru kalattu ukuppavum

"Having decorated the tomb-stone with feathers and even if the strained wine is poured in small jars"

Puram. in its poem 306 gives specific reference to the practice of worshipping the tombstone :

natukal kaitoḷtu paravum

"prostrating and folding hands (to worship) the tomb-stone"

The practice of making offerings daily to the tomb stone is mentioned in another poem of **Puram**. (329):

Putai natu kallin nal pali uutti

"the morning offerings were made to the tomb-stone on its side"

A celebration connected with the tomb-stone worship is described in **Akam**. (35):

villeer vaazhkkai vizhuttoTai matavar
vallaan patukkai kaTavulh peeNmaar
naTukal piili cuuTTi tuTippaTuttu
tooppik kalhlhoTu turuuuppalai koTukkum

“In order to honour the manliness of the warriors with sharp arrows and bow-ploughing (i. e. fighting) life as god, the tomb-stones on the hillocks were decorated with feathers, beating the drum and giving goats with rice wine as of ferings.”

Building tombs for the dead and worshipping them has been a common religious practice among the Japanese. The practice of building **misasaki** (mausoleum or tomb) is mentioned in **Kojiki** and **Nihongi**. Regarding the tomb-worship among the Japanese, Kato (1973:131) has the following to say:

“In brief, in the religious consciousness of the Japanese there has never been a clear distinction between the Kami and men in a theistic religion. Consequently, the Japanese never distinguished shrines from tombs and finally this worship of men resulted in the disappearance of the distinction between the worship at a tomb and the worship at a shrine. For this reason, in spite of the fact that every emperor in Japanese was considered a living Kami while on earth, it has been but seldom that he has been enshrined; instead, the tomb of each emperor been made the object of worship.”

The following song in **Nihongi** (II: XXVI : 8) is said to have been sung by Empress Saimei remembering her grandson Prince Takeru:

Yama koete
Umi wataru tomo
Omoshiroki
Imaki no uchi wa
Washurayu mashiji

Though I pass over the mountains
And cross the seas
Yet can I never forget
The pleasant
Region of Imaki.

JAPANESE-TAMIL RELATIONSHIP: SUPPORTING EVIDENCES FOR SUSUMU OHNO'S HYPOTHESIS

In 1856, Caldwell in his monumental work A Comparative Grammar of the Dravidian Languages discussed relationship between Dravidian and other languages, namely, Scythian (Ural-Altaic languages), languages of the aborigines of South and West Australia, Kanuri of the Bornu country in Central Africa, etc. Following Caldwell, scholars have been forwarding evidences to show relationship between Dravidian and certain other languages. During the last decade an attempt had been made to establish relationship between Dravidian and Japanese languages. Scholars like Susumu Shiba (1974), Akira Fujiwara (1974, 1975, 1976 & 1981) and Minoru Go (1979 & 1980) have published papers on this subject. But Susumu Ohno (of Gakushuin University, Tokyo), instead of comparing the whole family of Dravidian languages with Japanese language, concentrated on comparing Tamil, the principal language of the family, with it.

Kamil V. Zvelebil (1985) studies Ohno's works and made his observations in a note: "Tamil and Japanese - are they related? The hypothesis of Susumu Ohno". According to him, the most important among Ohno's writings are Sound Correspondences Between Tamil and Japanese (Hereafter, Sound Correspondences, Gakushuin University, 1980), and two papers, one dealing with the loss of the initial c- in Tamil and s- in Japanese (1983), and another with the intervocalic stops in the two languages (1983). His observations on the items found in Ohno's Sound Correspondences are useful and encouraging. He says (1985 : 119 - 20) :

"The majority of items are, at this point in our knowledge of such nature that it is difficult to say anything either positive or negative about them. In the context of possible phonetic correspondences, if and when these are worked out at some future date, such lexical pairs may be ultimately accepted as legitimate cognates. Ohno certainly cites a few comparisons which are striking, either because indicate certain phonetic regularities, or because they reveal closely related and yet very specialized meanings (referring perhaps to affinities in culture) matched by reasonable similarity in sound shapes, or, finally, because they manifest a possible correspondence in derivational apparatus.

Thus, e.g., items 101, 102 and 192 show a regular correspondence Ta. p- : Jap. f- : Ta. pari (DED, 3268) 'to run' : Jap. fasu id.; Ta. paru (DED, 3277) 'become large' : Jap. faru id.; Ta. piti (DED, 3412) 'to grasp, etc., catch' : Jap. fisi 'to grasp, etc.'. Or Ta. - - : Jap. -r- is manifested e.g. by 44 Ta. kal 'stone' (DED, 1091) : Jap. kara id., by 46 Ta. kalai 'to disperse, be scattered etc.' (DED, 1102) : Jap. karu 'to depart, separate etc.'.

As instances of similarities in items of very specialized meaning one may quote.g. 7 Ta. accu 'weaver's reed instrument for pressing down the threads of the woof' (DED, 45) : Jap. aza > aze 'weaver's reed instrument for pressing down the threads'; or 27, 28 Ta. avuri, aviri (DED, 228) 'indigo plant' : Jap. awo 'blue (sometimes verging into green)'; Jap. awi 'indigo plant'.

A possible correspondence of derivational morphs may be indicated by such items as 47 Ta. kav-il (DED, 1121) 'be capsized' : Jap. kaf-eru 'be capsized' ; or 38 Ta. kat-ir 'ear of grain', 'spear of grass' (DED, 1002) : Jap. kas-ira 'spear of grass'; Ta. cil-uppu (187) 'to churn, stir, agitate' (DED, 2118) : Jap. sir-ofu 'to agitate each other'.

At the beginning of this paper, Zvelebil makes a distinction between evidence and proof. He accepts that there is valid evidence for "a (genetic?) relationship" between Tamil and Japanese. But about the question of proof, he says "there is none so far." However, he declares that "evidence- in matters of deep grammar, lexicon, and probably even in phonology- is such that positing of some kind of non-accidental connexion between Japanese and Tamil (Dravidian) is not intrinsically ruled out. It would be premature, sweepingly to dismiss such a hypothesis as impossible and fantastic."

Roy Andrew Miller (1986) in his note on "Tamil and Japanese?" takes a different view about Ohno's theory and Zvelebil's paper (1985). He criticises Zvelebil for assuming tacitly the Japanese linguistic forms and English glosses in Ohno's Sound Correspondences as valid and reliable evidence for the comparativist. He also states that Zvelebil must have not seen his review of Ohno's Nihongo to tamiugo ('Japanese and Tamil') published in Language (59, 1985, 207-11). According to Miller (1983 and 1986), almost all of Ohno's Japanese linguistic forms are "spurious, fabrications and sheer inventions." Regarding the Japanese linguistic forms faru and kaf-eru, Miller says "the semantic congruence of the forms cited with the proposed Tamil cognates is almost entirely a matter of Ono's having forced his English glosses: Jap. haru (actually, a verb har-) means 'to swell up, distend, erupt (of a boil, etc.)', not 'become large', and Jap. kaer-<kaFer- is properly 'to turn over, go upside down' not capsize". Caldwell has compared Japanese haru (faru) with Tamil paru. According to him, haru means 'to extend'. One of the meanings for the expression 'extend', according to The Concise Oxford Dictionary, is 'enlarge (scope, meaning, of word, etc.)'. Surely Caldwell would have looked up words in a Japanese dictionary ! Or he must have tacitly accepted a Japanese native speaker's knowledge and his intuition. The word kaer-<kaFer- is employed in a verse in Manyoshu (557):

"Obune wo kogi mo susumi ni iwa ni furi kaeraba kaere imo ni yoritewa"

The above verse is translated in Nippon Gakujutsu Edition (verse number in this edition is 601) as follows:

"As we go fast, rowing the huge ship,
should she hit the rocks and overturn
Oh, let her overturn ! I shall not mind
Since it is for my dear wife's sake."

The word kaer-<kaFer- is translated as 'overturned'. One of the meaning given by The Concise Oxford Dictionary for the lexical item overturn is 'capsize'. We leave it to the learned readers to draw their own conclusions. As far as we are concerned, we respect the knowledge and intuition of a native speaker. Susumu Ohno is a native speaker of Japanese language. Roy Andrew Miller is undoubtedly a great scholar in Altaic and Japanese linguistics. But he is not a native speaker of Japanese language. It is the native speaker's intuition that has caused Ohno to gloss the word kasira as 'spear of grass'. Miller rejects this word as one of Ohno's 'fabrications' or 'inventions'. We looked up this word in Inoue's Smaller Japanese English Dictionary where it is listed as kashira and the meaning given is 'the head, etc.'. Ohno gave us a reference from Makura no Soshi (see, Sanmugadas & Manonmani, 1986 : 87) where this word is employed in the line: susuki koso fuyu no sue made kasira itosiroku. He translates this line as follows : "The head of the Pampass grass is white till the end of winter." The native speaker does not view the word kasira as just meaning 'the head'. The context in which the word is used shows clearly that it means 'the spear of the Pampass grass'. We tacitly assume that words provided by Ohno in his Sound Correspondences are true Japanese linguistic forms and not 'fabrications' or 'sheer inventions'.

Apart from the linguistic correspondences between Japanese and Tamil, certain cultural affinities are also recognised. Ohno (1985) wrote about the striking similarities between the Tamil Tai Ponkal ¹ and the Japanese koshogatsu. ² A number of similarities are found in their worship, ceremonies, customs and beliefs. Sanmugadas and Manonmani (1986) wrote a paper on "Cultural similarities between Japanese and Tamils - A view through their words". In this paper, an attempt has been made to study some of the 'cultural words' that are listed by Ohno in his Sound Correspondences under eight headings, namely, (1) agriculture, (2) instruments and utensils, (3) birds and beasts, (4) dwelling, (5) body, (6) kinship, (7) felling and (8) worship. The words connected with these cultural aspects are pointed out and their sound and meaning correspondences are explained with the help of evidences from literary and lexicographic works in Japanese and Tamil. There are a number of cultural aspects that are considered to be universal. But it is unique to find words of two languages, related to certain aspects of culture, are similar in their phonetic shapes and meanings. Sanmugadas (1987) has pointed out a number of striking similarities found between the ancient Tamils and the Japanese in their mountain worship.

Before someone finds proof of the genetic relationship between Japanese and Tamil languages, let us investigate and find more and more convincing evidences that would be useful for further research. An attempt has been made in this paper to provide some evidences for Susumu Ohno's hypothesis. The paper is divided into two parts. The first part studies the l/r alternation between the two languages. The second part deals with the presence and absence of the homorganic nasals in Tamil and Japanese respectively.

I

An alternation between l and r is found in certain items provided by Ohno in his Sound Correspondences. Among the 357 items provided in this book, about 60 show that Tamil l, ɭ and ɭ have a regular reflex of r in Japanese. But in a few items the laterals l and ɭ change into y/s/z:

50. Ta. kal-i 'peg to keep a yoke in a place, etc.' (D.1155)
Ja. kas-i 'id.'
116. Ta. mal-u 'axe' (D.3903)
Ja. mas-akari 'broadax. (kari means knife)'
236. Ta. cul-al 'eddy, curl, whirling' (D.2223)
Ja. uz-u 'eddy, whirl, whirlpool'
311. Ta. cel-i 'to thrive, etc.' (D.2293)
Ja. siz-i 'to thrive, etc.'
294. Ta. ūl 'to grow old' (D.2258)
Ja. oy-u 'id.'
357. Ta. kol-u 'fat, flourishing, prosperous' (D.1784)
Ja. koy-u 'to grow fatstout, o(of soil) become fertile'
52. Ta. kal-i 'gruel, etc.' (D.1162)
Ja. kay-u 'gruel'
274. Ta. kul-ir 'to feel cool, get numbed (as in death);
coldness' (D.1523)
Ja. koy-u 'to be chilled to the bone, be benumbed with cold'
301. Ta. mūl 'to kindle, catch fire, be kindled' (D.4143)
Ja. moy-u 'to burn, be in flames, be kindled, catch fire'

Except in the above instances, The Tamil l and ɭ regularly change into r in Japanese. The regular reflex of Tamil l in Japanese is r. The following are cited as examples from among the 60 items provided by Ohno in which we encounter the l-ɭ-l/r alternation:

3. Ta. ak-al 'to spread, etc.' (D.9)
Ja. ak-arū 'to spread, etc.'
16. Ta. amal-i 'tumult, uproar, bustle' (D.140)
Ja. amar-u 'to be boisterous, uproarious' (dialectal)

42. Ta. kam-al 'to emit fragrance' (1045)
 Ja. kam-ari 'fragrance'
 Ja. kam-aru 'to smell, scent' (dialectal)
44. Ta. kal 'stone' (D.1091)
 Ja. kar-a 'id'
46. Ta. kal-ai 'to disperse (as an assembly, a defeated army), be separated (as clouds), be ruined. (D.1102)
 Ja. kar-u 'to depart, separate'
47. Ta. kav-il 'to be capsized, turned bottom upwards' (D.1121)
 Ja. kaf-eru 'to be capsized, return'
51. Ta. kal-ai 'to weed, pluck out, pull up, extirpate' (D.1157)
 Ja. kar-u 'to cut (grass), reap, shear, trim; weed'
61. Ta. cal-avai 'bleaching or washing of cloth, washed cloth' (D.1957)
 Ja. sar-asu 'to wash and bleach'
62. Ta. cal-i 'to sift' (D.1959)
 Ja. sar-u>zaru 'sieve'
65. Ta. call-al 'mud, slush' (D.1993)
 Ja. sar-afu 'to dredge, clean (out), sweep (mud)
79. Ta. tal-ai 'to flourish, be abundant, etc.' (D.2425)
 Ja. tar-u 'to flourish, be abundant, sufficient'
80. Ta. tal-ar 'to grow weary, enfeebled, etc.' (D.2551)
 Ja. tar-asi 'to be weary, foolish; simpleton'
129. Ta. val-umpu 'fat, suet' (D.4337)
 Ja. far-e bare 'fat existing between skin and intestine of an animal'
130. Ta. val-ai 'small beam, long piece of wood' (D.4344)
 Ja. far-i 'beam of a house'
140. Ta. kāl 'leg, foot, base (of tree), family, relationship' (D.1238)
 Ja. kar-a 'family, clan'
148. Ta. tāl 'to fall low, be lowered, descend, etc.' (D.2597)
 Ja. tar-u 'to hang down'

150. Ta. *tāl* 'bolt, bar' (D.2598)
Ja. *sar-u* 'bolt, fastener (of a door)'
151. Ta. *tāl-i* 'large pan, pot or vessel with wide mouth, jar, burial urn' (D.2600)
Ja. *tar-u* 'cask, barrel'
180. Ta. *il-aku* 'to shake (intr.), agitate' (D.432)
Ja. *ir-aku>yuraku* 'to shake, swing, sway'
185. Ta. *kil-i* 'to tear, rend, split, cut, rip, up, lacerate' (D.1316)
Ja. *kir-u* 'to cut, chop, hack, carve, slash, saw, shear'
195. Ta. *pil-i* 'to squeeze, express, press out with hands, drip, exude, shed or pour (as rain)' (D.3440)
Ja. *fir-u* 'to press out, drip, exude'
196. Ta. *mil-i* 'eye, eyeball, knowledge, wisdom' (D.4456)
Ja. *mir-u* 'to look, see'
199. Ta. *vil* 'to sell, put on sale, be sold' (D.4448)
Ja. **wir-u>uru* 'to sell; offer (thing) for sale'
200. Ta. *vil-ampu* 'to speak, say, proclaim openly, make public, reveal' (D.4460)
Ja. **wir-afu>urafu* 'to divine, tell a person's fortune'
219. Ta. *ul* 'inside, interior of a place, etc.' (D.600)
Ja. *ur-a* 'inside of something, back, rear, reverse side'
228. Ta. *kul-ai* 'culuster, bunch (as of fruits, flowers)' (D.1504)
Ja. *kur-a* 'plant, bunch' (dialectal)
229. Ta. *kuḷ-appu* 'to mix, stir, confuse, disturb, bewilder, disconcert' (D.1510)
Ja. *kur-afu* 'to become insane'
262. Ta. *mūl-ai* 'brain, marrow' (D.4146)
Ja. *mur-ato* '(the most important) viscera of human body; brain work'
285. Ta. *pul-ar* 'to dawn' (D.3531)
Ja. **for-a>fora* 'dawn. (used as in *asa-fora-ke*, 'dawning')'
290. Ta. *muḷ-u* 'all, entire, whole, large' (D.4095)
Ja. **mor-o>moro* 'all'

296. Ta. kūl 'to crowd together, assemble, muster' (D.1595)
Ja. *kor-u>koru 'to crowd together, concentrate'
316. Ta. tel-i 'to strew, scatter, etc.' (D.2827)
Ja. tir-u 'to strew, scatter, fall from a tree'
330. Ta. vel-avela 'to quake, tremble (as one's limb)' (D.4451)
Ja. wer-awera 'to shake one's body under under the influence of wine'
332. Ta. vēl 'dart, spear' (D.4555)
Ja. fer-a 'spatula'
347. Ta. ol-ukku 'to draw out, as gold thread' (D.851)
Ja. or-u 'to draw out a thread, weave'
350. Ta. col-i 'to strip off, peel off, tear' (D.2336)
Ja. sor-u 'to shave'

I. 1. Interchange of l / r in Dravidian languages

Interchange of l and r is a phenomenon that is found in Dravidian languages. Caldwell (1856:159-69) noticed it first and explained it with many examples. He says: "In the Dravidian family, this interchange or and l is one of common occurrence. Sometimes l is corrupted into r; but in a large number of cases r appears to be the original and l the corruption. In the case of the distinctively Dravidian r and l, the change is uniformly of the latter nature; and the change of the ordinary semi-vowel r into the corresponding l, though not uniform, is an exceedingly common one, and one which may be regarded as a characteristic of colloquial Tamil. It is common in Malayalam also." Caldwell in more than one instances emphasizes that in the interchange between r and l, the former seems to be the original and the latter the altered one. However, he has not failed to mention that in certain instances l seemed to be the original one. He has the following to say about the l changing into r:

"l changes into r. Whilst the ordinary change is that of r into l, the change of l into r is occasionally met with, and forms one of the peculiarities of Tulu. Tuiugenerally changes the final l of the other Dravidian languages into r - e.g. vil, Tam. a bow (billu, Can.) becomes in Tulu bir. In this instance it cannot be doubted that l was original termination of the word, for we find the same root west of the Indus in the Brahui billa, a bow. A similar interchange between l and r takes place in the Central Asia. The l of Manchu is r in Mongolian. l sometimes changes into r - e.g. compare, nil, Tam. to stand, with niruttu, to cause to stand. In Zend and Old Persian, l was unknown, and r was systematically used instead. In Telugu, lu, the pluralising suffix of nouns, is sometimes changed into ru. This change, however, l into r is not systematic, as in Tulu, but exceptional. In Tamil, l is euphonically changed, not into r, but into r before all hard consonants -e.g. palapala, various, becomes in written

compositions parpala. This proves that a change of l into r is not contrary to Tamil laws of sound."

According to Caldwell, the change of l into r is systematic in the family of Dravidian languages. Zvelebil in his Comparative Dravidian Phonology (1970) explains this systematic change in detail with a number of examples. He thinks that the l / r alternation seems to provide an isogloss between South-Eastern (l-) and North-Western (r-) dialects. Commenting on the situation in Gond, he says: "Owing to aphaeresis and metathesis, the original group V+*l developed into *l+V, and an alternation appeared of *l- *r- which developed further into a systematically conditioned alternation of l / r. Illustrations: *il.a 'young etc.' > *la-i, *le-i > *ra-i > leyor 'young man, young boy' / raiyo 'boy'."

I. 1. 1. Commenting on the Dravidian l, Zvelebil (1970 : 143) says: "*l develops often to r in Tulu both medially and finally, cf. Ta. talai : Tu. tare 'head'; Ta. ilai : Tu. ire 'leaf', Ta. muyal : Tu. muyeru 'hare', Ta. mulai : Tu. mire 'woman's breast', Ta. kal : Tu. karu 'leg', Ta. pal : Tu. paru 'animal's tooth', Ta. vil : Tu. biru 'bow'." Though the change of Tamil l to Tulu r is somewhat uniform, the latter, in certain instances, retains the l. Zvelebil provides the following examples: Ta. muyal : Tu. mola 'a large hare', Ta. kāl 'leg, quarter' : Tu. kālu 'quarter', Ta. kal : Tu. kallu 'stone', Ta. kal : Tu. kalpuni 'to study'. A few stems seem to have a widespread l / r alternation. The following are cited as examples : Ta. kal 'to learn, to teach, etc.' : Tu. kaopuni 'to learn' : Ta. karacu 'to learn', karapu 'to teach' : kol. karp- 'to learn' : NK. Karap- 'to learn' : Go. karitana 'to learn' : kui gramb- 'to learn', grap-p- 'to teach' (DED.1090); Ta. el 'to happen' : Ko. erpa.r 'preparation' : Te. ercu 'to set in order' : Ka. erpatu 'to be arranged, be ready to act' (DED.766); Ta. kal 'to vomit, etc.' : Ma. karuka 'to retch; vomit' : Ko. ka.r 'to vomit' : Ka. karu : Kod. ka.r : Tu. karuni : Te. krayu 'vomiting' (DED.1236).

Caldwell pointed out that l in Tamil euphonicallly changes into r before all hard consonants. Tolkāppiyam and other Tamil grammatical works have enunciated rules for this change. But the interchange between l and r has been noted by the commentator of the Tamil grammar Nannūl (13th century B.C.). He cites the following examples: pantal > panrar 'shed or hua', cāmpal > cāmpar 'ash', kuṭal > kuṭar 'intestine' etc. The l / r alternation in these instances takes place only at the final position of a word. The editors of Cankam texts (earliest Tamil literary compositions belonging to 300 B.C. - 300 A.D.) have always preferred to the original l in certain words and have given alternate readings with r in them. For example, 278th poem in Puram has the following expression : narampelun turariya. The alternate reading given is : narampelun turariya. ulariya and urariya exhibit l / r alternation. The word akil 'incense' is employed in many Cankam poems (see, for example, kuru. 286:2). But the word akaru is also used in some poems (see, for example, Pari. 12:5).

I. 1. 2. Tamil l (*r(z)) changes into r in a number of Dravidian languages. Examples: Ta. ali : Tu. arpuni 'to offer, obliterate, etc.'; Ta. alu 'to weep, cry' : To. arke 'weeping, lamenting' : Tu. arpini 'to weep, cry' : Kol. ar- (art-) 'to weep' : NK & Ga. ar 'to weep'

: Par. rika 'to weep' : kuvi riali 'to cry'; Ta. ulu 'to plough' : Tu. ura 'ploughing' uralu 'ploughman's song' : kol. ur (urt-) 'to harrow, plough' : Nk. ur- 'to plough' : Go. urana 'to plough' : Kuvi ruiyali (ru-) 'to plough'; Ta. uluntu : Ka. urdu : Kol. urande : Nk. urndal 'black gram'; Ta. elu 'to rise, etc.' : Ka. erbu 'to rouse' : Tu. erkuni 'to rise; to rise; Ta. katal 'to be hasty, run swiftly' : Ka. kadar 'to be shaken, etc.'; Ta. kolu : Ka. korvu, korbu, kobbu : Te. k(r)ovvu : kol. (kin.) koru : Nk. koru : kuvi kroga : kuvi(F) korowa 'fat'. Zvelebil (1970:147-55) points out that the regular reflex of l (*r) in Tulu, Kolami, Naiki, Mandala Gonda and Brahui is r. But regarding Kannada he concluded: "In Kannada, *r is preserved as a phoneme till about the middle of 10th cent. Later, it has been replaced in the prevocalic and word-final position by l or n, and before stops by r. Since these developments are complementary in distribution, they may be regarded as a single development in the system. The first occurrence of l/l alternation in Ka. is from 692 A.D.; of the l/r alternation from 750 A.D.". He thinks that the regular reflex of l (*r) in Tulu is r in the non-Brahmin dialect, though r tends to occur also in the Brahmin dialect where the regular reflex is l. The position in Telugu is stated by him as follows: "a PDr sequence with an initial consonant and root final *r develops into an initial cluster in early Te. with *l and in classical Te. this *l merged with r. In later Te., this r is usually lost. Instances: Ta. polutu : Te. proddu (>poddu) plo-dd- > pol-t- 'sun, time', Ta. kolu 'to grow fat etc.' : Te. krovvu 'be proud' > *klo-vv- > *kol-v-."

I. 1. 3. The data from DED suggests that Tamil l changes into r in Kannada, Telugu, Gond, Brahui, Gadba (011.) and Kuvi(F). Since this change is not a regular one in those languages, Zvelebil has not discussed it in detail. However, he has mentioned the development of a systematically conditioned alternation of l -/ r- in Gond. DED provides the following examples for l/r change : Ta. ōkkalam 'retching, vomiting' : Ka. okari : Te. okara 'vomit'; Ta. ul 'inside, etc.' : Go. ron 'inside' : Br. ura 'house, wife'; Ta. kal 'today' : Kuvi(F) karu 'country spirit'; Ta. kilar : Ka. keralu : Te. keralu 'to increase'; Ta. nal : Ga.(011.) narkam 'night'.

I. 1. 4. The following conclusions can be made on the basis of the data presented so far:

(a) All three laterals in Tamil (l, ḷ, and ḷ) change into r only in Telugu, Gond and Kuvi. Examples:

l>r: Ta. ical : isri 'whistle'
Ta. el 'to happen' : Te. ēpu 'to set in order'
Ta. kal : Te. karacu : Go. karitana 'to learn'
Ta. kal : Te. krayu 'vomit'
Ta. talai : Kuvi trayu 'head'

ḷ>r: Ta. alu : Kuvi riali 'to cry'
Ta. ulu : Go. urana : Kuvi ruiyali 'to plough'
Ta. kolu 'fat' : Te. k(r)ovvu 'be proud' :

Kuvi(F) korowa 'fat (animals)'

Ta. pulu : Te. pur(u)gu, pruvvu : Go. puri :

Kuvi(F) priyuli 'worm'

Ta. ila 'young' : Go. raiyo 'adult boy' :

raiya 'adult girl'

Ta. ōkkalaṁ : Te. okara 'vomit'

Ta. kaḷ 'toddy' : Kuvi(F) karu 'country spirit'

(b) Dravidian *l seems to be more stable. No regular l / r alternation is found in any one of the Dravidian languages.

(c) l and l(*r) seem to be regular reflex in r in a few Dravidian languages. Tulu is the only language which has both l and l changing into r.

I. 2. l / r Alternation on the context of Tamil - Japanese Relationship

In the light of the above discussion, Tamil - Japanese with regards to l / r alternation, seems to match the relationship between Tamil and Tulu. But Tulu possesses l, l and l as distinct phonemes, and whereas Japanese is said to have no such sounds. However, in spoken Japanese, one tends to hear an l sound when the native speakers pronounce foreign words with r sound. Even r sound in some Japanese words is sometimes heard as l. Miller (1967:71-72) while comparing Japanese with Altaic languages says: "It is clear at least two original liquids have fallen together in Old Japanese -r-." One of the original liquids, according to him, seems to be the original -*l-. However, one cannot overlook the remarkable l / r alternation found among Tamil, Tulu and Japanese:

1. Ta. alar 'to blossom'

Tu. aralluṇi 'to blossom'

Ja. ar-u 'to be born, come into being'

2. Ta. kaviḷ 'to be capsized, turned bottom upwards'

Tu. kapparu 'on the face'

Ja. kaf-eru 'to be capsized, return'

3. Ta. kaḷ 'leg, family, relationship, etc.'

Tu. karu 'leg'

Ja. kar-a 'family, clan'

4. Ta. tāl 'to fall low, be lowered, sink in water, etc.'

Tu. taruni 'to sink in, plunge'

Ja. tar-u 'to hang down'

5. Ta. tāl 'bolt, bar'

Tu. tarkolu 'key'

Ja. sar-u 'bolt, fastener (of a door)'

6. Ta. pili 'to squeeze, press out with hands, drip, exude, etc.'

Tu. purencuni 'to squeeze'

Ja. fir-u 'to press out, drip, exude'

7. Ta. mulu 'all, entire, whole, large'

Tu. murka 'full, brimfull, exceeding, etc.'

Ja. moro > moro 'all, entire'

I. 3. Conclusion

Compare, for example, the consonant system of Japanese (the Northeastern dialect) and Tamil (spoken form) :

Ja. :	k-		-g-	-ng		
Ta.:	k-	-kk-	-h-	-ng	n	
Ja.:	t-		-d-	-nd-	n-	-n-
Ta.:	t-	-tt-	-d-	-nd-	n-	
		-tt-	-d-	-nd-	-n-	-n
		-tt-		-nt-		
Ja.:	s-		-j-	-nj-		
Ta.:	s-	-cc-	-s-	-nj-		
Ja.:	F-	h-	-w/o-	-mb-	m-	-m-
Ta.:	p-	-pp-	-b-	-mb-	m-	-m- -m

pattar	'container'	<u>Nar.</u> 92:6
6. im ^l -um im ^r -um	'sounding' 'sounding'	<u>Maturai</u> 327 <u>Nar.</u> 139:6
7. ulavu uravu	'move around' 'move around'	<u>Nar.</u> 31:1 <u>Nar.</u> 78:11
8. akal-inum akar-irayin	'even if departed' 'even if departed'	<u>Akam.</u> 119:4 <u>Nar.</u> 37:7

The l sound in a number of words that occur in ancient Tamil literary works changes into r in the same words which are employed in later literary compositions and usage. The following are cited as examples :

1. putal putar	'shrub' 'shrub'	<u>Puram.</u> 117:3
2. pakal pakar	'bitter gourd' 'bitter gourd'	<u>Nar.</u> 180:1
3. kalavu karavu	'theft' 'theft'	<u>Tolkappiyam</u> : <u>Purattinaiyiyal</u> : 53

r changing into l is also attested in a few instances :

1. iruppai iluppai	'Iruppai tree' 'Iruppai tree'	<u>Akam.</u> 9:3
2. pantar pantal	'pandal' 'pandal'	<u>Perum.</u> 124

Tamil literary compositions throughout the ages have exhibited this l/r confusion. Therefore, as Ohno suggested, the l and r confusion might have developed due to the influence of Tamil which itself has been possessing such a confusion from the time of its literary age. Later, Japanese must have dropped l completely from its consonant list.

II

In some of the items provided by Ohno in his Sound Correspondences, a phenomenon of nasal/ zero alternation is found between Tamil and Japanese respectively. That is, the homeorganic nasals found in Tamil lexical items are found to be absent in their corresponding Japanese forms. Consider the following found in Ohno's book:

4. Ta. anka -āy 'to lament, grieve, etc.' (D.33)

Ja. agar-si 'to be lamentable, grievous'

13. Ta. an^l-ai 'field bund, ridge of a field' (D. 102)

Ja. ad-ei 'ridge of field, forest and mountain' (dialectal)

ad-o 'id' (dialectal)

53. Ta. karank-u 'to whirl; n. whirling, gyration, kite' (D. 1168)
Ja. karag-u 'to tie up (round), tuck up (one's clothes), bind'
60. Ta. camp-ā 'superior kind of paddy' (D. 1938)
Ja. sab-a 'rice specially offered to a deity'
76. Ta. tant-ai 'father' (D. 2494)
Ja. tad-a 'father' (dialectal)
97. Ta. pamp-al 'expanse, spaciousness, luxurience' (D. 3255)
Ja. fab-a 'width, breadth'
119. Ta. vank-u 'orifice, hole, hollow as in a stone' (D. 4262)
Ja. wag-o 'a cave made by raging waves, abyss'
124. Ta. vant-u 'low, mean conduct' (D. 3223)
Ja. fad-i 'shame, conduct of a low grade'
126. Ta. vant-al 'earth washed ashore by a river, lake' (D. 4282)
Ja. wad-a '(deep) bend of a river, inlet of a lake'
143. Ta. cāmp-u 'to wither, droop, perish, pine away, close up as flowers, decline, shrink' (D. 2025)
Ja. sab-u 'to become desolate, become old or antiquated'
Ja. sab-usi 'to be lonesome, solitary, feel sorrow'.
157. Ta. pāmp-u 'snake' (D. 3361)
Ja. fab-u 'snake' (dialectal)
164. Ta. vānk-u 'to bend; n. bending' (D. 4371)
Ja. wag-u 'to bend'
186. Ta. cimp-u 'small splinter of fibre rising on a smooth surface of wood or metal, chip, frayed ends of a worn cord, twig' (D. 2098)
Ja. sib-a 'brushwood, firewood, chips'
Ja. sib-a 'lawn grass'
194. Ta. pint-i 'flour, meal, powder' (D. 3424)
Ja. fid-i 'powdery dust'
200. Ta. viḷ-ampu 'to speak, say, proclaim, openly, make public, reveal, (D. 4460)
Ja. *wir-afu>urafu 'to divine, tell a person's fortune'

203. Ta. *nīnk-u* 'to leave, go, separate from, pass over, turn away' (D. 3052)
Ja. *nig-u* 'to run away, escape, get loose'
220. Ta. *urank-u* 'to sleep, feel drowsy, be weary' (D. 606)
Ja. *urag-u* 'to sleep, feel drowsy'
237. Ta. *tunt-am* 'piece, fragment, bit, small piece of cloth' (D.2712)
Ja. *tud-a* 'to be cut into fragments'
273. Ta. *kump-i* 'to become charred (as food when boiled with insufficient water)' (D. 1460)
Ja. **kob-i>kobi* 'scorched rice' (dialectal)
279. Ta. *tump-i* 'dragonfly' (D. 2731)
Ja. **tob-au>tombo* 'dragonfly'
288. Ta. *munt-ai* 'a small vessel' (D. 4068)
Ja. **mod -afi>modafi* 'a vessel for water or toddy'
291. Ta. *munk-u* 'to plunge, sink, be immersed' (D. 4096)
Ja. **mog-uru>moguru* 'to immerse, dive'
310. Ta. *cent-u* 'ball used in game, ball of thread' (D.2275)
Ja. *sid-a* 'anything like a ball. (acorn, perwinkle, creel, etc.)'
Ja. *sid-ami* 'acorn'
Ja. *sit-ami* 'a bamboo basket in the shape of a ball, crate, creel, fish-basket'
Ja. *sit-adami* 'periwinkle'
328. Ta. *tēmp-u* 'to fade, wither, droop, be tired, grow thin, be emaciated, be in trouble' (D. 2845)
Ja. *sib-omu* 'to wither, be shrivelled'
Ja. *ag-u* 'to lift up, raise'
340. Ta. *ōnk-u* 'to rise high, ascend (as a flame), be lofty, life up, raise' (D. 870)
Ja. *ag -u* 'to life up, raise'

II. 1. Caldwell's Observations on Euphonic Nunnation or Nasalization in Dravidian Languages

Caldwell speaks of three kinds of nunnation or nasalization of the Dravidian languages. The first kind, according to him, is used to a greater extent in Tamil than in any other Dravidian languages. It consists in the insertion of a nasal before the initial consonant of the formative suffix of many nouns and verbs. The Gond adverbs *aga* 'there', *iga* 'here'; the Kannada adverbs *aga*, *agalu* 'then', *iga* 'now', *yavaga* 'when', etc.; the Coorg adverbs

akka 'then', ikka 'now', ekka 'when' are formed from the demonstrative bases a, i, e, ya, etc. by adding the formative suffix ga / ka. Corresponding adverbial forms in Tamil are : anku 'there', inku 'here', enku 'where'. The nasal element that is not found in the Gond, kannada and Coorg adverbial forms is present in all the Tamil forms. Similarly, Tulu ade 'thither', ide 'hither' and ode 'whither' are antu, intu and yantu in Tamil respectively. The Kannada era-du is euphonised to ira-ntu in Tamil.

The second kind, according to Caldwell, is altogether peculiar to Tamil. "It consists in the insertion of an euphonic n between the verbal theme and the d, which constitutes the sign of the preterite of a very large number of Tamil verbs. The same d ordinarily forms the preterite in ancient Canarese, and is not unknown to Telugu; but in those languages the nasal n is not prefixed to it. The following are examples of this nasalisation of the sign of the preterite in Tamil : vār-nd-ēn (for vār-d-ēn), I flourished, from the root var ; in Canarese bal : compare old Canarese preterite bal-den. So also vīru-nd-u (for vīru-d-u), having fallen, from the root vīru or vir ; High Tamil vir-d-u ; Canarese equivalent, biddu."

The third use of the euphonic nasal is an insertion of an alveolar nasal to forms that terminate in r or r. Thus Kannada kar-u 'calf' and mur-u 'three' are kannu and munru in Tamil respectively.

II. 2. Nasal Element in Dravidian Languages

Consider, for example, the following items from the Dravidian Etymological Dictionary :

1. Ta. ancu 'to fear, dread'; To. oz (oi) 'to fear'; kui aja 'to fear'; Kuwi(F) ajjali 'to fear', ajji 'fear'. (D.56)
2. Ta. antui 'squirt for festival occasions'; To. ady 'clay pot'. (D. 110)
3. Ta. amunku 'to sink, be present down, etc.'; Ka. amugu, avugu 'to yield to pressure'. (D. 143)
4. Ta. alanku 'to move, shake, etc.'; Ko. alg- (algy-) 'to shake'; To. alx- (alxy-) 'to shake'; ka. alaku 'to move abo about, shake, etc.'. (D. 203)
5. amṇai 'water lily'; Ka. abal 'red water lily'. (D. 304)
6. Ta. iranku 'to descend, alight, etc.'; ko. erg- (ergy-) 'to go down'; Tu. eraguni 'to bow, fall upon, alight'; Te. eragu 'to descend'; Go. raggana 'to descend'. (D. 439)
7. Ta. intu 'to gather, come together, etc.'; ka. idu 'joining, uniting, etc.'. (D. 458)

8. intu 'date palm'; incu 'wild date palm'; ka. ical 'wild date tree'; Te. ida 'id.'; kui sita 'small date'. (D. 459)
9. Ta. unanku 'to dry'; ka. onagu 'dried, faded'; Tu. onakattu 'id.' (D. 517)
10. Ta. ujuntu; ka. urdu, uddu; Te. uddulu; Tu. urdu (black gram'. (D. 594)
11. Ta. uranku 'to sleep'; ka. oragu; kod. oragi 'to sleep'; Tu. oraguni 'to recline, lean the back against'; Te. oragu 'incline, recline, etc.'; Pa. org- 'to lean'. (D. 606)
12. Ta. elumpu; ka. elubu 'bone'. (D. 714)
13. Ta. erumpu; ko. irb; To. irb; ka. irumpu, iruve; kod. urupi 'ant'. (D. 734)
14. Ta. karumpu; ko. kab; To. kab; ka. karvu, karbu, kabbu; kod. kaybi 'sugar cane'. (D. 1083)
15. Ta. kampu 'flower-stalk, handle, etc.'; Ma. kampu 'id.'; ko. ka.v 'handle'; To. ko.f 'hollow stem, handle'; ka. kavu 'stalk, handle, etc.'; Te. kama 'id.'. (D. 1216)
16. Ta. kuntali 'pickaxe'; Ma. kuntali 'id.'; ko. kuda.y 'hoe'; ka. guddali, gudli 'a kind of pickaxe, hoe'; Tu. guddali, guddoli 'a kind of pickaxe'; Te. guddali 'hoe'; Malt. godali 'a spade'. (D. 1432)
17. Ta. kuntam 'haystack'; ka. kutari 'stack, rick'. (D. 1434)
18. Ta. kuntu 'squat'; Ma. kuttuka 'id.' (D. 1438)
19. Ta. cintam 'tamarind'; (P) sitta; Nk. sitta; Go. sitta 'tamarind'. (D. 2086)
20. Ta. tulanku; ka. tolagu; Te. tulakincu; (k) tolaku 'shine'. (D. 2763)
21. Ta. paruntu; ko. pad; ka. pardu; kod. paddi 'common kite'; To. pao 'eagle, vulture'. (D. 3281)
22. Ta. pāmpu; ko. pa.b; To. po.b; ka. pavu 'snake' (D. 3361)

The above items show that the homorganic nasals that are present in Tamil are not found in a number of other Dravidian languages. It must also be pointed out that there are many words in which the nasal element is preserved in all the Dravidian languages. The following can be cited as examples: ampu 'arrow' (D. 156), kanci 'rice water' (D. 927), cantam 'beauty' (D. 1921), tampi 'younger brother' (D. 2513), nontu 'walk lamellly',

(D. 3138), pantar 'pandal' (D. 3240), mancaḷ 'turmeric' (D. 3786), etc.

II. 3. Euphonic Nunnation in Tamil

It is not clear whether Tamil was devoid of homorganic nasal element in certain words at an early stage and adopted it later. We have evidence from Cankam literary works (300 B.C. - 300 A.D.) to show that a particular lexical item had been employed with and without the nasal element. The following are cited as examples :

1. ancu	'fear'	<u>Puram.</u> 370:27; <u>Malai.</u> 81.
accu	'fear'	<u>Puram.</u> 360:14
2. ampu	'arrow'	<u>Akam.</u> 69:16
appu	'arrow'	<u>Akam.</u> 9:3
(Note that no other Dravidian languages have lost the nasal element in this word.)		
3. inta	'having bestowed'	<u>Ciru.</u> 93, 101, 109.
itta	'having bestowed'	<u>Puram.</u> 221:1
4. irumpu	'iron'	<u>Puram.</u> 21:8; <u>Perum.</u> 222.
iruppu	'iron'	<u>Puram.</u> 369:1, 370:20.
5. oli-nta	'grow luxuriently'	<u>Patir</u> 31:24
oli-tta	'grow luxuriently'	<u>Akam.</u> 176:10
6. cempu	'copper'	<u>Akam.</u> 375:13
ceppu	'copper'	<u>Akam.</u> 9:4
7. pāmpu	'snake'	<u>Kuru.</u> 35:2
pappu	'snake'	<u>Akam.</u> 348:7
8. pirampu	'rattan'	<u>Akam.</u> 6:19; <u>Maturai.</u> 435.
pirappu	'rattan'	<u>Akam.</u> 98:9; <u>Kuru.</u> 263:1
9. maruntu	'medicine'	<u>Nar.</u> 53:8
maruttu	'medicine'	<u>Pari.</u> 4:32
10. maḷunkiya	'having become blunt'	<u>Puram.</u> 4:11
maḷukiya	'having become blunt'	<u>Aink.</u> 444:3
11. yāṇṭu	'year'	<u>Puram.</u> 191:1
yattu	'year'	<u>Kali.</u> 71:26

12. <u>venri</u>	'victory'	<u>Puram.</u> 6:25
<u>venri</u>	'victory'	<u>Aink.</u> 461:5
13. <u>intu</u>	'date palm'	<u>Perum.</u> 130
<u>ittu</u>	'date palm'	<u>Perum.</u> 88
14. <u>utumpu</u>	'iguana'	<u>Malai.</u> 508
<u>utuppu</u>	'iguana'	<u>Perum.</u> 200

The above items bear evidence to the fact that Cankam poets preferred to use a lexical item with or without the nasal element. It is interesting to note that an author of a Cankam literary composition sometimes uses a lexical item with the homorganic nasal in one instant and without it in another (see, for example, intu / ittu in Perum. 88 and 130 respectively). The above evidence does not indicate whether the items without the nasal element were the original forms. But the evidence from Tolkappiyam and certain morpho-phonemic processes in Tamil verbs indicate that the items with the nasal element were the normal ones and the hardening was an optional process that must have taken place later. Tolkappiyam : Eluttatikaram (chapter dealing with phonology and morpho-phonology) sutras prescribe substitution of a nasal element at certain instances and the hardening is prescribed as an optional process. Sutra 245 says that when the word puli appears before a word beginning with a hard consonant, then a homorganic nasal is substituted: e.g. puli + kari = pulinkari 'Lit. sour curry'. But the next sutra (246) says that the initial hard consonant of the second word may optionally be doubled: e.g. puli + kari = pulikkari. There are no rules in Tolkappiyam that change a hard consonant into a nasal. But the vice versa is possible. According to sutra 414, homorganic nasals in certain words may get hardened before words beginning with a hard consonant : e.g.

kuranku + kal	= kurakkukkal	'monkey's leg'
cilampu + atikāram	= cilappatikaram	'Lit. anklet chapter'
vēmpu + paḷam	= vēppampaḷam	'margosa fruit'
kaṭampu + kōṭu	= kaṭappankōṭu	'branch of katampu'

Some of the Tamil transitive or causative verbs are formed either by hardening the nasal element in the corresponding intransitive verbal roots or by hardening the nasal element in the tense markers of the corresponding intransitive verbs. Consider, for example, the following:

1. tiruntu	'be changed'	tiruttu	'change'
mayanku	'be confused'	mayakku	'confuse'

atanku	'be subdued'	atakku	'subdue'
parampu	'be spreaded'	parappu	'spread'
2. iṭi + nt + ān = iṭintān			'he collapsed'
iti + tt + ān = iṭittān			'he caused to collapse'
↖			
nate + nt + an = natantan			'he walked'
nata + tt + in + an = natattinān			'he caused to walk or he conducted'

II. 4. Situation in Japanese

Japanese language has only two nasals, namely, n and m, in its written form. It has no scripts to represent homorganic nasals such as n and n. Though they render n in such situations, it is pronounced according to the context. For example, in Hongo Sanchome, the consonant n appears before velar stop g and alveo-palatal ch. But Japanese speakers will always pronounce these words as Hongo Sanchome. It is believed that the medial voiced stops had a short nasal onglide in the Japanese language spoken before 17th century A.D. According to Ohno (1980:5), "Old Japanese g, z, d, b had a short nasal glide before them, so that they were pronounced as "ga, za, da, ba." The grammar of Japanese written in Portuguese language by Rodriquez has mentioned this fact and accordingly in the 17th century standard Japanese of kyoto -g-, -z-, -d-, and -b- had onglides in them. Miller (1967:208-224) prefers to call this widespread phonetic phenomenon as "pre-nasalization". He studies in detail the novel thesis forwarded by Asayama

Nobuya (1943) and Hamada Atsushi (1952). According to them all the voiced consonants of Old Japanese, in all positions in which they were articulated with a nasal onset or pre-nasalized initial glide. They have brought out evidence that includes some of the Sung and Ming period Chinese and Korean transcriptions of Japanese words and names. Evidence has also been derived from the missionary transcriptions and other documents from the 16th century A.D. Miller cites the following missionary transcriptions of personal and place names that give a sample of the way this pre-nasalization appears in their records. Thus, for kodera they wrote Condera; for -dono 'lord' they wrote -ndono as in Morindono for Moridono and Mioxindono for Miyoshidono; for Higo, Fingo; for Hyuga, Fiunga; for kagoshima, Cangoxima; for Yamaguchi, (Y)amanguchi; for Azuchiyama, Anzuq(u)iama. Miller says that "today this phenomenon is virtually unknown in the Kyoto dialect area, with the possible exception of a few anachronistically preserved place names, as for example, the Kyoto street-Banba, (lit.) "horse place", where the Tokyo equivalent is Baba." But he observes that this linguistic phenomenon has survived in some of the Tohoku dialects of northern Honshu, especially in the dialect of the modern city of Sendai, and in the south in the dialect of the Old Tosa region in Shikoku in present day Kochi Prefecture.

The Asayama - Hamada theory (as reported in Miller, 1967:220-23) has suggested that the generalized pre-nasalization of intervocalic voiced consonants so well attested at the end of the sixteenth century may with confidence be pushed fairly far back into the

history of the language. It has also suggested that it was a regular and typical feature of the phonetic articulation of Old Japanese. According to Hamada, this variety of articulation must have arisen through imitation, on the part of the Sinophile Japanese upper classes, of the T'ang pre-nasalization of certain voiced stops in the dialect of Ch'ang-an, capital of T'ang China, between the seventh and the eighth centuries. It is a pity that no Japanese literary or historical texts written before the sixth century are available. It is not clear as to what the situation was before the so-called imitation (as suggested by Hamada)

According to Miller (1967:223), Ohno seems to have given a convincing explanation to this problem. Ohno, in his edition of the Manyōshū (1957-62) has given detail grammatical notes. The following developments pointed out by Ohno are cited by Miller: (1) the -m- or -n- and the voiced consonant they precede fall together with the pre-nasalized version of this voiced consonant; (2) the pre-nasalized voiced consonants shift, often in fairly recent times, to ordinary voiced consonants. Thus, ajiro < aziro, aziro "a wickwork fish trap" < ami 'net' + siro "replacement for something", > amsiro > amziro a^mziro; siranisu "not knowing", > siransu > siranzu siraⁿzu > sirazu; yuzuwe "upper part of a bow", < yuⁿzuwe < yumzuwe < yurnsuwe < yurnisuwe "bow + extremity"; oFoForu "drown" o^mForu > o^mboru > oboru. Ohno in his Sound Correspondences has clearly stated that in Old Japanese the medial voiced consonants had a short nasal onglide ("pre-nasalization", according to Miller).

II. 5. Conclusions

The discussion so far helps us to draw the following conclusions:

(1) Tamil, according to Caldwell, had "euphonic nunnation" right from the time it had separated from the original Dravidian. But it had also started losing its nasal element in a number of words from at an early period. Examples provided from Cankam literary sources confirm this development. The tense markers that had nasal element seemed to have lost it at a subsequent period. For example, the present tense marker kinru was in usage in the Cankam literary texts:

ā-kinr-atu 'it becomes' Akam. 96:18; Nar. 227:9

But the nasal consonant in this formative has been dropped at a later period. An example is cited from a Tamil literary work that was composed after 400 A.D.:

cati-k-kir-a 'which is establishing' Mani. 29:299

The formation of derivative nouns also exhibit this change of nasal consonant to a voiceless consonant (see, Agesthiyalinjom, 1977: 144):

e.g. mp > pp: virurapiya 'desiring' Puram. 398:18

viruppu	'desire'	<u>Patir.</u> 12:10
nk > kk: vilanku	'be bright'	<u>Puram.</u> 15:8
vilakku	'brightness'	<u>Patir.</u> 31:25
nc > cc: añcu	'to fear'	<u>Nar.</u> 86:6
accu	'terror'	<u>Patir.</u> 90:2
nr > rr: tonru	'to appear'	<u>Puram.</u> 86:7
torram	'appearance'	<u>Patir.</u> 14:14

The formation of transitive and causative verbs by hardening the nasal consonant in the corresponding intransitive forms has already been mentioned.

(2) In Japanese, scholars agree that it had pre-nasalized voiced consonants in its oldest form. As they pointed out, they have shifted to voiced consonants later. The missionary transcriptions retain the nasal element. But this development, i.e. the shift of pre-nasalized consonants to voiced consonants, must have started early. This change, must have started, at least, in some words at an early period.

(3) No one has given a convincing explanation as to why Japanese had dropped its nasal onglide. It is interesting to note that it has not lost the nasal consonant in some words. For example, the word tamb-o 'mere-field, mud-field, paddy-field' that corresponds to the Tamil word tampal 'hardening of rice-fields after heavy rain, riverside land having much water', is recorded in a dictionary that belongs to Edo period (17th and 18th centuries). It is used with the meaning of 'paddy field' in the dialect of Aichi Prefecture. But it means 'mud-field' in the dialects of Tokushima and Ehime Prefectures. Similarly, the word tombo < tomb-au 'dragonfly' that corresponds to the Tamil word tumpi 'dragonfly' is mentioned in literary commentaries of the 12th century. The modern word tombo is listed in the Japanese - Portuguese Dictionary published in 1603. Therefore, it is probable that at the time of the contact between Japanese and Tamil (Dravidian), both had nasal element in a number of words. At that time, Tamil had also been preferring to hard consonant rather than the nasal element. Thus, it is highly probable that this phenomenon in Tamil could have influenced Japanese to shift the pre-nasalized voiced consonants to voiced consonants.

Concluding Remarks

The main aim of this paper is to present evidences that point to a close relationship between Japanese and Tamil languages. The author of this paper is not a specialist in Japanese linguistics and literature. Professor Susumu Ohno with whom he is cooperating in the study of Japanese-Tamil relationship has been helping to understand Japanese words and their employment in literary and historical texts. As I hardly need to say, any possible shortcomings in my presentation are entirely my own. The author hopes that this paper will inspire scholars to investigate Japanese-Tamil relationship with more rigorous historical

linguistic methods.

1. Rice with milk, red beans and sugar is boiled and offered to the Sun God on the first day of Tai month corresponding to the 14th or 15th January every year. This is called Tai Ponkal. Several customs and beliefs are connected with this festival.
2. Koshogatsu is the "Little New Year" of the Japanese. It falls on the 15th January every year. Ancient Japanese seemed to have celebrated 15th January as their New Year. After the introduction of Chinese calender into Japan, their Shogatsu came to be celebrated on the 1st January. Thus their original New Year become "Little New Year".

1987

A COMPARISON OF TAMIL - JAPANESE ATTRIBUTES

0. INTRODUCTION

In both Tamil and Japanese languages, there is a group of words that function as attributes in their root forms in complex words, as adjectives qualifying nouns, as adverbs qualifying verbs and as predicative forms. In Tamil, they may be classed under panpuc col 'quality word' or under kurippu vinai 'appellative verb'. In Japanese, these words are called keiyoshi 'shape-face-word' or keiyodoshi 'shape-face-verb'. These words in both languages express state of things and feelings. This paper studies how these words are inflected and how they function morphologically and syntactically in both languages.

1. AS AN ATTRIBUTE IN A COMPLEX WORD

The root forms of the group of words under investigation are used as adjectives in complex words. Consider, for example, the following:

Ta. karu malai 'black mountain'

Ja. kuro yama 'black mountain'

In the above examples, the Tamil root form kar- 'black' qualifies the noun malai 'mountain'. Similarly, the Japanese root form kuro 'black' qualifies the noun yama 'mountain'. In both languages, the expressions karu-malai and kuro-yama are regarded as single words. In Tamil, karu-malai is considered to be a compound word and therefore it is regarded as a single word. The author of Tolkappiyam, the earliest extant Tamil grammar, says:

ellāc collum orucol naṭaiya

"All compounds function as one word"

(Collatikaram: 420)

Since karu-malai is a compound, it functions as one word. Japanese grammarians also regard expressions such as kuro-yama as compounds and therefore as single words. More examples are provided below:

- | | | |
|--------------------|-------|-------------------|
| (1) Ta. veḷ pū | venpū | 'white flower' |
| Ja. shiro-hana | | 'white flower' |
| (2) Ta. cēy-nāṭu | | 'distant country' |
| Ja. tofo-kuni | | 'distant country' |
| (3) Ta. nan-col | | 'good word' |
| Ja. yo-koto | | 'good word' |
| (4) Ta. ciṟu-makan | | 'small child' |

	Ja. chiisa-ko	'small child'
(5)	Ta. kurum-iravu Ja. mijika-yo	'short night' 'short night'
(6)	Ta. val-vil Ja. tsuyo-yumi	'strong bow' 'strong bow'
(7)	Ta. putu-nel Ja. nifi-yone	'new paddy' 'new paddy'
(8)	Ta. in-kāti Ja. ama-kasu	'sweet pickles' 'sweet pickles'
(9)	Ta. vem-cōru Ja. atsui-mono	'hot rice' 'hot things'
(10)	Ta. valu-vāy Ja. waru-guchi	'foul mouth' 'foul mouth'
(11)	Ta. uyar-malai Ja. naga-yama	'high mountain' 'high mountain'
(12)	Ta. nīl-malai Ja. naga-yama	'long mountain' 'long mountain'

2. AS ADJECTIVES

The adjectival forms from these words are formed by adding the suffix -a to the stems. The tense markers that are added to the root forms to derive the stems are not discussed in this paper. In Japanese, the adjectives are formed by adding -ki to the root forms. Consider, for example, the following:

Ta. kariy-a malai	'black mountain'
Ja. kuro-ki yama	'black mountain'

The Tamil stem kari is derived from the root form kar- 'black' by adding -i. The adjectival suffix -a is added to the stem and it is called kurippup peyar eccam which is often translated into English as "appellative adjectival participle". The Japanese adjectival participle is formed by adding -ki to the root form kuro. In both languages, kariya and kuroki are regarded as separate words. More examples are provided below:

(1) Ta. velliy-a vallam	'white vessel'
Ja. shiro-ki mari	'white vessel'

(2) Ta. cēyiy-a nātu Ja. tofo-ki kuni	'distant country' 'distant country'
(3) Ta. nall-a col Ja. yo-ki koto	'good word' 'good word'
(4) Ta. ciriy-a makan Ja. chiisa-ki ko	'small child' 'small child'
(5) Ta. kuriy-a iravu Ja. mijika-ki yo	'short night' 'short night'
(6) Ta. valiy-a vil Ja. tsuyo-ki yumi	'strong bow' 'strong bow'
(7) Ta. putiy-a nel Ja. nifishi-ki yone	'new paddy' 'new paddy'
(8) Ta. iniy-a kāṭi Ja. ama-ki kasu	'sweet pickles' 'sweet pickles'
(9) Ta. vemmiy-a coru Ja. atsui-ki mono	'hot rice' 'hot things'
(10) Ta. vali-y-a nencam Ja. waru-ki kokoro	'erring mind' 'erring mind'
(11) Ta. uyariy-a malai Ja. taka-ki yama	'high mountain' 'high mountain'
(12) Ta. nīṇṭ-a malai Ja. naga-ki yama	'long mountain' 'long mountain'

3. AS ADVEBS

The group of words under investigation can be transformed into adverbial forms like any other verbal roots. In Tamil, generally, the suffix -u or -i is added to the stems. In Japanese, the suffix -ku is added to the roots. Consider, for example, the following:

Ta. karutt-u tōṇrum	'being black, it appears'
Ja. kuro-ku miyu	'being black, it appears'

The Tamil form karuttu is described by grammarians as kurippu vinai eccam 'applative adverbial participle'. It qualifies the verb tōṇrum 'it appears'. Similarly, the Japanese form

kuro-ku functioning as an adverb qualifies the verb miyu 'it appears'. More examples are given below:

- | | |
|---|--|
| (1) Ta. veḷuttu-u iruntatu
Ja. shiro-ku naritari | 'being white, it was'
'being white, it was' |
| (2) Ta. cēytt-u anru
Ja. tofo-ku arasu | 'being far, not'
'being far, not' |
| (3) Ta. ranr-u anru
Ja. yo-ku arasu | 'being good, not'
'being good, not' |
| (4) Ta. ciṛutt-u tōnrum
Ja. chiisa-ku miyu | 'being small, it appears'
'being small, it appears' |
| (5) Ta. kuruk-i tōnrum
Ja. mijika-ku miyu | 'being short, it appears'
'being short, it appears' |
| (6) Ta. valit-u ṭṭi
Ja. tsuyo-ku fiku | 'strongly driven'
'strongly pull' |
| (7) Ta. putit-u ākum
Ja. nishi-ku miyu | 'newly, it will become;
'newly, it appears' |
| (8) Ta. init-u tōnrum
Ja. ama-ku uma-ku naru | 'sweetly, it appears'
'being sweet, it is' |
| (9) Ta. vent-u tōnrum
Ja. atsu-ku miyu | 'being hot, it appears'
'being hot, it appears' |
| (10) Ta. valii tōnrum
Ja. waru-ku miyu | 'being faulty, it appears'
'being faulty, it appears' |
| (11) Ta. uyarnt-u tōnrum
Ja. taka-ku miyu | 'being high, it appears'
'being high, it appears' |
| (12) Ta. nint-u tōnrum
Ja. naga-ku miyu | 'being long, it appears'
'being long, it appears' |

In a very limited number of instances, in Tamil, the root form itself functions as an adverb. The following examples are cited from Puranānūru (an anthology of 400 poems belonging to the period 300 B.C. - 300 A.D.):

val viraintu
nīl nimir

'strongly, having gone fast'
'having become long and having become
straight'

In both instances, the root forms val 'strong' and nīl 'long' are employed. They function as adverbs qualifying the verbs viraintu and nimir respectively.

4. AS PREDICATIVE FORMS

In Tamil and Japanese languages, subject of a sentence can have one of the following as its predicate: an existential verb, an action verb, a word expressing the nature of a thing, a word having question, etc. Consider, for example, the following:

(a) Ta. en-atu viṭu tokkiyōv-il irukkinratu
'my' 'house' 'Tokyo-in' 'be'
'My house is in Tokyo'

Ja. watakushi no uchi wa tokyo ni arimasu
'my' 'house' 'Tokyo in' 'be'
"My house is in Tokyo"

Ta. itu puttakam ākum
'this' 'book' 'be'
"This is a book."

Ja. kore wa hon desu
'this' 'book' 'be'
"This is a book."

(b) Ta. nān yappān-ukkupōvēn
'I' 'Japan-to' 'will go I'
"I will go to Japan."

Ja. watakushi wa nihon-e ikimasu
'I' 'Japan-to' 'will go'
"I will go to Japan."

(c) Ta. inta malai karitu
'this' 'mountain' 'is black'
"This mountain is black."

Ja. kono yama wa kuro-si

‘this’ ‘mountain’ ‘is black’
 “This mountain is black.”

- (d) Ta. *maḷai* *peyyum-ā*
 ‘rain’ ‘will pour-Question’
 “Will it rain?”
 Ja. *ame* *furamu-ya*
 ‘rain’ ‘will pour-Question’
 “Will it rain?”

In the first set of sentences in Tamil and Japanese, existential verb is used as the predicate. The verbs *iru* and *a* are generally used as existential verbs. In the Japanese sentences *aru/iru* and *desu* are used as existential verbs. In the second set of sentences, the action verbs *poven* and *ikimasu* are used in Tamil and Japanese respectively. In the third set of sentences, the quality word that expresses the state of ‘blackness’ is used as the predicate (*karitu* in Tamil and *kurosi* in Japanese). In the fourth set of sentences, word having question is used as the predicate (*peyyum-a* in Tamil and *furamu-ya* in Japanese). The question particles *a* and *ya* are used in the Tamil and Japanese sentences respectively. What is being highlighted here is the usage of quality words as predicates of sentences in Tamil and Japanese. In these instances, they function as verbs

- (a) Ta. *itu* *puttakam ākum*
 ‘this’ ‘book’ ‘be’
 “‘This is a book.’”

Ja. *kore wa* *hon* *desu*
 ‘this’ ‘book’ ‘be’
 “‘This is a book.’”

- (b) Ta. *nān* *yappān-ukkupōvēn*
 ‘I’ ‘Japan-to’ ‘will go I’
 “‘I will go to Japan.’”

Ja. *watakushi wa* *nihon-e* *ikimasu*
 ‘I’ ‘Japan-to’ ‘will go’
 “‘I will go to Japan.’”

- (c) Ta. *inta* *maḷai* *karitu*
 ‘this’ ‘mountain’ ‘is black’
 “‘This mountain is black.’”

Ja. *kono* *yama wa* *kuro-si*
 ‘this’ ‘mountain’ ‘is black’
 “‘This mountain is black.’”

- (d) Ta. *maḷai* *peyyum-ā*
 ‘rain’ ‘will pour-Question’
 “‘Will it rain?’”

Ja. *ame furamu-ya*

'rain' 'will pour-Question'
 "Will it rain?"

In the first set of sentences in Tamil and Japanese, existential verb is used as the predicate. The verbs iru and a are generally used as existential verbs. In the Japanese sentences aru/iru and desu are used as existential verbs. In the second set of sentences, the action verbs poven and ikimasu are used in Tamil and Japanese respectively. In the third set of sentences, the quality word that expresses the state of 'blackness' is used as the predicate (karitu in Tamil and kurosi in Japanese). In the fourth set of sentences, word having question is used as the predicate (peyyum-a in Tamil and furamu-va in Japanese). The question particles a and ya are used in the Tamil and Japanese sentences respectively. What is being highlighted here is the usage of quality words as predicates of sentences in Tamil and Japanese. In these instances, they function as verbs rather than adjectives.

When these words function as predicates, they become finite forms. The Tamil root form kar 'black', for example, becomes kar-itu 'is black' and the Japanese root form kuro 'black' becomes kuro-si 'is black'. More examples are provided below:

- | | |
|------------------|-------------|
| (1) Ta. vel-itu | 'is white' |
| Ja. shiro-si | 'is white' |
| (2) Ta. cēy-atu | 'is far' |
| Ja. tofo-si | 'is far' |
| (3) Ta. nall-atu | 'is good' |
| Ja. yo-si | 'is good' |
| (4) Ta. cir-itu | 'is small' |
| Ja. chiisa-si | 'is small' |
| (5) Ta. kur-itu | 'is short' |
| Ja. mijika-si | 'is short' |
| (6) Ta. val-itu | 'is strong' |
| Ja. tsuyo-si | 'is strong' |
| (7) Ta. put-itu | 'is new' |
| Ja. nifi-si | 'is new' |
| (8) Ta. in-itu | 'is sweet' |
| Ja. ama-si | 'is sweet' |
| (9) Ta. vev-itu | 'is hot' |

	Ja. atsui-si	'is hot'
(10)	Ta. valiy- <u>atu</u> Ja. waru-si	'is fault' 'is fault'
(11)	Ta. uyar- <u>itu</u> Ja. taka-si	'is high' 'is high'
(12)	Ta. <u>nīl</u> -itu Ja. naga-si	'is long' 'is long'

The predicative forms in Tamil take a number of pronominal terminations. A concorial agreement between the subject and the predicate of a sentence is commonly found in Tamil. Thus, the subject avan in a sentence, which denotes human class, masculine gender, singular and third person will anticipate a predicate that denotes the same pronominal features. Therefore, vantan, for example, will be an appropriate predicate because it agrees completely with the subject avan: avan vantan 'He came-he'. If the predicate of this sentence is a quality word, then it will also added with the suffixes that will denote the features denoted by avan. The root form kar will be rendered as kar-iy-an. Thus the sentence will read as: avan kariyan 'He is black-he'. The same root can be inflected to express the following:

kar-iy-al	Human class, feminine gender, singular, third person.
kar-iy-ar	Human class, epicene plural, third person.
kar-itu	Non-human class, singular, third person.
kar-iya	Non-human, plural, third person.

5. CONCLUDING REMARKS

In Tamil, there is a class of non-inflected attributes. Tolkappiyam gives a list of such words in its section called uriyiyal. The following are cited as examples for such non-inflected attributes:

<u>na<u>ru</u></u>	'very'	<u>iru<u>m</u></u>	'large'
<u>tata<u>m</u></u>	'big'	<u>am</u>	'beautiful'
<u>ū<u>m</u></u>	'sweet'	<u>mā</u>	'big'
<u>va<u>n</u></u>	'wide'		

These non-inflected attributes have not been taken up for investigation in this paper.

The terms keiyoshi and keiyodoshi were introduced by the Japanese grammarians of Meiji period (1867 - 1912). But the inflection of attributes that has been discussed above had been in vogue in Japanese language before seventh century A.D. Most of the Japanese grammarians are satisfied only by illustrating how these words are inflected (katsuyosuru 'Lit. inflection doing'). But they are not very clear about the definition of keiyoshi or keiyodoshi. They regard keiyoshi as adjectives and keiyodoshi as adjectival verbs. But they also regard that keiyoshi is closer to a verb than an adjective is. A modern grammar book (Handbook of Modern Japanese Grammar by Yoko M. McClain, Tokyo, 1981) gives the following explanation for keiyoshi: "As attributive adjectives, Japanese adjectives function like their English counterparts- that is, by preceding the nouns they modify. But as predicate adjectives they differ from English in that they function as verbs."

In Tamil, the attributes that function as adjectives, adverbs and predicates can be classed under the traditional division called kurippu vinai or vinaik kurippu. But here again we come across a number of problems regarding this class of verb. Traditional grammarians have not stated clearly what this class of words are. The author of Nannul, a grammatical treatise written during the 13th century A.D., defines vinaik kurippu as a form that originates from one of the six classes of nouns (Sutra 321). In that case, can all those forms be transformed into adjectival and adverbial participles? Consider, for example, the word ponnan which is cited by the commentator to Nannul as an example for vinaik kurippu. The root form of this word is pon 'gold', a noun. Can this nominal form be changed to an adjectival or an adverbial participle by adding the suffixes that are mentioned by the grammarians? It is not possible. But it is possible to transform those nouns that express state of things or feelings into adjectival and adverbial participles by adding those suffixes mentioned by the grammarians. Since this paper is not devoted to a detailed study of kurippu vinai, we leave this inquiry at this point.

Caldwell (1856 : 312) makes the following comments regarding the nouns of quality : "Relative participles of verbs, and nouns of quality converted into relative participles by the addition of participial formatives, are largely used as adjectives in all the Dracidian languages. Much use is made of relative participles as adjectives by the languages of High Asia; and in Japanese also participial forms are used as adjectives." But he has not discussed the adverbial function of such words.

The morphological and the syntactic pattern of the words taken up for discussion may times be treated as one of the areal features of the South Asian linguistic area. But at this point, we are satisfied to point out that a striking similarity is found between Tamil and Japanese languages in the functioning and the inflection of those words. This perhaps may support the theory forwarded by Susumu Ohno that Japanese and Tamil languages are related (see below for writings on this subject).

A COMPARATIVE STUDY OF JAPANESE - TAMIL CASE PARTICLES

1. INTRODUCTION

Two recent Conference papers presented by Professor Susumu Ohno (at the 14th International Congress of Linguists, East Berlin, August 1987 and the 6th International Conference/Seminar of Tamil Studies, Kuala Lumpur, November 1987) deal with the particles in Japanese and Tamil languages. His book in Japanese, Nihongo Izen, also has a section where the particles in both languages are compared. Among the particles compared by Ohno, a considerable number can be treated as case particles. In this paper those case particles are taken up for a study from the point of view of Tamil grammar.

Tolkappiyam (200 B.C.), the earliest Tamil grammatical book has three chapters on case. It defines case as an inflexional category of the noun. It restricts the number of cases in Tamil to eight. The case relationships in Tamil are denoted by various postpositions which are suffixed to the nouns. There are many postpositions that can be grouped as case particles. Consider, for example, the following : **ai, ān, āl, oṭu, ku, in, il, atu, kaṇ, kal, vayin, mun, pin, vāy, akam, talai**, etc. Each of these particles may sometimes have many functional usages. Many usages of such case particles confirm that the number of cases in Tamil is indefinite. But the Tamil grammarian insists that there are only eight cases in Tamil. It is because he has imitated Sanskrit grammatical model in dealing with case. Caldwell (1856 : 57) was the first to point out this error. He says: "The imitation of Sanskrit in this particular was certainly an error; for whilst in Sanskrit there are eight cases only, the number of cases in Tamil, Telugu, &c., is almost indefinite. Every postposition annexed to a noun constitutes, properly speaking, a new case; and therefore the number of such cases depends upon the requirements of the speaker and different shades of meaning he wishes to express." Schiffman (1987) has clearly stated that this case system "has been distorted by reliance on a model that is clearly more appropriate for Indo-Aryan languages than for Dravidian."

Tamil case particles, along with the other postpositions, form a word-class called **Itaṭṭaṭ col**. Tamil grammarians divide Tamil words into four classes, namely, **Peyar** 'noun (inflected principal word)', **Vinai** 'verb (inflected principal word)', **Itai** 'subordinate words (particles)' and **Uri** 'uninflected principal words'. Among them, **itai** is the class of all particles or postpositions that come after the nominal and verbal bases. For convenience, we may draw a distinction between the particles that occur after nominal bases and those after verbal bases. The former can be called 'Auxilliarics' and the latter 'Postpositions'.

The number of cases in Japanese too is indefinite. Like the Tamil **Itaṭṭaṭ col**, Japanese grammarians have recognised a class called **Joshi**. It is a class of subordinate words. This grammatical term was introduced during the Meiji Era (1868-1912) and it was called **Teniwoha** since the Heian Period (794-1191). The term **Teniwoha** "is nothing more than four of the commonest particles, viz - te, ni, wo and ha, united so as to form one word" (Aston, 1977:45). It is said that Motoori Norinaga regarded **Teniwoha** as bead threads (see, Makoto Sugawara, 1985 : 537) : "Auxilliarics, such as uninflected particles and auxilliary verbs, are like bead threads. No matter how beautiful the beads, they cannot

fully show their beauty unless they are strung. Similarly beautiful phrases and sentences are only possible with *te ni wo ha*." Tamil postpositions and auxiliaries can also be regarded as bead threads. Tamil case particles belong to the *Itai* class. Similarly, the Japanese case particles belong to the *Joshi* class. For a long time, scholars dealing with Tamil grammar have been following the Indo-European grammatical models. If a student of Tamil grammar studies Japanese grammar, then he will find to his surprise that it can form a useful and appropriate model for not only Tamil but also for some of the other Dravidian languages. Ohno's comparison of Japanese and Tamil grammars reveals new ways to approach Tamil grammar.

The case particles taken up for study in this paper are : Jap. no : Tam. in, Jap. in : Tam. in, Jap. to : Tam. otu, Jap. tsu : Tam. atu, Jap. ga : Tam. akam, Jap. wa : Tam. vāy, Jap. yo : Tam. ō and Jap. ya : Tam. ē. The modern usages of these particles are not described in this paper. Examples for their usages are provided mostly from the Japanese classics *Manyōshū* and the Tamil *Cankam* texts (the oldest Tamil literary compositions belonging to the period of 300 B.C A.D.). The Japanese postposition *tsu* was pronounced as *tu* in Old Japanese language.

Ohno recognizes two types of case relationships in Japanese and Tamil. One is the 'Adjectival case' and the other is the 'Adverbial case'. These two terms may look odd, but they are adequate to express important syntactic patterns in both languages.

2. ADJECTIVAL CASE

Case particles that are followed by nouns are called 'adjectival case particles'. The following particles occur between two nouns : Jap. no : Tam. in, Jap. tsu : Tam. atu/attu and Jap. ga : Tam. akam. Consider, for example, the following :

1. Jap. aki no yoru Man. 546
 "Autumn's night"

Tam. Irav-in tunai Kuru. 266

"Night's companion"

2. Jap. Ama ttu kami Man. 904
 "Heaven's god"

Tam. Vān-attu min Puram. 109

"Sky's stars"

3. Jap. Haha ga me Man. 887
 "Mother's eyes"

Tam. Varaiy-aka ciru tinai Nar. 134

"Mountain's small millet"

In the above examples the case particles are followed either by a noun or a noun phrase. All of them can be described as genitive particles. They are used to join two nouns where the first is the possessor and the second is that which is possessed. Tamil grammarians divide this relationship into two categories. In one the possessor and the possessed are separable and in the other they are not separable. The same division is applicable to Japanese language too. Ohno has dealt with these relationships in his book *Nihongo Izen* (1987 : 249-66). The following are cited as examples to illustrate the separable and inseparable categories :

Separable : 1. Jap. Oki <u>ttu</u> tori	<u>Man.</u> 928
"Open sea's birds"	
Tam. Puna- <u>ttu</u> ulavan	<u>Kuru.</u> 131
"Field's farmer"	
2. Jap. Tawayame <u>no</u> kushige	<u>Man.</u> 509
"Maid's comb-case"	
Tam. <u>Tēn-in</u> irāl	<u>Kali.</u> 39
"Bee's honey-comb"	
3. Jap. Imo <u>ga</u> il've	<u>Man.</u> 1271
"Wife's dwelling"	
Tam. <u>kān-aka</u> nāṭan	<u>Nar.</u> 47
"Forest's man"	
Inseparable : 1. Jap. Ama <u>tu</u> kumo	<u>Man.</u> 2887
"Sky's cloud"	
Tam. Aṭukka- <u>ttu</u> aruvi	<u>Nar.</u> 92
"Mountain's stream"	
2. Jap. Minahito <u>no</u> inoti	<u>Man.</u> 922
"All people's lives"	
Tam. Vicump- <u>in</u> mīn	
"Sky's stars"	
3. Jap. Imo <u>ga</u> te	<u>Man.</u> 415
"Wife's hand"	
Tam. <u>kun r-aka</u> nallūr	<u>Puram.</u> 389
"Mountains village"	

Regarding the use of Japanese postposition ga, Ohno (*Nihongo Izen* : 260-62) gives an interesting explanation. He says that the use of ga in Modern Japanese seems to be special and distinctive; but it seemed to have been different in the past. Taking a closer look at the life pattern of the ancient Japanese, he explains that ga was used in early

literary texts in terms of uchi-soto relationship. Uchi and soto are two important aspects of the life of the ancient Japanese. Uchi means the blood relationship between parents and children, the place where the family members live, the surroundings of the building within the fence, etc. But soto gives an opposite meaning. It was used as to which means outside the room, outside the door, outside the fence, etc. The preposition ga, according to Ohno, had been used in the sense of uchi after nouns expressing human relationships : tsuma 'wife', haha 'mother', seko 'husband', etc. His explanation suggests that the possessive relationship expressed by ga can be looked upon as a closer one. Like the uchi referring to the interior of the house or relationship,

Ohno regards the Japanese ga and Tamil akam as postpositions that are basically related in expressing the meaning 'interior'. He traces the meanings expressed by Akam/aka and gives the following explanation. Akam/aka must have originally expressed the meaning 'interior of an object'. Later, in its development, it expressed the meanings of heart, chest, etc. When it is used with words meaning place, field, agricultural tract, etc., it refers to the interior of such place. For example, when it occurs with agricultural tract, it refers to the interior of it which is treated as a separate place within fences in the midst of a country. Since Japanese postposition ga is also linked with the aspect of interior (uchi), it corresponds well with the Tamil postposition akam/aka.

3. ADVERBIAL CASE

Postpositions that are followed by verb are called 'adverbial case particles'. They occur between a noun and a verb. The particles Jap. to : Tam. otu, Jap. ni : Tam. in, Jap. ga : Tam. akam and Jap. wa : Tam. vay always anticipate a verb to complete their meanings.

Examples : 1. Jap. Higurasi wa toki to nake domo..... Man. 1982

"Cicadas cry at the proper time....."

Tam. Vānam polut-otu curappa

Patir_{ru}. 89

"Lit. Rain-in time or at the proper time-pours"

"Sky pours out at the proper time."

2. Jap. Nara ni aru imo ga

Man. 4107

"Lit. Nara-in-waiting-wife"

"My wife waiting in Nara."

Tam. kaṭal parapp-in amarntur_{ai} aṇankō Nar. 155

"Lit. Sea-surface-on-abiding-goddess?"

"Is it the goddess who has taken abode on the
sur face of sea?"

3. Jap. Imo ga mishi ochi no hana wa Man. 798
 “Lit. Wife-saw-bead tree’s-flowers”
 “Wife saw the flowers of the bead-tree.”
 Tam. Vaiy-akam panippa Netunal. 1
 “The earth becoming cold”
4. Jap. Kino mo kyo mo yuki wa furitsutsu Man. 1427
 “Lit. Yesterday and-today and-snow-snowing”
 “It snowed yesterday and it snows today.”
 Tam. Naravu-vāy uraikkum Cirupān. 51
 “Honey dripping”

In the above examples, all the case particles are followed by verbs. Though these particles belong to a common group in combining a noun and a verb, their functions are different. Let us now illustrate the functions of each particle.

(A) To/Otu

The main function of these particles is to express the sociative case relationship between two persons or things. The following are cited as examples :

- Jap. Takayama to umi kosoha Man. 3332
 “Lit. High mountains-with-seas-there exist!”
 “Both the lofty mountains and seas exist.”
 Tam. Tīy-otu ceññāyir rut teral Puram. 20
 “Lit. Fire-with-sun’s-heat”
 “Fire and the heat of the sun”

Sometimes, these particles are followed by a noun or a pronoun. Consider, for example, the following :

- Jap. Uduki to satuki no hodo ni kusurigari tukauru toki ni “In the months of April and May, I go to serve in the medicine hut.
- Tam. Amp-otu vēl nulai vali Puram. 235
 “Lit. Arrow-with-lance-entering-paths”
 “Paths through which arrow and lance enter”

To is used as a conjunctive particle in an instance like natu to aki to “Both summer and autum” (Example from Aston, 1877: 143). Similarly, Tamil oṭu is used as a conjunctive particle in the following poetic line:

enn-oṭu-m ninn-oṭu-m cūlātu

Akam. 128

“Lit. Me-with-and you-with-and without being”

“Not being with you and I”

If the Tamil particle joins two nouns, then the first one usually refers to a superior person or thing. For example, if father and son go together, then the father is mentioned first as in the following sentence :

Tantaiy-oṭu makan cenrān

“Lit. Father-with son went”

“Father went with his son”.

(B) Ni/In

The main function of the Japanese ni and Tamil in is to denote the place and time of action. In the following examples these postpositions follow nouns which refer to places of actions :

Jap. Mihune no yama ni iru kumo

Man. 50

“Lit. Mount Mihune-on-dwelling-clouds”

“Clouds dwelling on Mount Mifuna”

Tam. Nīrtikal cilamp-in ōrānkavilnta venkūtālam

Kuru. 282

“Lit. Cooling mountain-on bloomed white Kūtālam Flowers”

“White kutalam flowers that bloomed on the mountain surrounded by water”

The time of action is denoted by them in the following sentences :

Jap. Tukuyomi no hikari ni kimase

Man. 252

“Lit. Moon’s-light-in-come”

“(You) come by the moon light.”

Tam. avven nilav-in entaiyum uṭaiyōm

Puram. 112

“Lit. That white - moon on - our father also - we had”

“On that white moon (day) we had our father too.”

Both ni and in denote the agent of an action. Consider, for example, the following :

Jap. Haru no ame ni sakari narikeri Man. 1444

“Lit. Autumn rain-by-bloomed”

“Bloomed by the autumn rain”

Tam. Marankelu tatak kaiy-in vānki Kuru. 255

“Lit. Strong - big - hand by - having lifted”

“Having lifted with the strong and big hand”

Bothe are used as dative particles in the following instances :

Jap. Nanihabe ni hito no yukereba Man. 275

“Lit. Nanihabe to - he - because has gone”

“Because he has gone to Naniwabe.”

Tam. Arunkaṭi mūtūr marunk-in pōki Mullai. 7

“Lit. Protected - old town - side to - having gone”

“Having gone to the side of the old protected town.”

The particles ni and in occur after nouns that denote the condition of an

object. They can be treated as particles of simile in these instances :

Jap. Tahe no ho ni yoru no simc furi Man. 79

“Lit. Sheet of linen - like - the hight frost - lying”

“The night frost lying like a sheet of linen.”

Tam. Pakan mati uruv-in pakanrai māmalar Aink. 456

“Lit. Half - moon - shape-like - Pakanrai - large flower”

“Large Pakanrai flower like the shape of the half - moon.”

(C) Ga/Akam

The use of Japanese ga and Tamil akam as genitive particles has already been dealt with. Their use as nominative case markers in both languages is taken up for discussion here. Regarding the particle ga, Aston (1877 : 116-17) has the following to say :

“Ga and no are in later times used without much distinction. Thus hana ga saku and hana no saku mean precisely the same, viz., ‘the unfolding of the flowers’. There is, however, a tendency in the Japanese language to treat phrases of this kind as if they contained an assertion, and hana no saku or hana ga saku are sometimes met with in poetry in the sense of ‘the flowers unfold’. In the spoken language the last-named meaning has become much the more usual one in the

case of ga, and so entirely has the proper force of that particle been forgotten in these cases that it is either considered a sign of the nominative case, or is omitted altogether.”

While explaining the use of ga and wa, Ohno says that the former is used as a sign of the nominative when the subject or topic is known beforehand to the speaker and the hearer or is already announced. The latter is used when a topic which is not familiar to the hearer is announced. Consider, for example, the following :

Naga nakeba kokoro no shinuni Man. 266
“Lit. You - when crying - my heart - grows heavy”
“when you cry, my heart grows heavy.”

In the above poetic line, the postposition ga occurs after the word na ‘you’ to show that the pronoun na refers to the bird that has already been mentioned in the first part of the same poem.

Tamil grammarians say that there is no nominative case sign in Tamil. A noun which has no change is treated as the subject of a sentence. But many examples from Cankam literary texts suggest that the particle akam had, sometimes, been used a nominative case sign for a particular purpose. Consider, for example, the following :

1. Akal iru vicump-akam putaiya Akam. 214
“Lit. Wide - big - sky - becoming covered”
“While the wide big sky becomes covered.”

2. Anankutai varaipp-akam poliya Akam. 266
“Lit. Goddess abiding - mountain - becomes beautiful”
“The mountain where the goddess lives becomes beautiful.”

3. Vayal-akam niraiya Puram. 117
“Lit. The fields - to bear abundant crops”
“The fields to bear abundant crops.”

4. Viṭar-akam cilampa Nar. 318
“Lit. Mountain caves - resound”

5. Viyal - akam viḷanka Cirupān. 114
“Lit. The earth - to become bright”

In the above instances the use of the particle -akam could have been avoided. But its employment in such cases reveals a particular meaning. For instance, in (4), the word vitar means ‘mountain caves’. According to the poem, the mountain caves are resounding. The poet uses the particle akam with the noun that is used as the nominative to express that even the interior parts of the caves are resounding. The particle akam is used with the nominative to focus the point at which a particular action takes place.

(D) Wa/Vāy

Ohno provides a number of examples from Manyōshū and Cankam texts to illustrate the uses of Japanese postposition wa and Tamil postposition vāy. For students of Tamil grammar, vāy has only been a sign of the locative case. But when Ohno compared it with Japanese wa, it threw new light on its further usages. In the following examples, the particles wa/vāy as locative case signs:

- Jap. kuni bara wa keburī tatitatu Man. 2
 “Lit. Over the wide plain - the smoke-wreaths - rise and rise”
 Tam. Māṭiram viri katir parappiyla viyal-vāy maṇṭilam Netu. 74
 “Lit. Directions - expanding - rays - spreaded - wide space over - the sun”
 “The sun over the wide space spreading rays in all directions.”

Both wa and vāy are used as nominative case markers to highlight the topic and to denote the subject of the sentence in the following :

- Jap. Aki no tukuyo wa sakaru Man. 211
 “Lit. Autumn’s moon shines.”
 Tam. Nāṇmīn-vāy cūlnta matipōl Kali. 104
 “Lit. Stars - surrounding - moon like”
 “Like the stars surrounding the moon ”

There are instances where Japanese wa and Tamil vāy are used as accusative case markers. The following are cited as examples:

- Jap. Ame wa furu kario wa tsukuru Man. 1154
 “Rain beats; I make a shelter”
 Tam. Naravu-vāy uraikku..... Nunavam Cirupan. 51
 “Lit. Honey - dripping - Nunavam flowers”

In the Japanese example, wa is used both as a nominative case sign (Ame wa furu) and as an accusative case sign (kario wa tsukuru). In Tamil example, the postposition vāy

distinguishes the object of the sentence.

Wa is used to contrast or oppose one object to another. Aston (1977:133) provides the following example:

Miyama ni ha	Deep in the mountain
Matsu no yuki dani	Even the snow on the fir trees
Kirenaku ni	Has not yet melted
Miyako ha nobe no	On the moors by the capital
Wakana tsumi-keri	We have plucked the young herbs.

In the above example, the particle ha (i.e. wa) is used twice to point the contrast between the mountains where the season is late, and the capital where it is early. Similar use of Tamil vay is attested in early Tamil literary texts. Ohno has cited the following example:

Av-vay valar pirai cuti	
Cev-vay anti vanattu atu malai	Perumpan. 412

“Lit. That - crescent - moon - wears

Red - evening - sky at - moving - clouds”
“The rain clouds wearing the crescent moon at that place and moving on the red place of the sky.”

In this example, the particle vay has been used to point the contrast of two phenomena on the red evening sky. One is the white crescent moon (not moving) and the other is the dark moving clouds.

(E) Ya/E

The above particles are used in Japanese and Tamil to denote vocative case. The Japanese ya is sometimes used as yo. The following examples are cited to show how both the Japanese ya/yo and Tamil e are used as vocative case particles:

Jap. Ko mo yo	miko	moti.	<u>Man.</u> 1
“Oh basket!, bearing a fine basket.”			

Tam. Nom en nenc-e	nom en nenc-e	<u>Kuru.</u> 4
“Lit. Painful - my - heart! - painful - my - heart!”		

4. CONCLUDING REMARKS

The examples provided for the usages of various case particles show that they are corresponding in their meanings and functions. Those who are interested in the sound

correspondeces of the case particles that are studied in this paper are referred to Ohno's writings Sound Correspondences Between Tamil and Japanese (1980) and Nihongo Izen (1987). It is not possible to study all the case particles in this short paper. A detailed study will definitely reveal interesting and fundamental similarities between Japanese and Tamil languages.

1988

A COMPARISON OF JAPANESE / WA / AND TAMIL/ ē /

1. Introduction

Grammatical comparison, especially of the particles, in the study of Japanese-Tamil relationship has yielded many interesting results that would become a part of the proof of the genetic relationship between Japanese and Tamil. No language borrows particles from another language. If sufficient evidence is provided from two languages in support of the presence of a set of particles that are phonologically, grammatically and semantically similar in their nature, then one can regard those two languages are genetically related. Ohno Susumu, in his book Nihongo Izen (1987), has provided evidence to show that some of the casual and non-casual particles in Japanese and Tamil are phonologically, grammatically and semantically similar. In that book, he has compared the Japanese postposition / wa / with the Tamil postposition / vay / and the Japanese postposition / ya / with the Tamil postposition / e /. While comparing / ya / and / ē /, he has stated (p. 285) that Tamil / ē /, in certain instances, functions like the Japanese postposition / wa /. A close study of the Tamil and Japanese literary texts will reveal the fact that Tamil / ē / and Japanese / wa / function in a similar manner in a number of instances.

Tamil / ē / is not a casual particle. Apart from casual particles, Tamil also has a set of non-casual particles that perform variety of functions. These particles are used in order to make certain specified thing stand out for purposes of emphasis, doubt, irony, exclamation, etc. These can follow a noun, verb or a particle. Like the rule of linking which is peculiar to classical Japanese and which is known as kakari musubi, certain rules regarding the usages of non-casual Tamil particles such as / e /, / o /, / kol /, / um /, / tān /, / man /, etc. seemed to have been followed by the poets of Sangam poems (200 B.C. - 200 A.D.). The rules have not been stated in detail in any Tamil grammatical works. But they do mention at least some. Tolkappiyam, the earliest extant Tamil grammar, for instance, gives the following details regarding the particle / e / in its sutra 257:

<u>Tērram</u>	<u>vināve</u>	<u>pirinilai</u>	<u>enṇē</u>
<u>Irracai</u>	<u>ivvaintum</u>	<u>ēkaramme</u>	

“The ‘e’ serves five purposes, which are: denoting clearness, interrogativeness, separation and enumeration, and being final syllable.”

Nannul, a grammatical work written in the 12th century A.D., in one of its sutra (421) lists the principal functions of the non-casual particles as follows :

<u>Terinilai</u>	<u>tērram</u>	<u>aiayamurren</u>	<u>cirappu</u>
<u>etirmarai</u>	<u>eccam</u>	<u>vinavil aivu</u>	<u>oliyicai</u>

“The following are the principal functions of the significant particles, expressing : certainty, emphasis, doubt, completeness, enumeration, speciality, negation, incompleteness, interrogation, desire, ellipsis of counterpart, isolation, pity, and change of state.”

2. Agglutination and Particles

It must be pointed out here that none of the existing Tamil traditional grammatical treatises have given a fairly good description of the particles and their usages. The earliest Tamil grammarian Tolkappiayar based his work on the Sanskrit grammatical model (a complete Sanskrit grammar had already been written by 500 B.C.). Sanskrit is not an agglutinative language. Thus, the Sanskrit grammarians did not pay much attention to particles. But Tamil, like Japanese, seems to belong to the group of agglutinative languages. The distinct feature of them is to add a number of postpositions after various forms. These postpositions perform a number of important functions and play an important role on the syntactic pattern. Tamil grammarians seemed to have not paid much attention to this aspect. If the language employed in Sangam literary texts is studied carefully, one will come to know the several usages of the particles and their syntactic functions which the Tamil grammarians have failed to observe. Following the grammarians, the commentators of the Sangam texts too have failed to render the significant meanings and the syntactic functions of important particles like /e/, /kol/, /tān/, etc. in their commentaries. They always treat such particles as empty morphemes or as poetic expletives to complete the meter. Neither Sanskrit based grammars nor the English based linguistic studies will help to get the insight of the grammatical pattern of a language that belongs to the group of agglutinative languages.

Japanese grammarians have given a fairly good description of the particles in Japanese language. Their observations and descriptions will be useful to anyone who attempts to describe the particles in Tamil language. While corporating with Professor Ohno Susumu in the study of Japanese-Tamil relationship, I learnt from him much about the classical Japanese grammar. With this knowledge, I have attempted to study the Tamil particles.

3. Ohno's Hypotheses

Ohno in his Sound Correspondences Between Tamil and Japanese (1980) has already shown the correspondence between Japanese /ya/ and Tamil /e/ and /a/. More details regarding this correspondence were presented by him in the following publications: Nihongo no kobun (1-5) ; Bungaku, Dec. 1984; March, May, July, Sept. 1985; kokugo to kokubungaku, Feb. 1987.

Japanese /ya/ and Tamil /e/ are closely connected with the Proto Dravidian /ya/. Proto Dravidian /ya/ had the following changes.:

In Tamil	: /ya/, /a/
In Malayalam, kannada	: /a/
In Telugu and Central Dravidian Languages	: /e/

e.g. Proto Dravidian Yāt-u 'goat' :

Tamil	: Yātu, ātu
Malayalam, kannada	: ātu
Telugu	: ēdu

Ohno has compared Japanese ya and Tamil e 'arrow'; Japanese yara and Tamil arr 'river'. His comparisons had clearly demonstrated that the kind of relationship that exists between Tamil and other Dravidian languages with regard to /ya/ and /e/ or /a/ is existing between Japanese and Tamil with regard to /ya/ and /e/. Within the Dravidian phonological pattern Japanese /ya/ and Tamil /e/ are clearly corresponding.

Basing on this phonological correspondence, Ohno compared the Japanese postposition /ya/ with the Tamil postposition /e/. Tamil, at its stage, must have had /ya/ as a particle. Tolkappiyam in its sutra 275 mentions that /ya/ is used as a particle of interjection. Further, the Tamil base ya- in words like ya-tu 'which', ya-nku 'where', ya-r 'who', etc. expresses interrogative mood and doubt. We have to remember, at this juncture, that interrogation, doubt and interjection are the main functions of Japanese postposition /ya/. In early Tamil, the particle /ya/ could have performed many functions. It is probable that its main functions could have been taken over by the particle /e/ later. However, /ya/ remained as a particle of interjection and as the base of interrogative words during the period of Tolkappiyam. Similarly, the particle /vay/ which was compared with Japanese /wa/ by Ohno, became obsolete later and its main functions too had been taken over by the particle /e/.

Japanese /wa/ and Tamil /e/ are not corresponding phonologically. But they correspond in their grammatical and semantic functions. In classical Japanese, the particles /ya/ and /wa/ were sometimes interchangeable. They performed many similar functions. But in Tamil, all such functions were performed only by the particle /e/. Japanese /ya/ and Tamil /e/ are phonologically and grammatically corresponding.

4. /vay/ and /e/

Consider the following poetic lines from Purananuru

Tatavu	<u>vay</u>	kali-tt-a	<u>ma</u>	ital-k	kuvalai
'pond'	'in'	'grown'	'dark'	'petals'	'water-lilies'

"In pond, Water-lilies with dark petals have grown luxuriently."
(Puram / 105)

In the above example, the postposition /vay/ expresses the location of an object. This particle was used to perform various functions. Investigations show that Tamil /vay/ must have been functioning like the Japanese /wa/ at the early stages. But its usage as a non-casal particle became obsolete in later Cngam poems. It is probable that the main functions of /vay/ as a non-casal particle must have been taken over by the postposition /e/.

5. Functions of Japanese /ya/ and Tamil /e/

The Japanese /ya/ and Tamil /e/ are corresponding grammatically and in their meanings. Both particles have similar functions in both languages.

1. Expressing interrogative mood

Man. 2876 Sato tikaku Ife ya worubeki
 "The village being so near, would she dwell there?"

Kuru. 209 kunram ira-nt-a yam-e..... pala ullalam-e..
 'mountain' 'crossed' 'I' 'many' 'did'nt think'

matantai natp-e.
 'lady's 'friendship'

"Crossing the mountain, did'nt I think many things about the lady's friendship?"

2. Used as an interjection for addressing

Man. 3013 wagimoko ya A wo wasurasu na!
 "My beloved! Do not forget me!"

Kuru. 23 Akavan makal-e patu-ka patt-e!
 'singing' 'girl!' 'sing!' 'that song'

"Oh, singing girl! sing that song!"

3. Used as a desiderative or optative expressing 'desire'

Man. 1368 kumo ni si mo are ya
 "Would I were such a cloud"

Kuru. 375 Inru avar var-ar-a-y-in-o nanr-e
 'today' 'he' 'come-not-if' 'is better'
 "It is better if he does'nt come today."

4. Implies 'fear' or 'negative answer' after the conjectural particle mu-/um-
Genji kagaribi

kakaru tagufi aramu ya

"can deeds like these exist? (I am aftaid)"

Kuru. 197 Kurram katalarp piri-nt-a en kuri-tt-u var-um-e.
'God of 'lover' 'separated' 'me' 'towards' 'will come'

“(I fear) the god of death will come towards me who is separated from (my) lover.”

Man. 1760 Ware kaferame ya
 "Is there a doubt that I should come back?"
 (of course not).

Kuru. 194 Petai nencam perum alakku ur-um-e.
 ‘innocent’ ‘heart’ ‘much’ ‘distress’ will get?’

"Will the innocent girl's heart get distressed?"
(of course not).

5. Used to express exclamation

Man. 3660 Manaku ya imo ni kofi-watarinamu.
 "Without interval, I keep longing for my love!"

kuru. 133 Uram ce-tt-um ul-en-e toli
 'strength' 'loosing' 'be I am!' 'my friend'
 "My friend, I am still existing even after loosing my strength."

6. Used as poetic expletive for completing metre

Man. 3886 Oshiteru ya Naniwa no oeni.
In this poem, shining /ya/ helps to make 4 syllables into 5.

Puram. 192 Yatum ur-e yavarum kelir

In this poetic line, the particle /e/ is added to the word ur to change 3 syllables into 4 syllables.

6. Japanese /wa/ and Tamil /Ē/ The particles /wa/ and /e/ function similarly in both languages. the examples are as follows :

1. Highlights the topic and anticipates a comment (Denotes subject of a sentence)

Man. 1766 Wagimoko wa kusiro ni aranamu.
 “Would that my wife were a bracelet!”

kuru. 24 kotiyor nav-e katarar akal-a kall-enravva-e.
 ‘cruel ‘tongue’ ‘lover’ ‘when left’ ‘made noise’
 people’ (topic)

“The cruel people’s tongues made (big) noise when (my) lover had left.”

2. Denotes the topic while highlighting the main aspect of it

Man. 3365 kimi ga kuyubeki kokoro wa mataji.
 “you cannot bear a heart that should have to regret afterwards”.

Nar. 82 Vey vanappu urra tol-ai ni-y-e
 ‘bamboo’ ‘beauty’ ‘bearing’ ‘shoulder’ ‘you’ (topic)
 en-n-ul varu-ti-y-o
 ‘with me’ ‘will you come’
 “Will you, who possess bamboo like beautiful shoulders, come with me?”

3. Denotes the place or time where an action takes place

Man. 1664 Fusu sika wa ko-yovi wa nakazu.
 ‘lying’ ‘deer (topic)’ ‘this night (loc.)’ ‘has not cried down’

“The deer, lying down, has not cried this night.”

kuru. 104 katarar pani patu nal-e piri-nt-an-ar.
 ‘lover’ ‘show’ ‘falling’ ‘day(Loc.)’ ‘had left’

“My lover had left on the snow falling day.”

Man. 1684 Miwa yama wa imada fufumeri.
 'Miwa Yama - on' 'still' 'in bud'
 "On Miwa Yama, they are still in bud."

kuru. 140 Curan-e ce-nr-an-ar kataralar.
 'desert-in' 'had gone' 'lover'
 "My lover had gone in the desert."

(4) After negative -Zu/-anru, has the meaning 'rather than'

Man. 1515koto sigeki sato ni sumaZu wa
 Yukamasi mono wo.

"Rather than living in a town, where there is too much talk,.....
 I should like to go through!"

kuru. 321 Marai-t-tal kalai-y-o anr-e
 'hiding' 'time' 'rather than'
 tira-pp-al nam katav-e.
 'I shall open' 'our' door (of the heart).

"Rather than hiding this time, I shall open our door (of the heart)."

en-n-ul varu-ti-y-o
 'with me' 'will you come'

"Will you, who possess bamboo like beautiful shoulders, come
 with me?"

(5) Functions as a 'separative particle' after Japanese -te and Tamil past adverbial participle

Man. 2567 Afi mite wa kofi nagusamu to "When lovers have met, love-longing is appeased, so people say."

kuru. 52 Natunk-al kan-t-e ... pari-nt-an-en
 'shivering' 'having seen' 'I sympathised'

"Having seen (your) shivering, I sympathised (for you)."

(6) Functions as a final emphatic particle

Man. 1450 Haru-gasumi tanabiku toki ni
 kofi no sigeki wa.

“When the spring-haze draws in layers, Oh, for the denseness of love-longing!”

kuru. 151

Ira-pp-al en-p-atu intu ilamai-kku muti-v-e

“I will die” ‘saying’ ‘now’ ‘for youthfulness’ - ‘end-Oh’

“Saying ‘I will die’, Oh, it will now be the end for youthfulness!”

(7) Used with inverted word order

There are various ways of inverting the normal order of words and phrases to give emphasis to a sentence. Placing the subject after the predicate is one of them. In majority of the Sangam poems, the topic of the sentence is always placed at the end. In kuruntokai, one of the Sangam anthologies, there are 401 poems. Among them, in 361 poems, the topic is placed at the end of each poem.

Man. 3848 Ana hinebinesi waga kofuraku wa.

“Ah, my love-longing becomes stale!”

kuru. 305

kalai-v-or illai yam ur-r-a noy-e.

‘those who ‘none’ ‘I’ ‘bearing’ ‘love-pain’
‘will free’

Last e is traditionally explained as euphonic.

(8) Used twice to point contrast of two objects or actions

Man. 3494 Nemo to wa wa mofu na wa adoka mofu.

“I think we’ll sleep together. What do you think of it?”

kuru. 97

Yan-e intai-y-en-e; en nalan-e
‘I’ ‘here am!’ ‘my’ ‘beauty’

Ana noy-otu kanal ahtee
‘unceasing’ ‘with pain’ ‘sea-grove’ ‘is there!’

“I am here! But my beauty with unceasing love-pain is in sea-grove!”

(9) Expressing accusative case meaning

Man. 3348 Fune wa todomemu

"I will stop the boat"

kuru. 73

Makiṇan

marp-e

veyy-ai-y-al

'beloved'

'chest'

'because you have desired'

"Because you have desired (your) beloved's chest"

7. Concluding Remarks

The above illustrations suggest that the grammatical functions of /wa/ and /e/ are similar, though they are phonologically unrelated. The particle /vay/ which is some what phonologically related to /wa/ has to be studied closely. However, it is suggested in this paper that most of the grammatical functions of /vay/ must have been taken over by /e/. The similarities between /wa/ and /e/ again become evidence for a genetic relationship between Japanese and Tamil languages.

1991

DRAVIDIAN METAPHONY AND JAPANESE - TAMIL RELATIONSHIP

1. INTRODUCTION

Numerous books and papers on the theory that Tamil could be considered as one of the roots of Japanese language have appeared for the last fifteen years. Susumu Ohno (now a Professor Emeritus of Gakushuin University, Tokyo) who forwarded this theory in 1980 has written about seven books and more than two hundred papers on this subject (most of them in Japanese language). In a Review Article "Dravidian and Japanese Once Again" (BSOAS, 1991), Zvelebil says, "It seems to me that striking hypothesis of a possibility of genetic relationship between Dravidian and Japanese does slowly gain ground". He reviewed Dr. Ohno's paper "The Genealogy of the Japanese Language" (1989). He agrees with the approach that is adopted, viz.: a comparative analysis of textually and epigraphically preserved old Tamil with Old Japanese. The last sentence of his article makes the following observation: "The similarities between Dravidian and Japanese are undoubtedly meaningful". J.Vacek (1987: 140), another Dravidianist, while reviewing Ohno's *Sound Correspondences Between Tamil and Japanese* (1980) has stated that "It seems that the sum total of the sound correspondences makes their accidental appearance meaningful".

Ohno's search for the roots of Japanese language started in 1957. He compared Japanese with Korean, Ainu, and Austronesian languages. Unable to establish any kind of genetic kinship between them, he turned to a branch of Dravidian. Encouraged by Professors Emeneau and Kothandaraman, Ohno pursued his Japanese-Tamil hypothesis in spite of withering criticism by some Japanese scholars. Commenting on it, Zvelebil (1990) said: 'the similarities between Japanese and Dravidian cannot be regarded as mere freakish coincidence, and may indeed reflect a very deep genetic kinship....' Ohno's studies are trying to prove this kinship. The present author of this paper and Manonmani Sanmugadas cooperated with Ohno from 1983 in this study. First we searched for the literary usages of the Tamil and the corresponding Japanese words provided by Ohno (1980). At the Second stage, the cultural similarities and their connections with those words was studied. At the third stage of the study the grammatical correspondences between the two languages was taken up. Striking similarities in the content and the form of Tamil Cankam poems and Japanese poems were noticed. Manonmani (1992) compared love poems of Cankam and Manyoshu. Ohno (1990) compared the Tamil metrical form with that of Japanese language. The fourth stage of the study was devoted to the comparison of the content and the form of the old Tamil and old Japanese poems. Recent archaeological evidences provide proof that Japanese - Tamil (Dravidian) relationship is not accidental. Recent discoveries of urns Black and Red potteries in Western Japan exhibit striking similarities with those of South Indian Megalithic culture. Dr. Gururaja Rao (Professor of Archaeology, University of Mysore)

Dr.P. Regupathy (Republic of Maldives), and Dr. Nagaraja Rao (Former president of Indian Bureau of Archaeology) visited archasological sites in northern Kyushu and Nara in 1991. Both Dr. Gururaja Rao and Dr. Regupathy participated in Seminars organised by the Institute of Eastern Culture of Gakushuin University, Tokyo. At these Seminars they presented their views on those archaeological findings. The author of this paper had the chance of being present at those Seminars. According to them, the sites, their positioning, and the findings were found to be remarkably similar to those found in South India. Asahi Shinbun (evening edition, April 4, 1991.), a Japanese Newspaper reported what Dr. Gururaja Rao stated at his lecture at the Kashihara Center for Archaeological studies as follows :

“I have completed a tour of Yayoi sites in Kyushu, Nara, and Osaka, and was surprised at how much the dolmens characteristic of northern Kyushu and burial urns resemble those of the Megalithic culture of Southern India. There were also similar cists and pottery. This was no trivial resemblance but rather there seemed to be a methodical relationship between the two. If there was, then it might be possible that Southern Indian influences reached Japan by a coastal route to east Asian and through Korea”.¹

These archaeologists also have found a number of marks on the urns and potteries of Japan matching with many graffiti marks of the South India Megalithic culture (see, Susumu Ohno's "Graffiti of Southern India and Japan"). Japanese urn burials and potteries discovered in North Kyushu are said to be belonging to their Yayoi culture (B.C. 400 - A.D. 200) and the South Indian Megalithic culture is believed to be belonging to a period of B.C. 1500 to A.D. 600. However, it is yet to be proved whether the people or the cultural practices of the Megalithic culture came directly from India to Japan by sea route or they reached Japan from an intermediate centre through land route.

Zvelebil (1985 and 1991) has been repeatedly stressing that “We should rather think in broader and more general terms than Tamil - Japanese rather, perhaps, in terms of Dravidian.....” I do not think that any one will disagree with this point. I have, elsewhere (1987), examined some of Ohno's Tamil Japanese sound correspondences within the general Dravidian language pattern. This paper too is devoted to such an examination. This time, I have chosen some of Ohno's vowel correspondences between Tamil and Japanese for a study within the Dravidian language pattern.

2. Vowel correspondences

Ohno, in his paper “The Genealogy of the Japanese Language : Tamil and Japanese” (1989) has given the following Japanese - Tamil correspondences :

Japanese

a
i
u
o

Tamil

a ā; e, ē
i ī; e, ē
u, ū;
u, ū

In the above Table, we find that the Tamil e/ē and u/ū correspond with the Japanese /i/ and /o/ respectively. Ohno, in his Sound Correspondences Between Tamil and Japanese (1980), has given 40 examples for u~ū/e alternation and 28 examples for e~ē/i alternation. Similar alternation takes place between Tamil and some of the Dravidian languages. In the following Table, Tamil words with u~ū and e~ē vowels along with their meanings are given on the left side and the corresponding Japanese words and words from other Dravidian languages which have the vowels /o/ and /i/ are given on the right side :

2.1. u o alternation

<u>Tamil</u>	<u>Japanese</u>	<u>Dravidian</u>
1. Ur - appu 'to whoop, to shout, roar,	ör - abu 'to shout'	Ka : ore 'to sound' Kod : orad 'to answer' Go : ronjānā 'to cry'
2. Kum - i 'to crowd, be heaped up, accumulate'	kom - u > komu 'to be crowded, conjected'	kuwi(s) : gompū 'to swarm' (Isr) : gombu 'heap'
3. Kum - il 'knob'	kob - u > kobu 'sen, selling in the skin'	konda : koparam 'hump of bullock' Pe : gomon 'hump of ox'
4. Kur - u 'short, young'	kor - e > koro 'a young of an animal'	konda : koro 'small'
5. Kur - ai 'to cut, reap'	kor - u 'to cut wood'	ka : koro kori 'to cut' ko : korv 'cut off' Te : kora 'cut off portion'
6. tuk - ir 'red coral, coral seaweed'	tök - i > toki 'coral colour'	Ko. : togaru 'red colour' Te. : „ 'red colour'

7. <u>puk</u> - alvu 'pride, arrogance'	fok -oru > fokoru 'tobe proud, take a pride'	Te. : pogaru 'pride' Kuwi(s) : pokhnai, 'to swagger'
8. <u>puk</u> - ai 'smoke, mist, vapour, steam'	fok- e > foke 'vapour, steam'	Ka. : poge 'to smoke' Ko. : ,, 'smoke' Konda : poge 'smoke' Kui : pokari 'smoke' Kuwi : bhoiyi 'smoke' Tel. : poga, pova 'smoke' Kol., Nk, G. : pog 'smoke'
9. <u>puṭṭ</u> - il 'guiver, speath, basket'	fok- ari > fodari 'guiver, basket'	Tu.: betta 'large cylindrical basket for storing grain'
10. <u>pul</u> - ar 'to dawn'	for -a > fora 'dawn'	Kod. : pola 'to dawn'
11. <u>purr</u> - u 'anything scurvy, scrofulous or Cancerous'	for - o > fore bore 'eruption, rash on the skin'	Kuwi(F) : porre 'scab'
12. <u>Munt</u> - ai 'a small vessel'	Mod - afi > modafi 'vessel for water or toddy'	Mal. : monta ('cruse, goglet')
13. <u>Mul</u> - ai 'peg, stake, pivot, pin of door'	Mor - i > Mori 'harpoon, gaff'	Ko. : mol 'peg' Ka. : mole 'pin, nail, peg, etc. Te. : mola 'pin, nail' Go. (ASu.) : Mola 'iron nail'

14. Kūpp - u
 'to close, Shut
 (as a flower),
 Contract, shrink'

KoFu 'to close,
 shut, contract'

Ka. Koval, Kohal 'blue
 waterlily'
 Kur. Kombo' o, Kombr' o
 'half open as a bud'

2.2 e/i alternation

<u>Tamil</u>	<u>Japanese</u>	<u>Dravidian</u>
1. ey/e 'to shoot'	ir - u 'to shoot'	Ko. ey - iy - 'to shoot' Ka. esu, ese, isu 'to shoot' Tu. ĩpuni 'to shoot an arrow' Kur. injnā 'to shoot' Malt. inhe 'to pelt stone'
2. err - u 'to throw out'	ir - u 'to pour from a vessel'	Mal. irekka 'to bale out' irayuka 'to throw out, scatter, dispect'
3. ē/ō 'interrogative base meaning 'what, which'	i interrogative base	To in 'what, why i 'what' Go. ini 'what' Pe. inen 'who' ina 'what' ines 'how' ime 'where' Mad. inka 'where' Kui. imbai 'who' inaki 'why' isingi 'how' Kuwi. imin 'what kind' imbi 'where' Malte indru 'who, which' ik, imeno 'where' ikanay, ikeni 'how' indrik, iko 'where' ikon 'how much'

<u>Tamil</u>	<u>Japanese</u>	<u>Dravidian</u>
4. ter - i ‘to know, gain true knowledge, understand clearly, be clear, lwcid	sir - u ‘to know, be aware of, learn, understand’	To. : tiry (tirs-) ‘to choose, separate’ Kod. : titi ‘to come to be known’ Kui : tiri ‘clear shining, bright, pure, holy’ Br. : in dialects hase tir > ta-, tia- ‘to under stand, know, realize, regard.
5. tel-i ‘to become white, become clear, be bright’	sir - a, sir-o ‘White’	Ka. : tili ‘to become clear, be come bright’ Tu. : tili ‘transparent, clear, distilled’
6. peṭṭ - ai ‘female of animals and birds, woman. girl’	fit - ai nita, bitai ‘Vulgarism denoting woman, fil’	Mal. : piṭa ‘female of birds, deer’
7. Per - u ‘to grow thick large, stout become numerous’	fir - o ‘wide, broad, spacious, large big’	Ga. (m) : biriya ‘great, big’ Konda : pipr - ‘to make to grow’ Kuwi : bir ‘to grow, multiply’ Br. : piringa ‘to swell (of the body or lumbs)’
8. ṭek - u ‘to go, pass, walk’	ik - u ‘to go, go away, leave’	Kur. : ekna (ikyās) ‘to walk’
9. cēṭṭ - u ‘red’	sit - a ‘red’	Ta. : Vivappu ‘red’ Ka. : Kigu ‘redness’ Br. : Xisun ‘red’

<u>Tamil</u>	<u>Japanese</u>	<u>Dravidian</u>
10. Kett - a 'bad, 'bad, spoiled, Spoild, ruined, extinguied' ruined, extinguish'	Kit - anasi spoilt, etc.'	Ka. Kedu, Kiđu 'to be de stroyed, be ruined, Kol. Kit 'to be extinguished' NK. Kit 'to be extinguished' Te. Kiđu 'evil, harm, danger' Pa. Cit '(fire) goes out' Ga. (oll.) Sit - '(fire) goes out'
11. Ver - uvu 'be frightened'	Fir - umu 'to fear, dread'	Te. Viral 'be frightened' Mal. Viraluka 'to be shaken by fear' Ka. birut(u) 'having feared'
12. Vel - u 'to become white'	Fir - u 'to be white'	Ka. bila, bilu, bili, bile, bilapu 'whiteness, brightness' Tu. bili 'white' Pa. vil 'white' Ga.(oll) viled 'white' Pe. rinj- 'to be white, bright' Kuwi rinj- 'to be white, bright' Malt. bilbilre 'to shine, bril liantly'

3. DRAVIDIAN METAPHONY

The data provided in 2.1 and 2.2 has to be viewed within the general Dravidian comparative phonology. Bright (1966) had noted the development of South Dravidian phonology which shows through its entire recorded and reconstructable history, vocalic assimilation of the type which is known as metaphony,umlaut or vowel assimilation. He specifically pointed out the vowels of word initial open syllables becoming lower when the following syllable contains the low vowel /a/. Krishnamurti (1958) in his paper on "Alternations i/e and u/e in South Dravidian" has traced the development of this metaphonic phenomenon in the South Dravidian languages. According to Krishnamurti (1958) and Bright (1966) this alternation seems to have occurred when Proto - Dravidian changed into Proto-South Dravidian. Thus the Proto-Dravidian /i/ and /u/ in the environment before single consonant plus /a/ changed to /a/ and /o/ respectively in

the Proto-South Dravidian (e.g. *it → et-aru 'stumble', *pur → por-ay 'layer'). But later as Bright (1966 : 311) notes, when the Proto-South Dravidian broke up into Telugu, Kannada, Tamil and Malayalam, /e/ and /o/ were maintained only in the first two languages. In literary Tamil and Malayalam, these mid vowels, in the environment before a single consonant plus, /a/, changed to /i/ and /u/ respectively. But this change seemed to have not occurred in some of the spoken varieties of Tamil. Sri Lankan Jaffna Tamil can be cited as one of the examples. But the Sri Lankan Batticaloa Tamil seems to be preserving the metaphonic change that occurred in Proto-Dravidian times, i.e., the change of /i/ and /u/ to /e/ and /o/ respectively (see, Sanmugadas 1983 for further details). But it is interesting to note that in Japanese, only one part of this metaphonic change takes place. That is, /u/ changing into /o/. In the following example, the Tamil /u/ correspondingly change into Japanese /o/.

1. Ta. ur - appu 'to shout'
Ja. or - abu 'to shout'
2. Ta. kum - ari 'cultivation in hills'
Ja. koba > Koba 'new land for cultivation'
3. Ta. tump - i 'dragon fly'
Ja. tob - au > tombo 'dragon fly'
4. Ta. putt - il 'quiver, basket'
Ja. fod - ari > fodari 'guiver, basket'
5. Ta. pul - ar 'to dawn'
Ja. for - a > fora 'dawn'
6. Ta. munt - ai 'small vessel'
Ja. mod - afi > modafai 'vessel for water or toddy'
7. Ta. cūṭ - u 'to wear'
Ja. sod - a 'to wear'

There are many examples for u/o alternation between Tamil and Japanese. But it is interesting to note that i/e alternation does not take place (except in two derivative morphs, e.g. Ta. Kav - il: Ja. KaF - eru 'to capsize', Ta. ar-rice, 'paddy': Ja. ar-e 'powder made of rice'). Some of the North and South Dravidian languages prefer

/i/ in instances where Tamil has /e/. Japanese is comparable with such languages with regard to i/e alternation. In the following examples we find Japanese retains /i/ where as Tamil has changed into /e/.

1. Ta.	ey/ e	'shoot'
Ja.	ir- u	'shoot'
2. Ta.	e/ ē	'interrogative hase'
Ja.	i	'interrogative base'
3. Ta.	ter - i	'choose'
Ja.	sir - u	'choose'
4. Ta.	ter - i	'to know'
Ja.	sir - a, sir - o	'to know'
5. Ta.	ēk - u	'to go, pass, walk'
Ja.	ik - u	'to go, leave'
6. Ta.	cett - u	'red'
Ja.	sit - a	'red'
7. Ta.	kett - a	'bad, spoiled'
Ja.	kit - anasi	'bad, spoiled'
8. Ta.	vel - u	'to become white'
Ja.	fir - u	'white'

Examples for i/e alternations within the environment noticed by Krishnamurti (1958), Bright (1966) and Zvelebil (1990), viz: Prote - Dravidian *i and *u in the environment before single consonant plus a changed to /e/ and /o/ respectively, are cited from Tamil and Japanese. But, however, there are many occurrences where we have i/e, u/o alternations between Tamil and Japanese in other environments too. Those examples too are taken up for investigation.

4. Conclusion

The occurrence of the Umlaut (South Dravidian Umlaut or Dravidian Metaphony) phenomenon, according to Zvelebil (1990 : 4), is attributed to a common period before their separation, viz. to Proto South Dravidian, because many of the items showing the

Umlaut are found in all South Dravidian languages. It is believed that the Proto Dravidian *i* and *u* must have fallen together in Proto South Dravidian with *e* and *o* respectively. In the case of Japanese, it is interesting to note that the Proto Dravidian **i* and **u* have not fallen together with *e* and *o* respectively. Instead, we find a regular Umlaut phenomenon in the case of *u/o* alternation. But in the case of *i/e* alternation, Japanese seems to be retaining the Proto Dravidian **i*. This may probably suggest that the Dravidian element in Japanese must have separated from the Dravidian family at the initial stage when the metaphonic change taking place in Proto South Dravidian.

1995

இந்து - சிந்தோ வழிபாடும் நம்பிக்கைகளும்

1. முன்னுரை

இந்துசமய வழிபாடு, நம்பிக்கைகள் ஆகியவற்றுக்கும் யப்பானியர்களுடைய சிந்தோ சமய வழிபாடு, நம்பிக்கைகள் ஆகியவற்றுக்கும் இடையிலே சில ஒற்றுமைப் பண்புகள் காணப்படுகின்றன. தமிழ் நாட்டிலும் ஈழத்திலும் வாழும் தமிழர்களுட் பெரும்பாலானவர் இந்து சமயத்தைச் சார்ந்தவர்களாகும். இவர்களிடையே வழக்கிலுள்ள சமய வழிபாடு, நம்பிக்கைகள் தொடர்பான பண்புகளே இவ்வொப்பீட்டு ஆய்வுக்கு, வசதி கருதி தோந்தெடுக்கப்பட்டுள்ளன. உலகில் தோன்றிய மதங்களில் இந்துமதம் மிகப் பழமை வாய்ந்தது. இன்றும் இம்மதம் நிலைத்திருப்பதும் அதன் பெருமைக்கணி செய்கிறது. இந்தியாவிலே தோன்றி வளர்ந்த மதமாகவன்றி இந்தியாவுக்கு வெளியேயும் இம்மதம் பரவியுள்ளது. அதன் செல்வாக்கை நிலைநாட்டுகின்றது. சனாதன தர்மம், வைதீக தர்மம் என இந்துமதத்திற்கு வழங்கப்படும் பெயர்களும் அதன் பழமையினை எடுத்தியம்புகின்றன. தனது தோற்றத்திற்கான காலவரையறை ஒன்றையும் இந்துமதம் கொண்டிருக்காததும் அதன் சிறப்புக்குக் காரணமாகும். இந்துமதம் என்ற தொடர் இந்துஸ்தானத்திலுள்ள மக்களின் சமயத்தை உணர்த்தி நிற்கின்றது.

“இமயத்தின் வடமேற்குக் கணவாய்கள் வழியே இந்தியாவின்மேல் பெயர்சியர்கள் படையெடுத்தபோது இந்து நதி பாயும் நிலப்பரப்பிற்கு ‘சிந்து’ என்று அவர்கள் பெயரிட்டார்கள். எனவே இந்து என்ற சொல் ‘சிந்து’ என்பதன் மருஉ ஆகும். இந்து மதம் என்ற தொடருக்கு இந்து நதி பாயும் நிலப்பரப்பில் வாழும் மக்களின் மதம் என்ற பொருள் வழங்கப்பட்டது. இந்து மதம் இந்திய நாடு முழுவதற்கும் உரிய மதம் ஆனதோடு மட்டும் நிற்காமல் மிக்க தொலைவிலும் பரவி பழம் பேரிந்தியாவின் குடியேற்ற நாடுகளை சாவகம், மலேயா, போர்னியோ என்னும் நாடுகளின் மதமாயும் திகழ்ந்தது.” என டி.எம்.பி. மகாதேவன் (1964:12) கூறியுள்ளார்.

ஆனால் இன்று இந்துஸ்தானத்தில் பல மதங்கள் உள்ளன. அதனால் இன்று இந்துமதம் என்ற தொடரை அந்நாட்டு மக்களது சமயம் என்ற பொருளில் வழங்கமுடியாதுள்ளது. வேதத்தை முதலாகக் கொண்ட சமயத்திற்கே பொருத்தமானதாக அத்தொடர் விளங்குகின்றது. சனாதன தர்மம் என்ற பெயர் தேங்களை முதல் நூலாகக் கொள்ளும் சமயத்தின் பெயராக வழங்கப்படுகின்றது. இதனால், சனாதன தர்மத்தின் பல பிரிவுகளையும் இந்துசமயம் என்ற தொடர் அடக்குவதாயிற்று. சைவம், வைணவம், சாக்தம், காணபத்தியம், கௌமாரம், சௌரம் என்னும் பிரிவுகள் இவற்றுள் முக்கியமானவையாகும். இப்பிரிவுகள் அடிப்படைக் கொள்கையில் ஒன்றுபடும் தன்மை உடையனவாகும். இவை கடவுள், ஆன்மா, உலகம் ஆலய சேவை, காமம், மறுபிறப்பு, முத்தி என்பவற்றில் நம்பிக்கையுடையனவாகத் திகழ்கின்றன. இதனால் இந்துமதம் என்ற தொடர் மேற்குறிப்பிட்ட எல்லாப் பிரிவுகளையும் தன்னகத்தே கொண்ட சமயத்திற்கு ஒரு பொதுச் சொல்லாகி இன்றும் நிலவுகின்றது.

சிந்தோ என்பது யப்பானியருடைய மரபு வழிச் சமயமாகும். யப்பானில், தற்போது புத்த சமயமே பெருவழக்காயிருந்த போதிலும், சிந்தோ சமய நடைமுறைகளும் நம்பிக்கைகளும் இன்னும் மக்களிடையே வழக்கிலுள்ளன. பண்டைக் காலத் தொடக்கம் யப்பானிய மக்கள் கமி (சிந்தோ சமயத்திலே வழிபாட்டுக்குரியது. இயற்கைத் தோற்றங்கள், நிகழ்வுகள், மரம், மலை, ஆறு, சில மிருகங்கள், பிதிர்கள் எல்லாம் ‘கமி’ எனக் கருதப்பட்டன) யினை வணங்குவதுடன் அதில் நம்பிக்கை உடையவர்களாயுமிருந்தனர். சிந்தோ என்னும் சொல்

‘கமிவழி’ என்னும் பொருள் உடையது சின் + தோ என இரு யப்பானியச் சொற்கள் சேர்ந்து ஆகிய தொடரே சிந்தோ ஆகும். இத்தொடர் கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டிலே வெளிவந்த நிஹொன் ஷொக்கி (Nihon Shoki) என்னும் நூலிலேயே முதன்முதல் கையாளப்பட்டுள்ளது. கமிவழி நம்பிக்கையுள்ள மக்களின் சமயத்தினை அக்காலத்திலே சீனாவில் இருந்து யப்பானுள் நுழைந்து செல்வாக்குப் பெற்ற புத்த சமயம், கொபியூ சியனிசம், தயோயிசம் ஆகியவற்றினின்றும் வேறுபடுத்திக் காட்டிக் குறிப்பதற்கே இத்தொடர் கையாளப்பட்டது. இந்து சமயத்தைப் போலவே சிந்தோ சமயத்தினை எவராவது தொடக்கி வைத்தனர் என்று கூறுவதில்லை. புத்த சமயத்துக் கௌதம புத்தரையும், சமண சமயத்துக்குக் மகா விரரையும், கிறிஸ்தவ மதத்துக்கு யேசு கிறிஸ்துவையும், இஸ்லாமிய மதத்துக்கு முகம்மது நபியையும் தொடர்புபடுத்துவது போல சிந்தோ மதத்துடனோ இந்து மதத்துடனோ எவரையும் நாம் தொடர்புறுத்த முடியாது.

சனாதன தர்மத்தின் பல பிரிவுகளையும் இந்துசமயம் உள்ளடக்கியிருப்பது போல, கமி வழிபாடு தொடர்பான எல்லாப் பிரிவுகளையும் சிந்தோ சமயம் உள்ளடக்கியுள்ளது. இது பற்றி சொக்கியோ ஒனோ (1962:3) பின்வருமாறு கூறுகிறார்:

“To those who worship Kami, ‘Shinto’ is a collective noun denoting all faiths. It is an all – inclusive term embracing the various faiths which are comprehended in the Kami – Idea.”

இந்து என்பது வெறுமனே சமய நம்பிக்கை மாத்திரமன்று. அது ஒரு நீண்டகாலப் பண்பாட்டினையே குறித்து நிற்கின்றது. எத்தனையோ நோக்குகள், கருத்துகள், செய்முறைகள் எல்லாவற்றினையும் உள்ளடக்கியதாக இந்துசமயம் அமைந்துள்ளது. இதுபோலவே சிந்தோவும் சமய நம்பிக்கையாக மாத்திரமன்றி. பல நூற்றாண்டுகளாக யப்பானிய மக்களிடையே நிலவி வந்த கருத்துக்கள், நோக்குகள், செய்முறைகள் பலவற்றையும் உள்ளடக்கியதொன்றாக அமைகின்றது.

2. கடவுளர்

வேதகாலத்தில் அக்கினி, உருத்திரன், சூரியன், உஷஸ், யமன், மிருத்து போன்ற கடவுள்கள் வேதரிஷிகளாலே வணங்கப்பட்டனர். இக்கடவுள் வழிபாடு வளர்ச்சியடைந்து பிற்கால இந்து சமயத்திலே திரிமூர்த்திகளாகிய பிரம்மா, விஷ்ணு, சிவன் என்னுங் கடவுளர் முக்கியத்துவம் பெற்றனர். இவர்கள் முறையே படைத்தல், காத்தல், அளித்தல் ஆகிய அருட்செயல்களைப் புரிபவர்கள் எனக் கொள்ளப்பட்டனர். விண்ணுலகத்துக்கு இந்திரனும், யமலோகத்துக்கு யமனும் போல சிற்சில இடங்களுக்கும் செயலாற்றல்களுக்கும் உரியவர்களாகக் கடவுள்கள் இந்துசமயத்திலே கொள்ளப்பட்டனர். இது போலவே சிந்தோ சமயத்திலும் கமிகள் இனங்காணப்பட்டனர். விண்ணுலகக் கமியாக அமெனோமினக நுஷினொகமியும், பிறப்புக்கு தகமிமுசுபினொ மிகொதொவும் வளர்ச்சிக்கு கமிமுசுபினொமிகாதொவும் கமிகளாகக் கொள்ளப்பட்டனர். யப்பானுடைய எட்டுப் பெருந்தீவுகளும் உள்ளடக்கிய நிலப்பரப்பின் தோற்றத்துக்கு இஸனகினொமிகாதொ கமியும் இஸனமினுனா மிகொதொ கமியும் காரணமாயிருந்தனர் என யப்பானியப் புராணமரபு கூறுகின்றது. இவர்களுடைய குழந்தைகளாக மூன்று முக்கிய ‘கமி’கள் குறிப்பிடப்படுகின்றனர். சூரியப் பெண் கடவுளாகிய அமதெரசு ஒமிகமி, மண்ணுலகுக்குப் பொறுப்பானவனாகிய சுஸனொ ஒனோ மிகொதொ, சந்திரப் பெண் கடவுளாகிய சுஹியொமிநொ மிகொதொ ஆகிய மூவருமே அவர்களாவர். “திருவுடை மன்னரைக் காணில் திருமாலைக் காணலொக்கும்” என்னும் மரபும் நமது இந்துசமயத்தில் இருந்து வந்துள்ளதை நாம் அறிவோம். இந்திய மன்னர்கள் தாம் சூரிய குலத்தை அல்லது சந்திரகுலத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் எனக் கருதி வந்துள்ளதைச் சமய இலக்கியங்களும் வரலாறுகளும் கூறுகின்றன.

இதுபோலவே, யப்பானியச் சூரியத் தேவதையின் பேரனாகிய நிதிகினோ மிகொதொ யப்பானிய நாட்டை ஆட்சிபுரிய முதன்முதலாக அனுப்பி வைக்கப்பட்டதாகப் புராணக்கதை கூறுகின்றது. இதன் காரணமாக யப்பானியப் பேரரசர்களும் கமிகளாகக் கொள்ளப்பட்டனர். இவர்கள் அடக்கஞ் செய்யப்பட்ட இடங்களிலே கோயில்களும் அமைக்கப்பட்டன. தோக்கியோவில் இன்றும் சிறப்பற்று விளக்கும் மெய்ஜி ஜிங்கோ என அழைக்கப்படும் கோயில் மெய்ஜிப் பேரரசருடைய (1862 - 1912) பள்ளிப்படையிலே அமைக்கப்பட்ட ஒன்றாகும்.

3. கோயில்கள்

இந்து - சிந்தோ சமயமக்கள் தம்முடைய கடவுள்கள் அல்லது கமிகளில் கொண்டுள்ள நம்பிக்கையின் உடனடிப் பிரதிபலிப்பாகக் கோயில்களைக் கொள்வர். அக்கோயில்களில் இடம்பெறும் கிரியைகளும் விழாக்களும் அவர்களின் நம்பிக்கையின் உயர் பிரதிபலிப்புக்களாகும். இந்து - சிந்தோக்கோயில்களின் வரலாற்றை ஆராய்பவர்கள். பல ஒற்றுமைப் பண்புகளை இலகுவிலே இனங்கண்டு கொள்வர். அவை யாவற்றையும் இங்கு விளக்கமுடியாவிடினும், சிலவற்றையாவது எடுத்துக்காட்டலாம்.

இந்துக் கோயில்கள் தோன்றுவதற்கு முன்னர், கடவுளர் உறையும் இடங்களெனக் கருதப்பட்ட மரங்கள், காடு, மலை, ஆறு, கடற்கரை ஆகியன வழிபடுமிடங்களாக இந்துக்களாலே கொள்ளப்பட்டன. இயற்கையமைப்புடன் தொடர்புற்ற வழிபாட்டினை இது எடுத்துக் காட்டுகின்றது. இத்தகைய இடங்களிலேயே பிற்காலத்தில் இந்துக்கோயில்கள் அமைத்துள்ளமையை இங்கு நாம் மனங்கொள்ள வேண்டும். ஆலக்கோயில், கொகுடிக்கோயில், மலைக்கோயில் போன்றவற்றை உதாரணங்களாகக் காட்டலாம். இதுபோலவே சிந்தோக் கோயில்களும் அமைந்தன. இது பற்றி சொக்கியரே ஒனோ (1962 : 27) "The location of a shrine is not merely a matter of finding a vacant piece of land. As a general rule shrines are related in Some manner to their natural Surroundings. They are in a given location because of some special tree, grove, rock, cave, mountain, river or the seashore..." என்று குறிப்பிடுகின்றார்.

இந்துக் கோயில்களின் கர்ப்பக்கிருகத்திலே விக்கிரங்களை எழுந்தருளிச் செய்விப்பது போல சிந்தோ கோயில்களின் மூலஸ்தானத்திலே விக்கிரகங்களைக் காணமுடியாது. கமியைப் பிரதிபலிப்பதாகக் கண்ணாடி ஒன்றினை மூலஸ்தானத்தில் வைப்பது வழக்கம். அவ்வாறு வணக்கத்துக்குரியதாக வைக்கப்படும் கண்ணாடியைக் கோயிற் குருக்களோ வணங்குபவர்களோ பார்க்க முடியாது. அது வைக்கப்பட்டிருக்கும் அறை பூட்டப்பட்டேயிருக்கும்.

தலவிருட்சம் தொடர்பாகவும் இந்து - சிந்தோ சமயங்களுக்கிடையே ஒற்றுமைப் பண்பு நிலவுகின்றது. இந்துக்கோயில் ஒவ்வொன்றிலும் பெரும்பாலும் ஒரு தலவிருட்சம் அமைந்திருக்கும். ஆல், இத்தி, அரசு, வேம்பு, கொன்றை, மருது போன்றன தலவிருட்சங்களாகக் கொள்ளப்படுவன. சில கோயில்களில் இத்தலவிருட்சத்தைச் சுற்றிக் கயிறு கட்டுவது, அதனைச் சுற்றியுள்ள இடத்தையும் புனித இடமாகக் கொள்வது ஆகிய வழக்கங்கள் உண்டு. இதுபோல் சிந்தோ சமயக் கோயில் ஒவ்வொன்றுக்கும் தலவிருட்சம் உண்டு. அம்மரத்தைச் சுற்றிக் கயிறு கட்டும் வழக்கமும் உண்டு. 'சிமெனவ' எனக் கூறப்படும் காகிதத்திற் செய்யப்பட்ட தோரணங்கள் இக்கயிறுற்றிலே தொங்கவிடப்படும்.

4. வழிபாடு

இந்துக்கள் கோயில்களுக்குள் வணங்கச் செல்லும்போது முகம், கால், கைகளைத் தண்ணீராலே சுத்தி செய்து செல்வது போல் சிந்தோ ஆலயங்களை வழிபடச் செல்லும் யப்பானியர் கோயிலுக்கு முன்னாலே இதற்கென அமைக்கப்பட்டிருக்கும் தண்ணீர்த் தொட்டியில் மூங்கிலாலே செய்யப்பட்ட அகப்பையினால் நீரைக் கொண்டு கைகளைச் சுத்தஞ் செய்து கொண்டும் அந்நீரைச் சிறிது பருகிக் கொண்டும் போவர். சில இந்துக் கோயில்களின் வாயிற்

கதவுகளிலே மணி பொருத்தப்பட்டிருக்கும். இவ்வாறு அமைக்கப்பட்டுள்ள மணியினை அடித்துவிட்டு உட்சென்று வழிபாடு செய்வர். சிந்தோக் கோயில்களிலும் வாயிலிலே ஒரு பெரிய மணி தொங்கவிடப்பட்டிருக்கும். இதிலிருந்து தொங்கவிடப்பட்டிருக்கும் கயிற்றினைப் பற்றி மணியை அடித்துவிட்டு யப்பானியர் வணங்குவது சாதாரணமாக எல்லாச் சிந்தோக் கோயில்களிலும் நடைபெறும் வழக்கமாகும். வழிபாடு செய்யும் போது இந்துக்கள் கைகளைக் கூப்பி குனிந்து வணங்குவதும், வழிபாடு முடியும் போது மூன்று முறை கைகளைத் தட்டுவதும் வழக்கங்களாகும். ஆனால் யப்பானியரோ முதலில் இரண்டு தடவை கைகளைத் தட்டிவிட்டு, கைகூப்பிய வண்ணம் குனிந்து வணங்குவர். இத்தகைய வழிபாட்டு முறைகளை இரு சமயங்களிலும் பெரியவர்கள் தம்முடைய குழந்தைகளுக்கும் பழக்கிக் கொள்கின்றனர். யப்பானில் உள்ள சுவாத்திய நிலை காரணமாக சேட், காற்சட்டை, கோட், பாதணி முதலியவற்றை அணிந்து கொண்டே மக்கள் வழிபாடு செய்கின்றனர். கோயிலின் உட்பிரகாரத்துக்குச் செல்பவர்கள் தங்கள் காலணிகளைக் கழற்றிவிட்டு கோயிலில் வைக்கப்பட்டுள்ள விசேட காலணிகளை அணிந்து செல்வர்.

தெய்வத்துக்கு நிவேதனஞ் செய்தல் இந்து - சிந்தோ சமய வழிபாட்டிலே சிறப்பான இடத்தைப் பெறுகின்றது. இருவகையான வழிபாடுகளிலும் மலர், நீர், இலை, விசேடமாக அமைக்கப்பட்ட புனிதப்படுத்தப்பட்ட அறையில் வைத்துச் சமைக்கப்பட்ட உணவு, பணம், பழம் ஆகியன தெய்வத்துக்கு நிவேதனஞ் செய்யப்படுகின்றன. இந்துக்கோயிற் பூசைகளிலே வில்வம், துளசி போன்றவற்றின் இலைகள் உபயோகிக்கப்படுகின்றன. சிந்தோ வழிபாட்டில் 'சககி' என்னும் மர இலைகள் உபயோகிக்கப்படுகின்றன. இந்துக் கோயில்களில் நாணயங்களை உண்டியல் பெட்டியில் இடுவது வழக்கம். யப்பானியர் நாணயங்களை இறைவனுக்கு நிவேதனமாக்குதற்கு, அவற்றைக் கோயில் வாசலிலுள்ள பெட்டிக்குள் எறிந்துவிட்டு வணங்குவார்கள். பண நோட்டுக்களை இதற்கெனவுள்ள விசேடமான உறையிலே இட்டு, அதனை அப்பெட்டியில் போடுவதும் வழக்கமாகும். இந்துக்களின் நிவேதனத்திலே சிறப்பாக இடம்பெறும் தேங்காய் சிந்தோ சமய நிவேதனத்திலே காணமுடியாது. ஆனால் மரக்கறி வகை, உப்பு, மீன், கடல்பாசி ஆகியனவற்றை அவர்கள் இறைவனுக்கு நிவேதனஞ் செய்வார்கள். இந்து நிவேதனத்திலே சோற்றினைத் தளிசையாக்கி வைப்பதுண்டு. சிந்தோவில் அரிசியை இடித்து மாவாக்கி, அம்மாவிலே மோதகம் போன்று உருண்டை வடிவான "மொச்சி"கள் செய்து நிவேதிப்பர். கோயிலிலே எழுந்தருளி இருக்கும் வழக்கம் இரண்டிலும் காணப்படுகின்றது. சில ஆலயங்களில் விலங்குகள், கோழி முதலியன நிவேதிக்கப்படும். இந்துக்களின் சில கோயில்களில் ஆடு, கோழி முதலியன முத்துமாரி, பத்திரகாளி, வைரவர் போன்ற தெய்வங்களுக்கு நிவேதிக்கப்படுகின்றன. யப்பானில் இஸே என்னும் இடத்திலுள்ள பெரிய சிந்தோக் கோயிலில் யப்பானிய பேரரசர் இருவர் நிவேதனமாகக் கொடுத்த இரு வெள்ளைக் குதிரைகளும், பிறராலே கொடுக்கப்பட்ட கோழிகளும் கோயில் வளவுக்குள் காணப்படும்.

ஆடல், பாடல், கூத்து ஆகியனவற்றை இறைவனுக்கு நிவேதனஞ் செய்யும் வழக்கம் இரண்டு சமயங்களிலும் காணப்படும் சிறப்பான பண்பாகும். "சலம் புவொடு தூபம் மறந்தறியேன் தமிழோசை பாடல் மறந்தறியேன்" என்னும் அப்பர் வாக்கினை இங்கு மனங்கொள்ளலாம். "வலம் வந்த மடவார்கள் நடமாட முழுவதிர" என்னும் சம்பந்தருடைய தேவார அடியினையும் நோக்குக. கோயில் தெய்வத்துக்குக் கூத்துக்களை நிவேதிக்கும் வழக்கம் இன்றுமுண்டு. இது பற்றி 'இத்திமரத்தாள்' என்னும் நூலிலே நாம் விரிவாகக் கூறியுள்ளோம். இது போலவே யப்பானிலும் வருடாந்த உற்சவங்களின் போது இசையும் நடனமும் கமிகளுக்கு நிவேதிக்கப்படுகின்றன. இது பற்றி 'இத்திமரத்தாள்' நூலிலே நாம் கூறியவற்றை இங்கு தருகிறோம்.

“தற்காலிகமாக ஓரிடத்திலே பந்தலிட்டு சககிக் கிளையைக் கமியா உருவம் செய்து அதன் முன்னர் நடனங்கள் ஆடப்படும். பெண்கள் கைகளிலே விசிறி அல்லது மணிகளைத் தாங்கி ஆடுவர். சிறு மேளமும் புல்லாங்குழலும் நடனத்தின் போது துணா வாத்தியங்களாக இசைக்கப்படுகின்றன. ஆண்கள் மேளம் முழங்கியும் வேறு பல இசைக் கருவிகளை மீட்டியும் பாடல்களைப் பாடுவர். எமது நாட்டுக் கரகப்பாடல் போல சில பாடல்கள் ஓசைநயம் மிக்கனவாயுள்ளன. நடனத்தைக் கதை வடிவாக ஆடிக்காட்டும் வழக்கமும் உண்டு. வேடந்தாங்கி ஆடுகின்ற கூத்து மரபும் உண்டு. “நோ” என அழைக்கப்படும் யப்பானியரது நாடகமரபு வழிபாட்டுடன் நெருங்கிய தொடர்புள்ளதாகக் காணப்படுகின்றது கோவில்களின் முன்றிலிலே நாடகங்கள் பொதுமக்களுக்காக நடித்துக் காண்பிக்கப்படும் போது தெய்வத்திற்கு நிவேதனம் என்ற உணர்வுடனேயே செய்யப்படுகின்றது.”

இசை, நடனம், கூத்து ஆகியவற்றைத் தெய்வத்துக்கு நிவேதனம் செய்வது போல யப்பானியர் தாம் பயின்ற மல்யுத்தம், வில்வித்தை ஆகியவற்றையும் நிவேதித்தனர். சங்கத்தமிழரிடையே இவ்வழிபாட்டு வழக்கம் காணப்பட்டதற்குச் சங்க இலக்கியங்களுள் ஒன்றாகிய ‘அகநானூறு’ சான்று பகருகின்றது. அந்நூலின் 187ஆவது செய்யுளிலே,

“வார்கழற் பொலிந்த வன்கண் மழவர்
பூந்தொடை விழவின் தலைநாள் அன்ன”

எனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. ‘பூந்தொடை விழவு’ என்னுந் தொடருக்கு உரை கூறும் ஆசிரியர் ‘படைக்கலப் பயிற்சி பெற்ற இளையோரை அரங்கேற்றிக் கொற்றவைக்குச் செய்யும் விழா’ எனக் குறிப்பிடப்படுகின்றது. இவ்விழாவைப் பற்றிக் கூறும் கா.சிவத்தம்பி (“Drama in Ancient Tamil Society”, பக். 194) அதனுடன் தொடர்புடைய கொற்றவை வழிபாட்டைக் குறிப்பிடாது விட்டுள்ளார். எனினும், இவ்விழா பற்றிய மேலும் விவரங்களை அவர் நூலிற் கண்டறிக. யப்பானியருடைய சிந்தோ தெய்வவிழாக்களிலும் மல்யுத்தம், வில்வித்தை, குதிரையோட்டப் போட்டிகள் இடம்பெறுகின்றன.

5. நம்பிக்கைகள்

இந்து - சிந்தோ சமய வழிபாட்டு நடைமுறைகள் பல நம்பிக்கைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு நிலைத்துள்ளன. நோய் நீங்குவதற்காக வழிபாட்டு இடங்களிலேயுள்ள நீர்நிலைகளிலே நீராடுவது நல்லதென இந்துக்களும் யப்பானியரும் நம்புகின்றனர். சில வழிபாட்டிடங்களிலே மரங்களுக்கு நீர் வார்த்தல் துன்பங்கள் அகலுமெனக் கருதுகின்றனர். மாதவிலக்கு, குழந்தைப்பேறு போன்ற சந்தர்ப்பங்களிலே பெண்கள் தாம் சுத்தமற்றவர்களெனக் கருதி வழிபாட்டு இடங்களிலிருந்தும், வீட்டிலுள்ள வழிபாட்டறைகளில் இருந்தும் ஒதுங்கியிருக்கும் வழக்கம் இரு சாராரிடையேயும் காணப்படுவதாகும். தூய்மையான மனத்துடனும் உடலுடனும் வழிபட வேண்டும் என்ற நம்பிக்கை ஆண், பெண் அனைவராலும் பொதுவானதாகக் கருதப்படுகின்றது.

பிறந்த குழந்தையை முதன்முதல் வழிபாட்டு இடத்திற்கே எடுத்துச் செல்ல வேண்டும் என்னும் நம்பிக்கை இரு சமயத்திலுமுண்டு. குழந்தை பிறந்து 31ஆம் நாளின் பின்னர் பெற்றோரும் உறவினரும் வழிபாட்டித்துக்கு அதனை எடுத்துச் செல்வர். யப்பானில், சிந்தோ ஆலயங்களிலேயே குழந்தைகளுக்கு நாமம் சூட்டப்படும் நிகழ்ச்சியும் நடைபெறும் பூசகர் குழந்தையைப் புனிதப்படுத்தச் சில சடங்குகளை நடைமுறைப்படுத்துவர்.

முதல் விளைபொருளை இறைவனுக்கு நிவேதனம் செய்தால் வளம் பெருகும் என இந்துக்களும் சிந்தோ சமயத்தினரும் நம்பினர். யப்பானில், முதற் சம்பளத்தை நிவேதனமாக்கும் வழக்கமும் உண்டு. இறைவழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய பொருட்களைத் தம்முடன் வைத்திருப்பதால் தீமை அணுகாது என இரு சாதாரண நம்புகின்றனர். இவ்வாறு பல நம்பிக்கைகள் இவ்விரு சமய வழிபாட்டுடன் தொடர்புடையனவாயுள்ளன விரிவஞ்சி விடுக்கப்பட்டுள்ளன.

6. முடிவுரை

இந்து - சிந்தோ சமயங்களிடையே பெருந்தொகையான ஒற்றுமைப் பண்புகள் காணப்படுகின்றன. உலக சமயங்களிடையே காணப்படும் பொதுவான ஒற்றுமைகளாகவன்றி, இவையிரண்டுக்கும் இடையே சிறப்பான ஒற்றுமைகள் பல காணப்படுகின்றன. இவை விரிவாக ஆராயப்படவேண்டியன.

மேற்கோள் காட்டப்பட்ட நூல்கள்

1. மகாதேவன், டி.எம்.பி., **இந்து சமய தத்துவம்** - தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம், தமிழ்நாடு, 1964.
2. Sokvo Ono, Shinto: **The Kami Way**, Charles E. - Tuttle Company, Tokyo, 1962.
3. சண்முகதாஸ், அ., மனோன்மணி, ச., **இத்திமரத்தாள்** - வராவொல்லை வெளியீடு - 1, பருத்தித்துறை, 1985.
4. Sivathamby, K., **Drama in Ancient Tamil Society** - New Century Book House, Madras, 1981.
5. **அகநானூறு**, கழக வெளியீடு, சென்னை.
6. **Nihon Shoki**, Iwanimi shotten, Tokyo.

1987

தமிழர் - ஜப்பானியர் வாழ்வில் தைப்பொங்கல்

மனிதன் நிலையாக ஓரிடத்திலே வாழத் தொடங்கியபோது பாண்பாடும் உருவாகத் தொடங்கியது. தமிழர்களது பண்பாடுபற்றிச் சிந்திக்கும்போது பல பண்டிகைகளையும் விழாக்களையும் அறிய முடிகின்றது. அவற்றின் ஆரம்ப நிலையைப் பற்றியும் அறிவதில் தமிழர் மட்டுமன்றி ஏனைய மொழியைப் பேசுபவர்களும் தற்போது ஈடுபட்டுள்ளனர். ஜப்பானிய மொழிக்கும் தமிழ் மொழிக்கும் நெருங்கிய தொடர்பு உண்டென, ஆய்வு செய்து வரும் பேராசிரியர் சுகமு ஓனோ தமிழர் பண்பாட்டில் தைப்பொங்கல் பற்றி ஆய்வு செய்து வரும் ஜப்பானிய சிறிய புதுவருடத்திற்கும் தமிழர் தைப்பொங்கலுக்குமிடையே நெருங்கிய தொடர்பிருப்பதைத் தமது கட்டுரை மூலம் நிறுவிியுள்ளார். அவரோடு “தைப்பொங்கல்” பற்றிய ஆய்வினை நான் மேற்கொண்டவிடத்துப் பழந்தமிழ் இலக்கியங்களிலே “தைப்பொங்கல்” பற்றிய செய்திகளைக் காண முடிந்தது.

தமிழ் மக்களின் வாழ்க்கை முக்கியத்துவம் பெற்ற “தைப்பொங்கல்” எவ்வாறு கொண்டாடப்பட்டது என்பதையும் உணர முடிந்தது. சங்க இலக்கியங்களே இன்று எமக்குப் பழந்தமிழர்களது பண்பாடு பற்றிய மிகப்பழைமையான சான்றுகளாகும். புறநானூறு, நற்றிணை, பரிபாடல், பெரும்பாணாற்றுப்படை, பதிற்றுப்பத்து, பொருநராற்றுப்படை, குறுந்தொகை போன்ற தொகை நூல்களில் அமைந்த பாடல்களில் கூறப்பட்டுள்ள செய்திகளில் இன்று நாம் பொங்கல் பற்றிக் கடைப்பிடிக்கின்ற வழக்கங்கள் பல கூறப்பட்டுள்ளன. அவற்றைத் தொகுத்து நோக்கும்போது “தைப்பொங்கல்” தமிழர் வாழ்வில் எவ்வாறு சிறப்புற அமைந்ததென்பதனையும் தெளியலாம். தமிழர்களது பண்டிகைகளும் விழாக்களும் அர்த்தமற்ற கேலிக் கூத்துக்களே என்று கருதுபவர்களும் நம்மிடையே உளர். விஞ்ஞானத்தின் ஆற்றலால் மனிதன் எதையும் செய்யமுடியும் என்ற கருத்து இப்போது நிலைபெறத் தொடங்கி விட்டது. எனினும் இயற்கைச் சக்திகளின் பேராற்றலை விஞ்ஞானம் இன்னமும் முற்றாகக் கட்டுப்படுத்தவில்லை என்னும் உண்மையும் உலக மக்களால் இன்று உணரப்பட்டுள்ளது.

2. தமிழர் பண்பாடு

பழந்தமிழர்கள் மட்டுமன்றி உலக மக்கள் அனைவருமே ஆரம்பநிலையில் இயற்கையோடு ஒட்டிய வாழ்ந்தவர்கள். ஆனால் தமிழர்கள் தாம் வாழ்ந்த இயற்கையோடொட்டிய வாழ்வினூடாகப் பல பண்பாடுகளையும் அமைத்து வாழ்ந்தனர். அப்பண்பாடுகள் அவர்கள் வாழ்ந்த காலத்துக்கு மட்டுமே பொருத்தமுடையனவாக அன்றி எக்காலத்துக்குமே இயையக் கூடியனவாகக் காணப்படுகின்றன. மனித வாழ்க்கையின் செல் நெறியானது வெறுமனே உண்பதும் உறங்குவதுமே என அமையாது, சார்ந்து வாழும் சகல உயிரினங்களுக்கும் பயன் தரும் வாழ்க்கையாக நிறைவு பெற்றமைய வேண்டுமென்பதே, தமிழர் வகுத்த பண்பாடுகளின் ஆழமான அடிப்படையாகும். எனவே அப்பண்பாட்டின் சிறப்பியல்களை இன்றைய இளம் தலைமுறையினரும் தெளிவாக உணரச் செய்ய வேண்டியது நம்மவர்களின் அரும்பணியாகும்.

தமிழ் மக்கள் நிலைத்து வாழ்ந்த இடங்களிலே கால நிலைகளின் தன்மைக்கேற்பப் பண்டிகைகளும் விழாக்களும் கொண்டாடப்பட்டு வந்தன. சங்கப் பாடல்களிலே தை மாதம் சிறப்பித்துக் கூறப்பட்டுள்ளது. கார் காலமாகிய மழைகாலம் முடிந்து சூரியன் வெப்பத்தை மக்கள் மீண்டும் பெறும் காலம், தை மாதத்தோடு ஆரம்பிக்கின்றது. சூரியனின் திசை மாற்றமும் வெப்ப நிலையும் இம்மாதத்தின் ஆரம்ப நாளை அக்காலத்திலே மக்களுக்கு உணர்த்திற்று. இக்காலத்தில் நிலத்தின் விளை பொருட்களை, சிறப்பாக பயிர்களால் பெறப்படும் விளைவுகளை மக்கள் பெறமுடிந்தது. நெல் விவசாயத்தால் பெற்ற தானியத்தை, அவ்வாறு பெறுவதற்கு உதவிய சூரியனுக்கே, முதலில் நிவேதிக்க வேண்டுமென்ற நடைமுறையையும் மக்கள் ஏற்படுத்தினர். இவ்வழக்கமே தைப்பொங்கலாகத் தமிழர்களது வாழ்வில் நிலைத்துவிட்டது என்பதை அறிவதற்குச் சங்கப் பாடலிலுள்ள பழைய செய்திகள் மிகவும் உதவியாகவுள்ளன.

“தைஇத் திங்கள் தண்கயம் படியம்
பெருந்தோள் குறுமகள்.....”

என வருகின்ற அடிகள் தை மாதப் பிறப்பன்று மகளிர் நீராடுகின்றமையைக் கூறுகின்றன. மகளிர் நீராடும் தன்மை பற்றிச் சங்கப் பாடல்களிலே பல குறிப்புகளுண்டு. எனினும் வயலும் வயல் சார்ந்த இடமுமாகிய மருத நிலத்திலே வாழுகின்ற பெண் தைமாதப் பிறப்பன்று நீராடுவது பற்றிக் கூறுவது அதன் தனிச் சிறப்பைக் காட்டுகின்றது. உரையாசிரியர்கள் பெண்கள் தமது நோன்பின் பயனை அடைவதற்காக இந்நீராடுதலைச் செய்வதாகக் கருத்துக் கூறுகின்றார்கள். இக்கருத்தைப் பரிபாடலில் வரும் தை நீராடல் பற்றிய செய்தி மேலும் உறுதிப்படுத்துகின்றது. “தாயருகர நின்று தவத்தை நீர் ஆடுதல்” எனப் பரிபாடலில் வருகின்ற செய்தி நோன்புடன் தைநீராடியதைக் குறிக்கின்றது. எனவே இக்கருத்துக்களால் தை மாதமும், அக்காலத்து நீராடலும் தமிழர்களது நடைமுறை வாழ்க்கை நெறியிலே சிறப்பாகக் கருதப்பட்டு வந்ததை உணர முடிகின்றது.

3. தைமாதப் பிறப்பு

தைமாதப் பிறப்பு மக்களால் சிறப்பிக்கப்பட்டதை நற்றிணை 22ஆம் பாடலில் வரும் செய்தி இன்னும் சற்று விளக்கிக் கூறுகின்றது.

“வான்பெயர் நனைந்த புறத்த நோன்பியர்
தையு ணிருக்கையில் தோன்று நாடன்”

எனத் தலைவனை வர்ணிக்கும்போது தைத்திங்கட் பிறப்பு நிகழ்ச்சியொன்று உடமையாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. வய் மாரி பெய்தலால் நனைந்த புறத்தினையுடைய நோன்புடையார் தைத்திங்கட் பிறப்பிலே நீராடி, நோன்பு முற்றியிருந்து உண்ணும் வழக்கம் நடைமுறையிலிருந்ததை இச்செய்தி கூறுகின்றது. இயற்கைச் சக்திகளின் துணையே தமக்கும் என்றும் தேவையானது என்ற கோட்பாட்டுடன் வாழ்ந்த தமிழர், அச்சக்திகளை நினைந்து நோன்பிருக்கும் வழக்கத்தையும் கொண்டிருந்தனர். தாம் உயிர் வாழ்வதற்குத் தேவையானவற்றை உருவாக்கும் இயற்கைச் சக்திகளை வணக்கத்துக்குரியன என எண்ணினர். இவ்வகையில் தை மாதத்தில் உயிர் வாழும் பல நன்மைகளைத் தரும் சூரியனை வணங்கினர்.

தைமாதப் பிறப்பன்று தாம் பெற்ற விளைபொருட்களையும் சூரியனுக்கே நோன்பிருந்து நிவேதித்து உணவாக்கி உண்டனர்.

அவர்கள் பெற்ற புதிய விளைவுகளைக் கடவுளுக்கு நிவேதித்த பின்னரே உண்ணும் வழக்கமுடையராய் இருந்தனரென்பதைப் புறநானூற்றிலும், குறுந்தொகையிலும் காணப்படும் வர்ணனைகளால் அறியக்கிடக்கின்றன. இவ்வழக்கம் நெற்பயிர்ச் செய்கைக் காலத்திற்கும் முன்னரே, சிறு தானிய வகைகள் பயிரிடப்பட்ட காலத்திலேயே இருந்தது.

“புனவன் துடவைப் பொன்போற் சிறுதினைக்
கடியுண் கடவுட் கிட்ட செழுங்குறல்”

என குறுந்தொகையில் வரும் செய்தி இதனை விளக்குகின்றது. குறவனுடைய தோட்டத்திலே விளைந்த பொன் போற் போற்றப்பட்ட சிறிய தினையிலே, புதிதுண்ணல் காரணமாக, தெய்வத்திற்கு அவிக்காட்டுவதற்காக ஒரு பகுதியை ஒதுக்கி வைக்கும் வழக்கம் இருந்தது. இதனைப்

புறநானூற்றுப் பாடல் ஒன்று இன்னும் விளக்கமாகக் கூறுகின்றது.

“நன்னாள் வருபத நோக்கிக் குறவர்
உழா அது வித்திய பருஉக்குரற் சிறுதினை
முத்துவிளை யாணர் நாட்புதி துண்மார்
மரையான் கறந்த நுரைகொ டம்பால்
மான்றடி புழுக்கிய புலவநாறு குழிசி
வான்கே ழிரும்புடை கழாஅ தேற்றிச்
சாந்த விறகி னுவித்த புனசூர்
கூதளங் கவினிய குளவி முன்றிற்
செழுங்கோள் வாழை யகவிலை பகுக்கும்
ஊராக் குதிரைக் கிழவ”

தைப்பொங்கல் நாளன்று பொங்கல் செய்யும் வழக்கம் எவ்வாறு ஏற்பட்டதென்பதை விளங்கிக் கொள்ளவும் இப்பாடல் உதவுகிறது. நல்ல நாள் பார்த்து நிலத்தைப் பண்படுத்தித் தினையை விதைக்கும் குறவர் அத்தினை முற்றிய பின்னர் நல்ல நாளில் புதிதுண்ணும் வழக்கத்தையும் கொண்டிருந்தனர். அதற்காக மரையாவின் பாலையே பானையில் உலை நீராக ஏற்றி, சந்தன விறகினாலே அடுப்பை மூட்டி, தினையரிசியையும் சேர்த்து உவித்தெடுத்த சோற்றை முற்றத்திலே அகன்ற வாழையிலையிலே பலருடன் பகுத்துண்டனர். எனவே பழந்தமிழர்கள் புதிய தினையின் விளைவினைக் கடவுளுக்கு நிவேதித்துப் பலரோடு பகுத்துண்பதற்குக் குறிப்பிட்ட நாளொன்றையே தெரிந்திருக்க வேண்டும். அந்நாளே தைத்திங்கட் பிறப்பாகக் கொள்ளப்பட்டிருக்க வேண்டும். பாலுடன் தினையரிசியைச் சேர்த்து உவிக்கும் உணவே பொங்கலென அழைக்கப்பட்டிருக்கலாம். பொங்கல் என்னும் சொல் பொங்குகை, உயர்ச்சி, பருமை, மிகுதி, பரவியெழுதல் எனப் பல்வேறு பொருள் தருவதாகும். சூரியன் மகரராசியிற் பிரவேசிக்கும் நாளான தை மாதம் முதல் திகதியன்று பொங்கல் சோறு நிவேதனம் செய்யப்படுவதால் “தைப்பொங்கல்” என்னும் சொற்றொடர் மக்களது வழக்கிலும் வாழ்விலும் இடம்பெறுவதாயிற்று.

4. பொங்கல் நாள்

நெற் பயிர்ச்செய்கை மக்கள் வாழ்வில் இடம்பெற்றபோது பொங்கலிலும் சில மாற்றங்கள் ஏற்பட்டன. அரிசியுடன் பருப்பும் சேர்த்துப் பொங்கல் செய்யும் வழக்கம் ஏற்பட்டது. ஆனால் பெரும்பாணாற்றுப் படையில் வரகரிசியோடு அவரையின் விதையின் பருப்பையும் சேர்த்து சமைக்கின்ற வழக்கம் மருதநில மக்களிடையே இருந்ததாகக் குறிப்புண்டு. இதனால் அரிசியும் பருப்பும் சேர்த்து பொங்கல் செய்யும் வழக்கம் முன்னரே இருந்ததென்பதும் உணரக்கிடக்கின்றது. பொங்கல் நாளெனக் குறிப்பிட்ட ஒரு நாளை எல்லோருமே கொண்டிருந்ததையும் இலக்கியச் செய்திகளால் உய்த்துணரக்கிடக்கின்றது. மலைப்பகுதியில் வாழ்ந்தவர்களும், வயல் நிலப்பகுதியில் வாழ்ந்தவர்களும், காட்டுப் பிரதேசங்களில் வாழ்ந்தவர்களும் தமது புது விளைச்சலைத் தைத்திங்கட் பிறப்பிலே கடவுளுக்கு நிவேதிப்பதை வழக்கமாகக் கொண்டிருக்க வேண்டும்.

தைப்பொங்கல் நாளன்று காக்கைக்கும் உணவு அளிக்கும் வழக்கம் தமிழரிடையே நடைமுறையிலிருந்து வருகின்றது. இவ்வழக்கம் தற்போது எல்லா நிவேதன சந்தாப்பங்களிலும் மேற்கொள்ளப்படுகின்றது. சங்க இலக்கியங்களிலே பல பாடல்கள் காக்கைக்குப் பலியிடல் பற்றிக் கூறுகின்றன. “செஞ்சோற்ற பலிமாந்திய காக்கை”, “மாசில் மாரத்த பலியுண் காக்கை”, “உரு பலி அருந்திய தொகுவிரற் காக்கை”, “விருந்துவரக் கரைந்த காக்கையது பலியே” என்னும் தொடர்கள் இதனை விளக்குகின்றன. பறவைகளும் மனிதனின் பயிர்களின் உருவாக்கத்தை மனிதனுக்கு உணர்த்தின. எனினும் பறவைகளில் காக்கையே மனிதனது

வசிப்பிடங்களுக்கு அருகில் தங்கி வாழும் பழக்கமுடையதாக இருந்தது. கடவுளுக்குப் பலியாக இடப்படும் உணவுகளைக் காக்கை உண்பதால் மனிதன் அது கடவுளின் பிரதிநிதியாகும் தன்மையுடையதென எண்ணினான். தன் இருப்பிடத்திற்கு அருகேயுள்ள மரங்களில் வாழும் காக்கையே கதிரவனின் வரவினைக் காலையில் குரல் கொடுத்து அறிவிப்பதையும் உணர்ந்தான். காலப் பொழுதுகளைக் கணிப்பிட மட்டுமன்றி விருந்தினர் வருகை, சுற்றத்தினரோடு உறவாடும் தன்மை போன்ற விடயங்களிலும் காக்கையின் பண்புகள் மனிதனுக்கு உதவியதால் தனது நடைமுறை வாழ்விலும் காக்கைக்கு உணவளித்துப் பேணுவதை நடைமுறையாகக் கொண்டான்.

“கொடுங்கண் காக்கைக் கூர்வாய்ப்பேடை

நடுங்குசிறைப் பிள்ளை தழீஇக் கிளைபயிர்ந்து

கருங்கண் கருனைச் செந்நெல் வெண்சோறு

குருடைப் பலியொடு கவரிய குறுங்கால்

கூமுடை நன்மனை குழுவின இருக்கும்”

என நற்றிணையிலே வருகின்ற அடிகள் தமிழர் வாழ்க்கையில் காக்கை கொண்டிருந்த பங்கினைக் காட்டுகின்றன.

காக்கையைப் போன்று தமிழ் மக்களிடையே மாடுகளும் முக்கியத்துவம் பெற்றிருந்தன. அதனால் பொங்கலில் மாட்டின் பால் உலை நீராக ஏற்றப்படுகின்றது. இந்நிகழ்ச்சி மனிதனின் செல்வ வளத்தினையும் குறித்து நின்றது. பயிர்ச் செய்கைக்கும் மனிதனுக்கும் மாடுகள் பல வகைகளால் உதவின. நிலத்தினை உழுவதற்கும் பண்படுத்துவதற்கும் தனக்கு உதவிய மாடுகளுக்கும் தான் பெற்ற விளைவுகளைச் சிறப்பாக ஒரு நாளில் கொடுக்க எண்ணி அதனை நடைமுறைப்படுத்தியபோது அந்நிகழ்ச்சியே மாட்டுப் பொங்கலாகியது. இன்னும் இவ்வழக்கம் தமிழரிடையேயுண்டு.

5. ஜப்பான் மக்கள்

இவ்வாறு தமிழர் மத்தியிலே தைப்பொங்கல் பண்டிகையாக அமைந்ததைத் தமிழிலக்கியங்களிலே மிகப்பழமையான சங்கப் பாடல்களின் குறிப்பக்கள் மூலம் தெளிந்து கொள்ளலாம். அதே சமயத்தில் தைப்பொங்கலின் போது கடைப்பிடிக்கப்படும் நடைமுறைகள் எமக்கு எத்துணை அவசியமானவை என்பதையும் காண முடிகின்றது. இப்பண்புகளை இன்னொரு நாட்டினது பழைய பண்பாடுகளிலும் காணும்போது நாம் சிந்திக்க வேண்டியுள்ளது. ஜப்பானிய மக்களின் பழைய நடைமுறைகளோடு தைப்பொங்கல் தொடர்பான பல நடைமுறை வழக்கங்கள் பெரிதும் ஒத்திருக்கின்றன. ஒரு மொழிக்கும் இன்னொரு மொழிக்குமுள்ள தொடர்பினை மொழியியல் அடிப்படையில் மாத்திரமன்றிப் பண்பாட்டு அடிப்படையிலும் இணைத்து நோக்க வேண்டிய தேவையும் இதனால் எழுகின்றது. தைப்பொங்கலும் ஜப்பானிய மக்களது சிறிய புதுவருட தினமும் ஒரே காலத்தையே உணர்த்தும் நடைமுறைகளாக இரு இன மக்களாலும் கொண்டாடப்படுகின்றன. பொங்கல் நாளென்று இந்நாளைக் கொண்டு இரு இன மக்களது நடைமுறைகளையும் ஒப்பிட்டு நோக்கும்போது அடிப்படை நோக்கில் ஆழமான ஒற்றுமை காணப்படுகிறது.

பருப்புடன் சேர்ந்த பொங்கலைச் சிறப்புணவாகத் தயாரித்தல், தெய்வத்துக்கு அதனை ஏனைய விளைபொருட்களுடன் நிவேதித்தல், காக்கைக்குப் பலியுணவு கொடுத்தல், பொங்கல் நாளுக்காக வீடுகளைத் துப்புரவு செய்து தோரணம் கட்டித் தூய்மைப்படுத்துதல், பொங்கலுக்கு முதல் நாள் பழைய பொருட்களைச் சுட்டெரித்தல், பொங்கலன்று ஏனைய புதிய விளைபொருட்களைத் தாய்மனையிலே கட்டித் தொங்கவிடல், பால் சேர்ந்த வெண்பொங்கல், சர்க்கரை சேர்ந்த இனிப்புப் பொங்கல் என வேறுபட பொங்கல் தயாரித்தல், எல்லோரும் பகிர்ந்துண்ணல், விளை பொருள் நல்காத மலட்டு மரங்களை உலக்கையால் அடித்தல், பொங்கல் நாளில் வீட்டைச்

சுற்றி வந்து ஆரவாரம் செய்தல், பயிர்ச்செய்கைக்கு உதவிய ஏனையோர்க்கு விளைபொருள் கொடுத்தல் எனப் பல நடைமுறைகள் ஜப்பானிய மக்களாலும் தமிழர்களாலும் இன்றும் கையாளப்பட்டு வருகின்றன. கிராமப்புறங்களில் இரு இனத்தவரிடையே நன்கு பேணப்பட்டு வருகின்றன.

6. நறுகா - நறுநுகா

இந் நடைமுறைகளை நோக்கும்போது பயிர்ச்செய்கை அடிப்படையாகவே தமிழர் தைப்பொங்கலும் ஜப்பானியரது சிறிய புதுவருடமும் கொண்டாடப்பட்டு வருவதை உய்த்துணரலாம். உதாரணமாகத் தமிழர்களிடையே தைப்பொங்கலன்று விளைபொருள் நல்காத மரங்களைக் கருங்காலி மரத்தினால் செய்யப்பட்ட உலக்கையால் அடிப்பர். அவ்வாறு அடிக்கும்போது “காய்ப்பியோ மாட்டியோ? பூப்பியோ மாட்டியோ?” என்று கேட்பர். இதே வழக்கம் ஜப்பானிய மக்களிடம் இன்னமும் இருக்கின்றது. தடியினாலே மலட்டு மரங்களை அடித்து “நறுகா! நறுநுகா!” என்று கேட்பார்கள். இதன் பொருள் காய்ப்பியோ! காய்க்க மாட்டியோ? என்பதேயாம். 11ஆம் நூற்றாண்டில் ஜப்பானிய அரண்மனைகளிலே குழந்தைப் பேற்ற பெண்களுக்கும் சிறிய புதுவருட தினத்தன்று அகப்பையினாலே பின்புறத்தில் அடிக்கும் வழக்கம் இருந்ததாக குறிப்புகள் உண்டு. ஆனால் தமிழர்களிடையே அத்தகைய வழக்கம் இருந்ததாகத் தெரியவில்லை. சூரியன் மறைந்த காலங்களில் அதாவது பகற் கிரகண வேளைகளில், சூரியன் மீண்டும் தோன்றும்போது மலட்டு மரங்களுக்கு உலக்கையால் தட்டுகின்ற வழக்கம், பொங்கல் நாளைய வழக்கத்தினைத் தொடர்ந்தே ஏற்பட்டிருக்க வேண்டும். ஜப்பானில் இவ்வாறு சிறிய புதுவருட தினத்தன்று - மரத்தை அடிக்கும்போது இன்னொருவர் “நநிஇமோசு நநிமோசு” என்று சத்தமிடுவார். இது மரம் பதில் கூறுவதாகக் கொள்ளப்பட்டது. மனிதன் தன் வளத்தைப் பெருக்குகின்ற அம்சங்களெல்லாவற்றையும் குறிப்பிட்ட ஒரு நாளிலே இணைத்து நோக்கி வாழ்வு நடத்தினான். தை மாதத்திலே புதிய விளைவுகளை அவன் பெற்றமையால் தை பிறந்தால் வழி பிறக்குமென எண்ணினான். இது பின்னர் தமிழர் வாழ்வில் பழமொழியென அமைந்தது. இத்தகைய பெங்கல் நடைமுறைகளே காலகதியில் ஜப்பானியரிடையேயும் தமிழர்களிடையேயும் வழிபாட்டு முறைகளாகவும் வளர்ச்சி பெற்றன. ஜப்பானில் கமி என்றும், தமிழர்களால் கடவுள் எனவுங்கருதி வணங்கப்பட்ட இயற்கைச் சக்திகள் ஆற்றல்மிக்க தெய்வங்களாகின. அவற்றுக்கெனத் தனித் தனிக் கோவில்களும் அமைக்கப்பட்டன. பயிர் வளர்ச்சிக்குதவிய இயற்கைச் சக்திகள் மனித வாழ்க்கைக்கு உதவும் தெய்வங்களாக மக்களிடையே மதிப்புப் பெறலாயின. அத்தெய்வங்களுக்கும் நிவேதனம் செய்யும் வழக்கமும் ஏற்பட்டது. தமது விளை பொருட்களையும் நிவேதித்தனர். அதுவே மடை என அழைக்கப்பட்டது.

“திவவுமெய்ந் நிறுத்துச் செவ்வழி பண்ணிக்
குரல் பணர் நல்யாழ் முழுவோ டொன்றி
நுண்ணீ ராகுளி இரட்டப் பலவுடன்
ஓண்டார் விளக்க முந்துற மடையொடு”

என மதுரைக்காஞ்சியில் வருகின்ற வர்ணனை யாழ், முழவு போன்ற இசைக் கருவிகள் ஒலிக்கவும், சிறுபறை ஒலிக்கவும், நெய் விளக்குகள் அமைந்து பாற்சோறு முதலியவற்றோடு வழிபாடு நடைபெற்றதை உணர்த்துகின்றது.

தமிழர்கள் மத்தியிலே இன்னமும் “வெளிமடை” போடும் வழக்கம் இருக்கிறது. ஜப்பானிலும் “மதுறு” எனத் தெய்வங்களுக்குப் பொங்கல், விளைபொருட்கள் நிவேதிக்கும் வழக்கத்தை இன்னமும் கடைப்பிடிக்கின்றனர். “மதுறு” என்னும் சொல் தமிழிலுள்ள “மடை” என்னும் சொல்லையே ஒத்திருக்கிறது.

7. கலைகளும் வழிபாடும்

எனவே “பொங்கல்” தமிழர்கள் பண்பாட்டின் அடிப்படையாக அமைந்து ஏனைய விழாக்களின் தோற்றத்திற்கும் காரணமாக அமைவதனால் மிக முக்கியமான நடைமுறையாகிவிட்டது. இன்று விவசாயிகளால் மாத்திரமன்றி எல்லோராலும் “தைப் பொங்கல்” கொண்டாடப்பட வேண்டியதன் அவசியத்தையும், இதன் மூலம் உணர் முடிகின்றது. உழவர்களால் மட்டுமன்றி ஏனையோராலும் சூரியனுக்குப் பொங்கல் தைத்திங்கட் பிறப்பன்று நிவேதிக்கப்படுகின்றது. ஏனைய விளை பொருட்களையும் மடைபரவுவர். இசைக் கருவிகளை ஒலித்தல் போன்ற நிகழ்ச்சிகளும் புகழ்பாடுதலும் பொங்கல் நிகழ்ச்சிகளுடன் இணைந்தன. இதனால் தமிழர் வாழ்விலும் ஜப்பானியர் வாழ்விலும் கலைகளும் வழிபாடும் தொடர்புற்றமைந்தன. இன்று பொங்கல் தினத்தன்று பல கலை நிகழ்வுகள் நடக்கின்றன. கலைகளையும் இறைவழிபாட்டில் இணைத்தமையால் தமிழர் பண்பாடு தனிச் சிறப்புப் பெற்றது. அப்பண்பாட்டில் அமைந்த நடைமுறைகள் யாவும் சமூக நிலைப்பாட்டிற்காக அமைக்கப்பட்டவை. விலங்கு வாழ்வுக்கும் மனித வாழ்வுக்கும் உள்ள வேறுபாட்டை விளக்குபவை. விலங்குகளை வேட்டையாடி வாழ்ந்த மனிதன் நிலையாக ஓரிடத்திலே வாழத் தொடங்கி நிலத்தைப் பண்பாடுத்திப் பயன் பெற்றபோது தன் மனத்தையும் பண்படுத்தி வாழ்ந்தான். மனம் பண்பட்ட நிலையிலே அவனால் புதிய ஆக்கங்களைச் செய்யவும் முடிந்தது. பண்பட்ட மொழியொன்றைப் பேச முடிந்தது. அந்த மொழியினால் அனைவரோடும் கருத்துத்தொடர்பு ஏற்படுத்த முடிந்தது. கூட்டாகக் குடும்ப நிலையை உருவாக்கிச் சமூக நிலைக்கு உயர்த்தவும் முடிந்தது. தான் வாழுகின்ற நிலையை உறுதிப்படுத்துவதற்காக நெறிமுறைகளை வகுத்தமைத்து வாழ்வின் உயரிய கோட்பாடுகளை அனைவரையும் அறியவைக்க முடிந்தது.

8. சூரிய வழிபாடு

சூரியனைப் பெண் தெய்வமாக ஜப்பானியர் வழிபாடு செய்தது போலவே தமிழரும் வழிபாடு செய்திருக்க வேண்டும். பழந்தமிழ் இலக்கியங்களில் சூரியனைக் குறிக்க “ஞாயிறு” என்றே பெரும்பான்மையாகப் பிரயோகிக்கப்பட்டிருக்கின்றது. சிலப்பதிகார ஆசிரியரான இளங்கோவழிகளும் தமது காவியத்தைப் பாடும்போது “ஞாயிறு போற்றுவும் ஞாயிறு போற்றுவும்” எனச் சூரிய வணக்கத்தை இணைத்துள்ளார். திருக்குறளிலே வள்ளுவரால் குறிப்பிடப்பட்ட “பகவன்” என்னும் சொல் சூரியனையே குறிப்பாக அறிஞர்கள் கருதுகின்றனர். “பகலவன்” என்ற சொல்லே “பகவன்” என அவர் கொண்டாரெனவும் அபிப்பிராயம் தெரிவிக்கின்றனர். தமிழிலக்கணத்தில் கூறப்படுகின்ற “இடைக்குறை” என்னும் விதிக்கமைய “பகலவன்” என்னும் சொல் “பகவன்” என வந்தது எனலாம். எனினும் பிற்கால இலக்கியங்கள் சூரியவழிபாடு பற்றி முக்கியப்படுத்தவில்லை. திராவிடக் குழுவைச்சார்ந்த கணிக்கர்களிடம் சூரியனைப் பெண் தெய்வமாக வழிபடும் வழக்கு உண்டென அறவாணன் கருத்துத் தெரிவித்தார். பெண் தெய்வப் பெயராக சூரியன் “பகவன்” என்றே கணிக்கர்களால் அழைக்கப்படுகிறான். பெண் தெய்வத்தைக் குறிக்கும் “அம்மன்” என்ற சொல் போலவே “பகவன்” என்ற சொல்லும் அமைந்துள்ளது. ஆரியர்களே சூரியனை ஆண் தெய்வமாக “சூரியபகவான்” என வழிபடுகின்றனர். ஆனால் பெண் தெய்வ வழிபாட்டை முக்கியமாகக் கொண்ட திராவிடர் சூரியனைப் பெண்தெய்வமாகவே வணங்கினர். திராவிட குழுவைச் சேர்ந்த கணிக்களர்களது சூரியனைப் பெண் தெய்வமாகக் குறிக்கின்ற “பகவன்” என்ற சொல்லையே திருவள்ளுவரும் தமது குறளிலே எடுத்தாண்டுள்ளார். இவ்வழக்கத்தின் தொடர்பாக தைப்பொங்கலன்று சூரியனை வணங்கி “பொங்கல் மடை” இடும் மரபும் ஏற்பட்டிருக்கலாம்.

“புழுக்கலும் நோலையும் விழுக்குடை மடையும்
பூவும் புகையும் பொங்கலுஞ் சொரிந்து
துணங்கையர் குரவைய ரணங்கெழுந்தாடி”

எனவரும் சிலப்பதிகார அடிகள் வழிபாட்டு முறைகளை விளக்குகின்றன. அவரை துவரை முதலிய பருப்பு வகைகளையும், பொங்கலையும், பூ, புகை போன்றவற்றையும் நிவேதிப்பதுடன் துணங்கை, குரவை போன்ற கூத்துக்களையும் ஆடி வழிபாடு செய்ததையும் இது உணர்த்துகின்றது. இயற்கை நியதிகளோடு இயைந்த தைப்பொங்கல் இயற்கைச் சக்திகளை வழிபடுகின்ற நடைமுறையாகவே அன்றுதொட்டு இன்றுவரை நிலவுகின்றது. இதன் மூலம் தமிழர், ஜப்பானியர் பண்பாடு ஒற்றுமைப்பட்டிருப்பதையும் காணலாம்.

1984

திராவிட மொழி ஆய்வின் இன்றைய நிலையில் தமிழ் ஜப்பானிய ஒப்பீடு

திராவிட மொழிகளும் அவை பற்றிய ஆய்வுகளும்

இந்திய துணைக்கண்டம் நான்கு பெரும் மொழிக் குடும்பங்களைக் கொண்டுள்ளது. அவை, இந்தோ-ஐரோப்பிய மொழிக் குடும்பம், திராவிட மொழிக் குடும்பம், திபெத்தோ-பர்மன் மொழிக் குடும்பம், முண்ட மொழிக் குடும்பம் என்பனவாகும். இந்நான்கு மொழிக் குடும்பங்களும், மிகப்பழமைவாய்ந்த, நீண்ட இலக்கிய பாரம்பரியமுடைய மொழிகளென சமஸ்கிருதமொழியும் தமிழ் மொழியும் விளங்குகின்றன. இவ்விரு மொழிகளிலும் அமைந்த இலக்கியங்கள் இந்திய நாகரீகத்தின் பண்புகளை வெளிக்கொணரும் தன்மை வாய்ந்தனவாக விளங்குகின்றன. இவற்றுள், சமஸ்கிருதம் இந்தோ-ஐரோப்பிய மொழிக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தது; தமிழ் திராவிட மொழிக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தது.

இன்றைய நிலையில் இந்தியக் குடியரசின் எல்லைகளுக்கப்பாலும் திராவிட மொழிகள் பேசப்படுகின்றன. ஈழம், மலேசியா, சிங்கப்பூர் போன்ற இடங்களில் தமிழ் மொழியும், பாகிஸ்தானில் பிராகுவி மொழியும் பேசப்படுகின்றன. இவை யாவற்றையும் மனங்கொண்டு கணக்கிடின், தற்போது 150 மில்லியனுக்கு மேற்பட்ட மக்கள் திராவிட மொழியைப் பேசுகிறார்கள். 1971ல் நடைபெற்ற இந்தியக் குடிசன மதிப்பீட்டின் படி 131 மில்லியன் மக்கள் திராவிட மொழியை பேசுபவர்களாக கணக்கிடப்பட்டுள்ளது. அக்கணக்கெடுப்பின் படி ஒவ்வொரு திராவிட மொழியையும் பேசுவோருடைய தொகை (இலக்கங்கள் மில்லியன் எண்ணைச் சுட்டுவன) பின்வருமாறு அமைகின்றது.

1.	தமிழ்	37.7
2.	மலையாளம்	21.9
3.	கன்னடம்	21.9
4.	தெலுங்கு	44.76
5.	துளு	1.16
6.	கொண்டி	1.69
7.	குருக் (ஓரயோன்)	1.236
8.	பிராகுவி	.3
9.	கொயா	.212
10.	குவி	.196
11.	மால்தோ	.09
12.	கொடகு	.072
13.	கொலாமி	.067
14.	நய்க்கி	.054
15.	குயி	.051
16.	கொண்டா	.034
17.	பர்ஜி	.030
18.	கட்பா	.011.2
19.	ஒல்லரி	.009.1
20.	இருளா	.005.1
21.	கொத	.001.3
22.	பெங்கோ	.001.3
23.	தோட	.000.9
24.	மண்டோ	(கணக்கு இல்லை)

“திராவிட” என்னும் சொல் வழக்குப்பற்றி நாம் விரிவாக நோக்க வேண்டியது இன்றியமையாததாகும். சமஸ்கிருதம் முதலாயினவற்றைக் கொண்ட இந்தோ-ஆரிய குடும்பத்தைச் சாராத பல மொழிகளை உள்ளடக்கிய ஒரு குடும்பத்தைக் குறிக்க “திராவிட” என்னும் சொல்லினை முதன்முதலாக எடுத்தாண்ட பெருமை திராவிட மொழிகளின் ஒப்பிலக்கணம் (1856) என்னும் நூலை எழுதிய ரொபர்ட் கோல்ட்டுவெல் அவர்களையே சாரும். ஒரு குடும்ப மொழிகளைக் குறிப்பிட கோல்ட்டுவெல் ஏன் இச்சொல்லைக் கையாண்டார் என்பதற்குக் கமில் சுவெலெபில் (1990) தரும் விளக்கம் பொருத்த முடையதாயுள்ளது. கோல்ட்டுவெல், கி.பி. 7ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த குமாரிலபட்டர் என்பவருடைய தந்திரவார்த்திக என்னும் நூலிலே இடம்பெறும் ஒரு தொடரை அடிப்படையாகக் கொண்டே “திராவிட” என்னும் சொல்லை எடுத்தாண்டார். கோல்ட்டுவெல் அத்தொடரை “ஆந்திர த்ராவிட ஆதி” என இனங்கண்டு கொண்டார். அவர் இத்தொடரை பிழையாகப் பாடங்கொண்டார் என தெ.பொ.மீனாட்சி சுந்தரனும் (1977:17) கமில்சுவெலெபிலும் (1990:XXI) சுட்டியுள்ளனர். சுவெலெபில் அத்தொடரின் சரியான பாடம் “தத்யதா த்ராவிடாதி பாஷாயாம் ஏவ” (Tadyatha dravidadi bhasayam eva) எனக்குறிப்பிட்டு “த்ராவிட ஆதி” என்னும் தொடரால் தமிழ் முதலிய மொழிகளையே குமாரிலபட்டர் கருதினார் எனக் கருத்துத் தெரிவித்துள்ளார். அத்துடன், “த்ராவிட” என்னும் சொல்லின் தோற்றத்தினை உற்று நோக்கிய சுவெலெபில், தண்டின் என்னும் வடமொழி ஆசிரியர் அவந்திசுந்தரீகதா என்னும் தன்னுடைய உரைநடைக் கதை(நாவல்)யிலே பயன்படுத்தும் “த்ரமில” என்னுஞ் சொல்லினையும், இக்ஷவாகு பரம்பரையினரின் கல்வெட்டுக்களிலே இடம்பெறும் பிராகிருதச் சொல்லாகிய “தமில” என்பதனையும், இலங்கைப் பாளி நூலாகிய மகாவம்சம் கையாளும். “தமிள” என்னுஞ் சொல்லினையும் ஒப்பு நோக்கி, “தமில” என்னுஞ் சொல்லிலிருந்தே “த்ராவிட” என்னுஞ் சொல் வளர்ச்சியுற்றதெனக் குறிப்பிடுகின்றார்.

சுவெலெபில் கூறும் மேற்படி கருத்தினை அரண்செய்யும் வகையிலே தொல்காப்பியம் எழுத்ததிகார இலக்கணம் சான்று வழங்குகின்றது. தொல்காப்பியம் எழுத்ததிகாரம் புள்ளி மயங்கியல் 89ஆம் சூத்திரத்தில்

“தாமென்கிளவி கோலொடு புணரி
னக்கிடை வருத லுரிந்து மாகும்”

என்று குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. இச்சூத்திரத்தின்படி “தாழ்” என்னுஞ் சொல் “கோல்” என்னுஞ் சொல்லுடன் புணருமிடத்து “தாழ்க்கோல்” என்று புணருதலன்றி, “தாழ்க்கோல்” என்றும் புணரும். இச்சூத்திரத்தை அடுத்துவரும் 90ஆம் சூத்திரம்

“தமிழென் கிளவியு மதனோ ரற்றே”

என்பதாகும். இதன்படி, தமிழ்+பிள்ளை என்னும் தொடர் “தமிழ்ப்பிள்ளை” என்றும் புணருவதேயன்றி, “தமிழ்ப்பிள்ளை” என்றும் புணரும் என்பது பெறப்படும். இங்கு தொல்காப்பியருடைய காலத்திலே அதற்கு முன்னர் “தமிழ்” என்னுஞ் சொல் வழக்கில் இருந்திருக்கிறது என்பதை அறியமுடிகின்றது. சீலம்பு, குரங்கு போன்ற தமிழ்ச் சொற்களின் பழைய வடிவங்கள் முறையே சீலம்பு, குரக்கு என்பனவாகும். தமிழின் மென்மை புகுத்தும் பண்பினாலேயே அவை சீலம்பு, குரங்கு என ஆயின. இவற்றின் பழைய தோற்றங்களை அவை வேறு சொற்களுடன் புணரும் சந்தர்ப்பங்களிலேயே உணர முடிகின்றது. சீலம்பு + அதிகாரம் என்னும் தொடர் சீலப்பதிகாரம் என்றும், குரங்கு + பட்டரை என்னுந்தொடர்

குரக்குப்பட்டறை என்றும் புணர்ந்தமைவதை நோக்குக. இந்த அடிப்படையிலேயே தமிழ்+பிள்ளை என்னும் தொடர் தமிழ்ப்பிள்ளை எனப் புணருவதை நோக்குமிடத்து தொல்காப்பியருடைய காலத்திற்கு முன்னர் தமிழ் என்னும் சொல் வடிவம் வழக்கில் இருந்திருக்க வேண்டும் என ஊகிக்க முடிகின்றது. எனவே, இச்சான்றினை துணையாகக் கொண்டு, சுவெலெபில், தகிழ் - தமிழ் - தமிழ் - தமிழ் - த்ரமில - த்ராவிட என்ற வளர்ச்சி அடிப்படையிலே, “த்ராவிட” என்னும் சொல்லின் தோற்றத்தினை காணுதல் பொருத்தமாய் அமைகின்றது.

தமிழ், தெலுகு, மலையாளம், கன்னடம் முதலாய பல மொழிகள் கொண்ட மொழிக்குடும்பம் அல்லது மொழிக்குழு கோல்ட்வெல் காலத்திற்கு முன்னர் “டெக்கான் மொழிகள்” என்றும், “தென்னிந்திய பேச்சு வடிவங்கள்” என்றும் அழைக்கப்பட்டது. அக்குடும்பத்தினை “திராவிட” என்ற சொல்லினாலே குறிக்கும் வழக்கம் கோல்ட்வெல் அவர்களுடைய நூலுடனேயே தொடங்கியது. திராவிட மொழிகள், திராவிடருடைய வரலாறு, பண்பாடு என்பனவற்றை எல்லாம் ஆய்வு செய்யும் துறையினை “திராவிடவியல்” என்ற சொல்லினாலே முதன்முதலாக அழைத்தவர் கமில் சுவெலெபில் ஆவர்.

குமாரிலபட்டருடைய “த்ராவிட ஆதி பாஷாயாம் ஏவ....” என்னும் குறிப்பிற்கு பின்னர், தமிழோடு தொடர்புடைய சில மொழிகளைக் குறிப்பிட்டு அவற்றிற்கிடையே உள்ள குடிவழித் தொடர்பினை இனங்கண்டவர் F.W.எல்லிஸ் என்பவராகும். அவர் 1816 வெளிவந்த அலெக்சாண்டர் டன்கன் என்பாருடைய தெலுகு இலக்கண நூலிலே எழுதிய ஒரு குறிப்பிலே¹ இம்மொழிகள் பற்றிக் குறிப்பிட்டார். எல்லிஸ் அவர்கள், தமிழ், தெலுகு, கன்னடம், மலையாளம், துளு, கொடகு, மால்தோ ஆகிய ஏழு மொழிகளையும் குறிப்பிட்டு அவை தென்னிந்தியாவின் பேச்சு வடிவங்கள் என்றும், அவற்றிற்கிடையே குடிவழித் தொடர்பு உண்டு என்றும் குறிப்பிட்டார். இவருக்குப் பின்னர் 1844ல் கிறிஸ்டியன் லஸ்ஸன் என்பார் பிராகுவி மொழி தென்னிந்திய மொழிகளுடன் தொடர்புடையதென்ற கருத்தினை முன்வைத்தார். 1846ல் C.ஹொஸ்ற் என்பார் திராவிட மொழிகளில் “உடைமை வேற்றுமை” பற்றி ஆராய்ந்தார். வால்ற்றர் எலியற் என்பார் 1847ல் கொண்டர்களுடைய மொழி தமிழ், தெலுகு, கன்னடம் ஆகியவற்றுடன் தொடர்புடையதெனக் குறிப்பிட்டார். 1852ல் R.ஸ்ரிவன்சன் என்பார் சமஸ்கிருதமல்லாத மொழிகளின் சொற்கள் பற்றிய ஓர் ஒப்பீட்டினை வெளியிட்டார். எல்லிஸ், லஸ்ஸன், ஹொஸ்ற், எலியற், ஸ்ரிவன்சன் ஆகியோர் (இவர்களைப் பற்றிய விவரமான தகவல்களுக்கு சுவெலெபிலுடைய நூலை (1990)ப் பார்க்கவும்) கோல்ட் வெல்லினுடைய நூல் 1856இல் வெளிவருவதற்கு முன்னரே திராவிட மொழிகள் பற்றி எண்ணிய அறிஞர்களாவர்.

கோல்ட்வெல்லினுடைய திராவிட மொழியியல் ஆய்வுக்குப் பின்னர் பல ஆண்டுகள் அத்துறை மெதுநிலையிலேயே இருந்தது. திரும்பவும் இந்நூற்றாண்டின் ஆரம்பத்தில் திராவிட மொழியியல் ஆய்வு விரைவு நிலை அடைந்தது. 1906ல் Linguistic Survey of India என்னும் நூலின் நாலாவது தொகுதி வெளியிடப்பட்டது. இத்தொகுதி முண்ட, திராவிட மொழிகள் பற்றியது. இத்தொகுதி வெளிவந்த காலந் தொடக்கமே திராவிட மொழியியல் ஆய்வின் இரண்டாங் கட்டம் தொடங்குவதாக சுவெலெபில் (1990:XXIII) கூறுவர். இக்கால கட்டத்திலேயே மேலும் பல திராவிட மொழிகள் கண்டுபிடிக்கப்பட்டன. L.V.ராமஸ்வாமி ஐயர், K.V.சுப்பையா, J.வின்சன், P.மெயில், A.மாஸ்ரர், E.H.ருற்றூள், T.பறோ, M.B.எமெனொ, சூல்ஸ் புளொக் ஆகிய அறிஞர்கள் இக்காலகட்டத்தில் திராவிட மொழிகள் பற்றி ஆய்வுசெய்து பல வெளியீடுகளைச் செய்தனர். இவர்களுள் பறோவும் எமெனொவும் நீண்டகாலமாகத் திராவிடவியல் ஆய்வுகளிலே ஈடுபட்டனர், இவ்விரு அறிஞர்களுடன் Bh.கிருஷ்ணமூர்த்தி, P.S.சுப்பிரமணியம், வ.அய்.சுப்பிரமணியம்,

எஸ்.அகத்தியலிங்கம், N.குமாரசுவாமிராஜா, S.V.சண்முகம், M.S.அந்த்ரொனொவ், K.V.சுவெலெபில் ஆகியோர் சேர்ந்து இத்துறையிலே விரிவான ஆய்வுகளை மேற்கொண்டனர். இவர்களுடைய ஆய்வுகள் மூலம் மேலும் பல திராவிட மொழிகள் இனங்காணப்பட்டன.

1961ல் T. பறோவும் M.B.எமெனொவும் சேர்ந்து வெளியிட்ட திராவிடச் சொல்லியல் அகரமுதலி (Dravidian Etymological Dictionary, Oxford University Press) திராவிட மொழியியல் ஆய்விலே முதன்மைமிகு விளைவாகும். இவ்வகர முதலிக்கு ஓர் பின்னிணைப்பு 1968இல் வெளியிடப்பட்டது. இதன் திருத்திய பதிப்பு 1984இல் வெளியாகியது. **திராவிடச் சொல்லியல் அகரமுதலி** திராவிட மொழிகளின் ஒப்பீட்டு ஆய்வினை முன்னெடுத்துச் செல்வதற்குப் பெரிதும் துணைபுரிந்தது. திராவிட ஒப்பீட்டு ஒலியனியல் ஆய்விலே பறோ, எமெனொ, கிருஷ்ணமூர்த்தி, குமாரசுவாமிராஜா, சுப்பிரமணியம், சுவெலெபில் போன்ற அறிஞர்கள் வியக்கத்தக்க பங்களிப்பினைச் செய்தனர்.

2. திராவிட மொழிகளின் ஒலியனியல்

திராவிட மொழிகளின் ஒப்பீட்டு ஒலியனியல் தொடர்பாக சுவெலெபிலுடைய ஒப்பீட்டுத் திராவிட ஒலியனியல் (Comparative Dravidian Phonology, Mouton, The Hague, 1970) சிறப்பாகக் குறிப்பிட வேண்டிய நூலாகும். திராவிட ஒலியனியல் பற்றி வெளியிடப்பட்ட கருத்துக்களெல்லாம் இந்நூலிலே தொகுத்துத் தரப்பட்டுள்ளன. திராவிட ஒலியனியலின் சில சிறப்பான பண்புகள் இந்நூலிலே சுட்டப்பட்டுள்ளன:

- (1) திராவிட உயிரொலி அமைப்பு ஐந்து உயிர்களைக் கொண்டுள்ளது; இ,எ,அ,ஒ,உ. இவை குறிலாகவும் நெடிலாகவும் ஒலிக்கத்தக்கன. கூட்டொலிகளாகிய ஐ, ஓள ஆகியன மூலத்திராவிடத்தில் கூட்டொலிகளாகவன்றி அவை முறையே அய், அவ் என்னும் கட்டமைவுடையன. பிராகுவி தவிர்ந்த எல்லாத் திராவிட மொழிகளிலும் மூலத்திராவிடத்திலும் குறில்-நெடில் உயிரொலியமைப்பு உண்டு.
- (2) அடி அசைகளிலே ஒரே வகையான உயிர்த்தன்மைகளைக் கொண்டமைவதிலே பெரும்பாலான திராவிட மொழிகள் ஒற்றுமைப்படுகின்றன. எனினும், கொடகு (எமெனொ, 1970), இருள (சுவெலெபில், 1971, 1973) ஆகிய மொழிகளிலே அடியசையில் இடம்பெறும் உயிரொலித் தன்மைகளிலே சில வளர்ச்சி நிலைகள் தென்படுகின்றன.
- (3) திராவிட உயிரொலி அமைப்பிலே காணப்படும் இன்னொரு சிறப்புமிகு தோற்றப்பாடு தென்திராவிட மொழிகளிலே காணப்படும் இ/எ, உ/ஒ மாற்று நிலையாகும். கிருஷ்ணமூர்த்தி (1958) இவ்வியல்பினை முதலிலே இனங்கண்டு விளக்கினார். வில்லியம் பிறை (1966), எமெனொ (1970), சுவெலெபில் (1970) ஆகியோர் இதுபற்றி மேலும் விளக்கங்கள் தந்துள்ளனர். இவ்வியல்பினை மிகவும் எளிமைப்படுத்திக்கூறின் தொல்திராவிடத்தின் இ, உ ஆகியன தொல்தென்திராவிடத்தில் முறையே எ, ஒ ஆக மாற்றமடைகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக:

தொல்திராவிடம்:	il-ay	pukay
தொல்தென்திராவிடம்:	el-ay	pokay
தமிழ்:	ilai	pukai
மலையாளம்:	ila	puka
கொத:	el	pog
தொட:	es	pax

துள்ள:

ele, ela

ele

poga

poge

தென்திராவிட மொழிகளில் வரும் தமிழும் மலையாளமும் தொல்திராவிட பண்பினைப்பேண ஏனையவை மாற்றமடைந்த உயிரொலிகளை உடையன. இருள மொழியிலே வேறுபட்ட வகையான ஓர் உயிரொலி மாற்றத்தினை சுவெலெபில் (1973:12-13) உற்றுநோக்கி விளக்கம் தந்துள்ளார். அதாவது, இ/எ, உ/ஓ மாற்றநிலைக்கு நிகராக அ/எ, ஆ/ஏ மாற்று நிலை இடம்பெறுகின்றது. எடுத்துக்காட்டாக அ வைத் தொடர்ந்து மெய் ஐ இடம்பெறும் போது அவ் அ அல்லது ஆ இருள மொழியில் முறையே எ அல்லது ஏ ஆக மாற்றமடைகின்றது. பின்வரும் எடுத்துக்காட்டுக்களை நோக்குக.

தமிழ் : கரை (Karai)

மாலை (Mālai)

மலையாளம்: கர (Kara)

இருள : கெரெ (Kere)

ମେଲେ (Mele)

தொல்திராவிடத்தில் 16 மெய்யொலிகள் இனங்காணப் பட்டுள்ளன. அவை பின்வருமாறு:

பு த் ற் ட் ச் க் க் ம் ன் ண் ன்
 ல் ள்
 ற் ழ்
 வ் ய்

இவற்றுள் ௪௧ என்னும் ஒலி தொல்திராவிடத்தில் ஆங்கில பயின் ஒலிக்கு நிகராக கருதப்படுகிறது. தொல்காப்பியருடைய பிறப்பியற் சூத்திரம் இத்தகைய ஒலியிணையே குறிக்கின்றது. தொல்காப்பியம் எழுத்ததிகாரம் பிறப்பியல் 12ம் சூத்திரம்,

“அணரி நுனிநா வண்ண மொற்ற

ற.கா ன.கா னாயிரண்டும் பிறக்கும்”

இச்சூத்திரத்தின்படி ஒற்ற என்னும் சொல் *Ōṭṭa* என்று ஒலிக்கும். பற என்னுஞ் சொல்லில் இரண்டு உயிரொலிகளுக்கிடையே வரும் ற், *paṭṭa* என ஒலிக்குமோ எனத் தொல்காப்பியர் எங்கேனும் விளக்கம் தரவில்லை.

தொல்திராவிடத்தில் மொழிமுதல் ஒலிப்புடை வெடியொலிகள் (p, d, g போன்றன) இல்லை எனலாம். கோல்ட்வெல் (1856) இக்கருத்துடையவராகவே இருந்தார். பலர் இக்கருத்தினை மறுத்துரைத்தனர். புளக், கொடவர்மா, குய்ப்பர், அல்பிறட் மாஸ்ரர், சுனித்குமார் சட்டர்ஜி போன்றோரே இக்கருத்தினை மறுத்துரைத்தவராவார். ஆனால் ப்றோ, கிருஷ்ணமூர்த்தி போன்றோர் கோல்ட்வெல் கூறிய கருத்து உண்மையானது என எடுத்துக்கூறினர். இது தொடர்பான எல்லாக் கருத்துக்களையும் எடுத்துக்காட்டி, கோல்ட்வெல் கூறிய கருத்தினை சுவெலெபில் (1970) சான்று காட்டி ஏற்றுக்கொள்கிறார்.

திராவிட மொழிகளிலே இரண்டு உயிரொலிக்கிடையே வரும் ப் - என்னும் ஒலிப்பில் வெடியொலி வ் - ஆக மெலிவடையும் போக்கு பெருமளவாகக் காணப்படுகின்றது. எமெனொ, கிருஷ்ணமூர்த்தி போன்றோர் உயிரொலிகளுக்கிடையில் வரும் -ப்- ஒலியினை தொல்திராவிடத்து மீட்டுருவாக்கமாகக் கொள்வதில்லை. ஆனால், சுவெலெயில் (1970:

88-9) தகுந்த சான்றுகளுடன் இவ்வொலியினை தொல்திராவிட மீட்டுருவாக்கமாக கொள்கிறார். தபு (tapu) என்னுஞ் சொல் எடுத்துக்காட்டாக கொள்ளப்படுகின்றது. மேலும், சுவெலெபிலுடைய கருத்தை வலுப்படுத்த தொல்காப்பிய இலக்கண நூலிலிருந்தும் சான்றுகள் காட்டலாம். தொல்காப்பியம் எழுத்ததிகாரச் சூத்திரம் 294 'உருபியனிலையும்....' எனத்தொடங்குகின்றது. அதே அதிகாரத்து 40ம் சூத்திரம் "உருபினு மிசையினும்...." எனத்தொடங்கு கின்றது. இவ்விரு சூத்திரங்களிலும் முறையே உருபு (urupu)/உருவு (uruvu) என்னுஞ் சொற்கள் இடம்பெறுகின்றன. தொல்காப்பியர் தன்னுடைய இலக்கண நூலிலே இவற்றை இருவேறுபட்ட சொற்களாகவே ஆளுகின்றார். சொல்லதிகாரத்தில் "உருபென மொழியினும்....." என்னும் 24ஆம் சூத்திரத்தையும், "உருவுட்காகும்....." என்னும் 30ஆம் சூத்திரத்தையும் நோக்குக. இச்சான்றுகளின் படி, தொல்காப்பியர் -ப்-, -வ்- ஆகிய இருஒலிகளையும் ஒலியன்களாக கொண்டுள்ளார் என்பது தெளிவாகும். எனவே, இச்சான்றுகள் இரண்டு உயிரொலிகளிடையே வரும் -ப்- தொல்திராவிட மீட்டுருவாக்கமாகக்கொள்ள வேண்டும் எனக்கூறும் சுவெலெபிலுடைய கருத்தினை மேலும் வலியுறுத்தியுள்ளது.

திராவிட மொழிகளிலே காணப்படும் இன்னொரு தோற்றப்பாடு ல்/ர் மாற்று நிலையாகும். கோல்ட்வெல் (1856: 159-60) இம்மாற்று நிலைப்பண்பினை முதன்முதலாக இனங்கண்டு விளக்கம் தந்துள்ளார். சுவெலெபில் (1970: 143-55) இம்மாற்று நிலைபற்றி மேலும் விளக்கம் தந்து திராவிட மொழிகளிலிருந்தும் பல சான்றுகளையும் காட்டியுள்ளார். தமிழ் ல், ழ், ள் ஆகிய பிரிவளி ஒலிகள் பிற திராவிட மொழிகளிலே எவ்வாறு அமைகின்றன என்பதனை பின்வரும் அட்டவணை விளக்கம் தரும்:

ல் > ிர்	தமிழ்: ஈசல்	தெலுகு: ஈஸ்ரி
	தமிழ்: ஏல்	தெலுகு: ஏர்பு
	தமிழ்: கல்	தெலுகு: கறசு
ழ் > ிர்		கொண்ட்: காரிதானா
	தமிழ்: கால்	தெலுகு: க்ராயு
	தமிழ்: தலை	குவி: த்ராயு
	தமிழ்: அழு	குவி: ரிஅலி
	தமிழ்: உழு	கொண்ட்: உரானா
		குவி: ருஇயலி
	தமிழ்: கொழு	தெலுகு: க்ரொவ்வு
		குவி: கொரொவ
	தமிழ்: புழு	தெலுகு: புருகு, புருவு
		கொண்ட்: புரீ
ள் > ிர்	தமிழ்: இள	கொண்ட்: ரையோல்
		ரையா
	தமிழ்: ஓக்காளம்	தெலுகு: ஓகர
	தமிழ்: கள்	குவி: காரு

மேற்காட்டியவற்றை விட, திராவிட ல் ஒலி துளு மொழியிலே ிர் ஒலியாக பெரும்பாலும் மாற்றமடையும் பண்பினை சுவெலெபில் (1970:143) பின்வரும் எடுத்துக்காட்டுக்களை தந்து விளக்குகிறார்:

தமிழ்: தலை
இலை
முயல்
முலை
பல்
கால்

தாளு: தரெ
இரெ
முயெரு
மிரெ
பரு
காரு

பிரிவளி ஒலிகளாகிய ல், ழ், ள் ஆகியன தமிழ் மொழியிலேயே ir ஒலியாக மாற்றமடையும் பண்பு பண்டைக்காலந் தொடக்கமே காணப்பட்டுள்ளது. பண்டய இலக்கியச் சான்றுகள் பல இக்கட்டுரையாளரால் பிறிதோரிடத்திலே வரிசைப்படுத்தப்பட்டுள்ளன. (சண்முகதாஸ், 1987).

கோல்ட்வெல் திராவிட மொழிகளிலே இனங்கண்டு விளக்கிய இன்னொரு பண்பு மெல்லொலி புகுத்தும் போக்காகும். அம்பு, கஞ்சி, சந்தம், நொண்டு, மஞ்சள் என்னும் சொற்கள் ம், ஞ், ன் ஆகிய மெல்லொலிகளை உடையனவாய் எல்லாத் திராவிட மொழிகளிலும் காணப்படுகின்றன. ஆனால், கன்று, மூன்று என்னும் தமிழ்ச் சொற்கள் கன்னடத்தில் முறையே கரு, முரு என அமைந்துள்ளன. இதேபோல், அங்கு, இங்கு, எங்கு என்பன கூர்க் மொழியிலே அக்க, இக்க, எக்க என அமைகின்றன; ஆண்டு, ஈண்டு என்பன துளு மொழியிலே அடெ, இடெ என அமைகின்றன; உறங்கு எனும் சொல் கன்னடத்தில் ஓறகு (oragu), கொடகில் ஓறகி (oragi), துளுவில் ஓரகுனி, தெலுங்கில் ஓறகு என அமைகின்றது. பாம்பு என்னுஞ் சொல், கொலாமியில் பாப் (pa.b) தோடாவில் பொப் (po.b) கன்னடத்தில் பாவு என அமைகின்றது. தமிழ் மொழியில் ஒரே சொல் மெல்லொலியுடனும், மெல்லொலியின்றியும் பண்டைய இலக்கியங்களிலேயே கையாளப்பட்டுள்ளன. (எ-டு: அகநானூறு 69ம் பாடலில் அம்பு என்ற வடிவமும் 9ம் பாடலில் அப்பு என்ற வடிவமும் காணப்படுகின்றன இத்தகைய மாற்று நிலைச் சொற்கள் பற்றிய விபரத்திற்குப் பார்க்கவும்: (சண்முகதாஸ், 1987).

3. திராவிட மொழிகளின் கட்டமைப்பு

திராவிட மொழியின் கட்டமைப்பு பற்றி சுவெலெபில் (1990) நன்கு ஆய்வு செய்து எழுதியுள்ளார். அவர் குறிப்பிட்டவற்றுள் மிக இன்றியமையாத சில பண்புகளை இங்கு தருகிறேன். திராவிட மொழிகளின் கட்டமைப்பு பொதுவாக ஒட்டுநிலைப்பட்டதாகும். குறிப்பிடக்கூடிய திராவிடச் சொற்கள் பின்வரும் ஒட்டுநிலைக் கட்டமைப்பை கொண்டமைகின்றன.

வேர் + ஒட்டு(கள்) + இடைநிலை(கள்) + ஈறு(கள்)

தொல்திராவிடத்தின் கட்டமைப்பும் இத்தகையதாகவே அமைந்துள்ளது எனலாம்.

திராவிடச் சொற்பாகுபாடு தொடர்பாக, சுவெலெபில் (1977, 1990) நான்கு வகையான சொல்வடிவங்களை இனங்காணுகின்றார். அவை: பெயர், வினை, அடை, மாறிலிகள் (indeclinables). இவற்றுள், அடை என்றொரு சொற்பாகுபாடு திராவிட மொழியிலே இனங்காணப்பட வேண்டுமென சுவெலெபில் குறிப்பிடுவது பொருத்தமாகவே காணப்படுகின்றது. எடுத்துக்காட்டாக தமிழ் மொழியில்,

கரு - மை

கரு மலை

கரிய மலை
கருத்துத் தோன்றும் மலை
மலை கரிது

என்னும் தொடர்களிலே நிறத்தைக் குறிக்கும் கரு என்னும் அடிச்சொல் பெயராகவும் வினையாகவும் பயனிலையாகவும் பயன்படுகின்றது. இதனை பெயருக்குள்ளோ வினைக்குள்ளோ அடக்கிவிட முடியாது. எனவே இத்தகைய சொற்களை 'அடை' என்றோ 'பண்புச்சொல்' என்றோ ஒரு தனிப்பாகுபாட்டினுள் அடக்குவதே பொருத்தமாகும். தொல்காப்பியர் வடமொழி இலக்கணத்தை பின்பற்றி சொற்பாகுபாட்டினை இடை அமைத்த காரணத்தால், திராவிட மொழிகளுக்குரிய இப்பண்பினை தமிழிலே இனங்காணத் தவறிவிட்டார். இதனால் அவர் தமிழ்ச் சொற்களை பெயர், வினை இடை உரி எனப்பாகுபாடு செய்துள்ளார்.

திராவிட மொழிகளின் உருபனியற் கட்டமைப்புப்பற்றி பலர் விரிவாக எழுதியபோதும், அது இன்னும் தெளிவாக விளங்கப்படவில்லை என்னும் கருத்தே நிலவுகின்றது. ("Dravidian verbal morphology is completely intertwined to such a degree that we may never understand it entirely" என்று டேவிற் மக்அல்பின், 1975 கூறுவதை எடுத்துக்காட்டாக கொள்ளலாம்.) திராவிட மொழிகளின் தொடரமைப்பு பற்றி விளக்குமிடத்து சுவெலெபில் (1990:38) '

"The book which you gave me is here"

என்னும் ஆங்கிலத் தொடரை,

"அனத க குதசத்த ஹொன் வ கொகொ னி அரிமசு."

என யப்பானிய மொழியிலும்,

"நீங்கதான் குடுத்த புத்தகம் இங்கே இருக்கு."

எனத் தமிழ் மொழியிலும் மொழி பெயர்த்துக் காட்டியுள்ளார். இவற்றுள் யப்பானிய தமிழ் தொடரமைப்பு ஒரே மாதிரியாகவும், ஆங்கிலம் போன்ற ஐரோப்பிய மொழிகளில் இத்தொடரமைப்பு வேறுபட்ட தன்மையுடையதாகவும் அமைந்துள்ளது எனக்குறிப்பிட்டுள்ளார். திராவிட மொழிகளுக்கே உரிய சில சிறப்புத் தொடரமைப்பு பண்புகளை சுவெலெபில் தெளிவாக விளக்கியுள்ளார்.

திராவிட மொழிகள் பற்றிய வரலாற்று நோக்கிலே பறோ (1958) இருக்கு வேதத்திலே ஆவணப்படுத்தப்பட்டுள்ள சமஸ்கிருத மொழியில் பல திராவிடச் சொற்கள் காணப்படுவதாக காட்டிய சான்று முதன்மை பெறுகின்றது. அவ்வாறு இனங்காணப்பட்ட சொற்களில் சில பின்வருமாறு.

சமஸ்கிருதம்	தமிழ் - மால்தோ - துளு
Khala	களம், களன்
Phala	பழம், பழு
Mayura	மயில், மைரு (துளு)
bala	வல்
Kana 'one-eyed'	காண்

இவ்வாறு சான்று காட்டப்பட்ட இருக்குவேத எடுத்துக்காட்டுக்கள் ஏற்றுக்கொள்ளப்படுமாயின், அது வடமேற்கு (பஞ்சாப்) பகுதியில் சமஸ்கிருத மொழி பேசுவோர் இருந்த காலகட்டத்திலே திராவிட மொழி பேசுவோரும் இருந்தனர் என்பதற்குச் சான்றாகும். (எமெனொ, 1954, 1971).

4. திராவிடப் பரம்பல்

திராவிடர்களுடைய பரம்பல் பற்றிப் பலர் கருத்துக்கள் கூறி இருப்பினும் (பறோ, 1958; சவுத்வேர்த், 1971, 1974), சுவெலெபில் 1972ல் முன்வைத்த கருதுகோள் ("The descent of the Dravidians", IJDL) சிறப்பு வாய்ந்ததாக அமைகின்றது. இக்கருதுகோளின்படி திராவிடர்கள் கிழக்கு ஈரான் மலைப்பிரதேசங்களிலிருந்து தென் இந்தியா, இலங்கை ஆகிய பிரதேசங்களை நோக்கிச் செல்கையில், ஆங்காங்கே பயணிகளை இறக்கிச் செல்லும் பேருந்து வண்டிபோல, திராவிடக் குழுக்களை விட்டுச்சென்றனர் என்னும் கருத்து புலப்படுகின்றது. இத்தகைய இடப்பெயர்வு கி.மு. 3500 அளவிலே நிகழ்ந்திருக்கலாம் என சுவெலெபில் கருதுகிறார். இவ்விடப்பெயர்வு தீபகற்பத்தின் தென்கோடியிலே தொல்தமிழர் அடையும்வரை நடைபெற்றது. கி.மு. 600-400 காலப்பகுதியிலே முதன்முதல் வரலாற்றடிப்படையில் இனங்காணப்பட்ட அறிவுடைய மிக் உயர்ந்த பண்பாடுடைய திராவிட மொழி பேசுவோர் நாகரிகம் இத் தொல்தமிழர்களாலே அமைக்கப்பட்டது.

திராவிடர்கள் தொடக்கத்திலே மலைசார் மக்களாக இருந்திருக்க வேண்டுமென்னும் கருதுகோளையும் சுவெலெபில் (1972) முன்வைத்தார். கொ/கோ, கு/கூ, மலை ஆகிய சொற் பிரயோகங்களைத் தன் கருதுகோளுக்குச் சான்றுகளாக அவர் காட்டுகிறார். சுவெலெபிலுடைய இக்கருதுகோளுக்குரிய இன்னொரு சான்றினை என்னுடைய கட்டுரையொன்று வழங்குகின்றது. (சண்முகதாஸ், அ., 1988; மேலும் திருத்த வடிவம் பெற்ற இக்கட்டுரை 1991ல் தோக்கியோக்கஞ்சயின் பல்கலைக்கழகக் கீழைத்தேயப் பண்பாட்டு நிறுவனத்தின் கருத்தரங்கிலே படிக்கப்பட்டது). இக்கட்டுரையிலே தமிழ் மொழியில் மலையைக் குறிக்க 55 சொற்கள் உள்ளன என்றும் அவற்றுள் 27 சொற்கள் சமஸ்கிருத மொழிச் சொற்களாகவும் ஏனைய 28 சொற்களும் தமிழ்ச் சொற்களாயுள்ளன என்றும் குறிப்பிட்டுள்ளேன். அவ்விருபத்தெட்டுச் சொற்களும் பின்வருமாறு பாகுபாடு செய்யப்பட்டுள்ளன.

மலை					
வடிவம்	நிலை	அகற்சி	அச்சம்	ஆகுபொருள்	நர்
1. அடுக்கம்	10. ஓங்கல்	17. பிறங்கல்	21. சிலம்பு	26. கல்	28 பதலை
2. அடுக்கல்	11. குவடு	18. பொறை	22. நவிரம்	27துறுகல்	
3. இறும்பு	12. கோ	19. பொற்றை	23. பறம்பு		
4. ஒதி	13. கோடு	20. விலங்கல்	24. வெற்பு		
5. கவான்	14. பொகுட்டு		25. பதுக்கை		
6. குன்று	15. பொங்கர்				
7. சாரல்	16. விண்டு				
8. பொருப்பு					
9. வரை					

மலையைக் குறிக்க இவ்வளவு தொகையான சொற்கள் தமிழ் மொழியிலே இருப்பதை உற்றுநோக்கின், தமிழர்களுக்கும் (திராவிடர்களுக்கும்) மலைக்குமிருந்த நெருங்கிய தொடர்பினை உணர்ந்து கொள்ளலாம். சுவெலெபிலுடைய கருதுகோளும் எந்தளவுக்கு உண்மைத்தன்மையுடையதென்பதனையும் அறியக்கூடியதாயுள்ளது.

இவ்விடத்தில் பெருங்கற் பண்பாட்டுக்கும் திராவிடருக்கும் இடையேயுள்ள தொடர்பு பற்றிச் சிறிது நோக்கவேண்டியது இன்றியமையாததாகும். இதுபற்றிப் பண்டைய தமிழகம் (1991:125) ஆசிரியர் சி.க சிற்றம்பலம் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்.

“இந்நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியில் இப்பண்பாடு பற்றிய ஆய்வில் ஒருவகைத் திருப்பம் ஏற்பட்டது. இக்காலத்தில் மானிடவியல், தொல்லியல் போன்ற துறைகளிற் பயிற்சி பெற்றோர் இப்பண்பாடு இந்தியாவிலே உருவாகியவிதம், இதனை உருவாக்கியோர் அம்சங்கள் பற்றி விரிவாக ஆராய்ந்தனர். இவர்களிற் பெரும்பாலோரது முடிபு யாதெனில் இப்பண்பாடு இந்தியாவிலே தோன்றவில்லை என்பதேயாகும். இந்தியாவிற்கு வெளியிலிருந்தே இப்பண்பாட்டைத் திராவிடமொழி பேசுவோரின் முதாதையினர் இந்தியாவுக்குள் புகுத்தினர் என்றும், இதனால் அப்போது வாழ்ந்த புதிய தற்கால மக்கள் மீது இது திணிக்கப்பட்டது என்றும் இவர்கள் கருகின்றார்கள். இத்தகைய கருத்தையே இதைப்பற்றி விரிவாக ஆராய்ந்த பனர்ஜி, குருராஜராவ், குப்தா போன்றோரும் முன்வைத்துள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது.”

பண்டைய தமிழர் தென்னிந்தியப் பெருங்கற் பண்பாட்டினத்தவரின் வழித்தோன்றல்களாவார். பெருங்கற் பண்பாட்டு மக்கள் பற்றிக் குருராஜராவ் (1972) பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார்.

"Invariably, their settlements are located in the vicinity of a rocky highground and the waste rocky - lands were utilized by them for their burials, whole large irrigational tands, often constructed by bunding the slopes of the hillocks and high grounds along the natural gradient, of the hillocks and the high grounds on which the rain waters were flowing down."

மேற்படி கூற்றின் ஒளியிலே, இந்திய துணைக்கண்டத்துக்குள் பெருங்கற் பண்பாட்டைக் கொண்டுவந்தவர்கள் திராவிடர்களே என்று கொண்டால், திராவிடர்கள் மலைசார் மக்கள் என்னும் சுவெலெபிலுடைய கருதுகோள் ஏற்புடையதாயமையும்.

5. பிறமொழிகளுடன் ஒப்பீடு

திராவிடமொழி ஆய்விலே சிறப்பு வாய்ந்த இன்னொரு கட்டம், இந்தியாவுக்கு வெளியேயுள்ள சில மொழிக்குடும்பங்களுடன் திராவிட மொழிக் குடும்பத்தினை தொடர்புறுத்தும் முயற்சியாகும். இம்முயற்சியின் விளைவாக, திராவிடமொழி (1) ஹரப்பன் (2) யூரல்அல்ற்றய்க் (3) ஈலம் (4) யப்பானிய மொழிகளுடன் தொடர்புறுத்தி ஆய்வுகள் பல வெளியிடப்பட்டன.

(1) திராவிடமும் ஹரப்பனும்

ஹரப்பன் மொழி என்று கூறப்படுவது சிந்துவெளியிலே கண்டுபிடிக்கப்பட்ட பல முத்திரைகளிலே பொறிக்கப்பட்ட வரிவடிவங்களாலான ஒன்றாகும். 1875இல் சேர்

அலெக்ஸாண்டர் கணிங்காம் ஹரப்பாவிலே கண்டெடுக்கப்பட்ட முத்திரை பற்றியும் அதிலே பொறிக்கப்பட்ட வரிவடிவம் பற்றியும் முதன்முதல் கருத்து வெளியிட்டார். அம்முத்திரையிலே காணப்பட்ட மொழியினை விளங்கிக் கொள்ளாத சேர் கணிங்காம் அது இந்தியாவை சேராத ஒன்றெனக் கொண்டார். ஹரப்பன் வடிவங்களைப் பற்றிய நுணுகிய ஆய்வு இந்த நூற்றாண்டின் முப்பதுகளிலே தொடங்கியது. இவ்வாறு தொடங்கிய ஆய்வுகளுள் ஹெரஸ் பாதிரியார் (1953) மேற்கொண்ட ஆய்வே ஒழுங்கானதும் முரணற்ற தன்மையும் கொண்டதாக அமைந்தது என சுவெலெபில் (1990:1987) கூறுகிறார். ஹெரஸ் பாதிரியாரின் ஆய்வு ஹரப்பன் மொழி பண்டைய தமிழ் மொழியை நிகர்த்தது என்ற கருத்தினை முன்வைத்தது. இதனையே 20 வருடங்களுக்குப் பின் ஹரப்பன் மொழியை ஆய்வு செய்ய முயன்ற சோவியத், பின்னிஷ் ஆய்வாளர்களும் ஏற்றுக் கொண்டனர். இரு தேசத்து ஆய்வுக்குழுக்களும் கின்னியர் வில்சன் (1974), பெயர்சேர்விஸ் (1983), ஐராவதம் மகாதேவன் (1977) ஆகியோரும் ஹரப்பாவிலே கிடைக்கப்பெற்ற சாசனங்களின் அடிப்படை மொழித் திராவிடமே என்பதில் ஒற்றுமைப்பட்ட கருத்தினை தெரிவித்துள்ளனர்.² ஆனால் சோவியத் பின்னிஷ் ஆய்வுக்குழுக்களின் கருத்துக்கள் பலவற்றை சுவெலெபில் மறுத்துக் கூறுகிறார்.³ ஹரப்பா சாசனங்களின் மொழி பற்றிய விடயத்தின் அது திராவிடம் என்பதை சுவெலெபில் நேரடியாகக் கூறாது. அது இந்தோ-ஐரோப்பிய மொழிக் குடும்பத்தைச் சார்ந்ததல்ல; சமஸ்கிருத மொழியின் பழைய வடிவமல்ல; அது மேற்காசிய மொழி எதனுடனும் தொடர்புற்றதல்ல என்று கூறுகிறார். எனவே ஹரப்பன் மொழி பெரும்பாலும் திராவிடக் குடும்பத்தைச் சேர்ந்ததாய் இருக்கும் தகைமை உடையதெனக் கூறும் சுவெலெபில், இவ்விடயத்தில் திராவிடமொழியியலாளர் பெரிதும் நுணுக்கமான ஆய்வுகளை மேற்கொள்ள வேண்டுமெனக் கூறியுள்ளார். (1990 : 1996-1997)

(2) திராவிடமும் யூரல்அல்ஹ்றய்க்கும்

இன்று யூரலிக்-அல்ஹ்றாய்க் என வழங்கப்படும் மொழிகளை கோல்ட்வெல் "ஸ்கித்தியன்" என்ற புதுப்பெயராலே வழங்கி அதனைத் திராவிடத்துடன் தொடர்புறுத்தி விளக்கியுள்ளார். இரு மொழிகளுக்கும் இடையே காணப்படும் பொதுமையான சொற்களையும் இலக்கண அமைப்புக்களையும் காட்டி ஒப்பீட்டு ஆய்வினை முதன்முதல் கோல்ட்வெல் அவர்களே மேற்கொண்டார் எனக் கூறலாம். இவ் ஒப்பீட்டு ஆய்வினைத் தொடர்ந்து மேற்கொண்டவர்களுள் F.O.ஸ்கிரேடர் (1925, 1937), T.பறோ (1944), K.H.மெங்கஸ் (1964, 1977), M.அந்தொரொனொவ் (1961, 1971), J.வசெக் (1978, 1981, 1983, 1985, 1987) ஆகியோர் குறிப்பிடப்பட வேண்டியவர்கள். இவர்களுடைய ஆய்வுகள் யாவற்றையும் தொகுத்து நோக்கி, திராவிட - யூரல்அல்ஹ்றய்க் குடும்பமொழித் தொடர்புபற்றிப் பின்வரும் முடிவுகளையும் சுவெலெபில் (1990 : 101-1 03) நிரைப்படுத்துகிறார்.

- i) இருகுடும்பங்களுக்கும் பொதுவான பல சொற்களுக்கிடையே காணப்படும் ஒற்றுமைப்பாடு பெரும்பாலும் நிறுவப்பட்டுள்ளது.
- ii) அடிப்படை ஒலியனியற் பண்புகள் இருகுடும்பங்களுக்கும் பொதுவாய் அமைவதுடன், அவற்றின் வளர்ச்சி முறையும் பெரிதும் ஒத்த தன்மையாக அமைந்துள்ளது.
- iii) உருபனியற் பரப்பிலேயே இரு குடும்பங்களுக்கிடையே மிக இன்றியமையாத ஒப்புமைகள் இனங்காணப் பட்டுள்ளன. இருகுடும்பங்கள் 'ஒட்டு நிலை'த் தன்மையுடையன. மெங்கெஸ்,

அந்தரொணொவ், வசெக் ஆகியோருடைய எழுத்துக்களிலே இருகும்பங் களிலும் பின்னிலைகள் ஒரேமாதிரியான செயற்பாடுகளை உடையனவாய் இருக்கும் பண்பு தெளிவாகச் சான்றுகளுடன் எடுத்துக் காட்டப்பட்டுள்ளது. எல்லாவற்றிற்கும் மேலாக, திராவிடத்தின் வினையமைப்பு யூரல்அல்ற்றய்க்கின் வினையமைப்புடன் முற்றாக ஒற்றுமைப்படுகின்றது.

iv) அடிப்படைத் தொடரமைப்பு விதிகள் இருகும்பங்களிலும் ஒரே தன்மைத்தாய் அமைந்துள்ளன. எழுவாய் - செயற்படுபொருள் - பயனிலைத் தொடரமைப்பு இருகும்பங்களுக்கும் பொதுவாய் அமைகின்றது.

இவ்விரு குடும்பமொழிக்குமிடையே மிக ஆழமான குடிவழித் தொடர்பு இருப்பதை ஒருபோதும் மறுக்க முடியாது என சுவெலெபில் குறிப்பிடுகிறார்.

இதுவரை இவ்விரு குடும்பமொழிகள் பற்றி வெளிவந்த ஆய்வுகளை நோக்குமிடத்து, திராவிடம், யூரல்அல்ற்றய்க், கொரியன், யப்பானியம் ஆகியன ஒரு பொதுக்குடும்ப மொழியின் கிளைகள் எனக்கூறலாமோ என்ற ஐயம் ஏற்படுகின்றது. கொலின் பி.மசிக்கா என்பவர் (1976) யூரேசியன் கண்டத்திலே அமைப்பு வழி (typological) தொடர்புடைய மொழியியற் கூறுகள் கொண்ட ஒரு தொகுதி மொழிகளைக் காட்டுகிறார். இவற்றுள் யூரலிக், அல்ற்றய்க் மொழிகள் மேற்கிலும், திராவிடம் தெற்கிலும், கொரியன் யப்பானியம் கிழக்கிலும் அமைந்துள்ளன என்று குறிப்பிடுவர்.

(3) திராவிடமும் ஈலமும்

இப்போது இஸ்லாமிய ஆட்சிக்குட்பட்டுள்ள மத்திய கிழக்குப் பகுதியிலே கிறீஸ்து பிறப்பதற்கு பல ஆயிரம் வருடங்களுக்கு முன் யூபிறற்றிஸ்-ரைகிறிஸ் நதியின் ஒரு பக்கத்தில் ஊர் என்னும் பிரதேசமும் மறுபகுதியில் ஈலம் (ஈழம்?/, ஈளம்?) என்னும் பிரதேசமும் அமைந்திருந்தன. ஈலம், மெசொபொதேமியாவுக்கு கிழக்கிலும், சக்ரொஸ் மலைகளுக்கும் பாரசீக வளைகுடாவுக்குமிடைப்பட்ட சூச என்னும் இடத்தில் அமைந்ததொரு பண்டைக்கால அரசாகும். இவ்வரசு பற்றிய செய்தி கி.மு 3000 அளவில் ஆவணப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. அசிரியரால் கி.மு 640 அளவில் தோற்கடிக்கப்படும்வரை இவ்வரசு தொடர்ந்து இருந்துள்ளது. ஈலம் பிரதேசத்து மொழியும் திராவிடமும் ஒற்றுமைப் பண்புடையன என்னும் கருதுகோளை 1974ல் டேவிற் W.மக்அல்பின் என்னும் அமெரிக்க ஆய்வாளர் முன்வைத்தார். "தென்னாசியாவின் திராவிட மொழிக்குடும்பம் மேற்காசியாவின் ஓர் உயர்மொழியாகிய 'ஈலமைற்' என்பதுடன் தொடர்புற்றுள்ளது" என்று இவர் குறிப்பிடுகிறார். (1981:13). பின்வருஞ் சொற்களின் ஒலியும் பொருளும் திராவிடச் சொற்களின் ஒலியையும் பொருளையும் ஒத்திருக்கின்றன.

(i) atta 'Father'	தமிழ் அத்தன் 'தந்தை'
(ii) am(la) 'mother'	தெலுகு அம்ம் 'தாய்'
(iii) dau 'help'	தமிழ் உதவு

(iv) unra 'each'

un 'one'

(v) hul 'to exist'

திராவிடம் ஒன்ம் 'one'

ஒன்

திராவிடம் உள் 'to exist'

உருபனியலடிப்படையில், ஈலம் மொழியில் பண்புப் பெயர்கள் - மெ(-மி) என்னும் விகுதியினைப் பெயர்ச் சொல்லுடன் ஒட்டுவதன் மூலம் ஆக்கப்பெறுவது பற்றி மக்அல்பின் குறிப்பிடுகிறார். அவர் தரும் எடுத்துக்காட்டுகள்: Sunki 'அரசன்' Sunkime 'அரசு, அரசாட்சி'. இப்பண்பு தமிழில் மையீற்று விகுதி மூலம் ஆக்கம் பெறும் பண்புப் பெயர்களுடன் ஒப்பிடப்படுகின்றது.

மக்அல்பினுடைய கருதுகோள் பற்றிக் கருத்துத் தெரிவிக்கும் சுவெலெபில், அவர் இரு மொழிகளுக்குமிடையேயுள்ள தொடர்பு பற்றிய சான்றுகளை நல்ல முறையிலே வழங்கியுள்ளாரென்றும் இது தொடர்பாக மேலும் விரிவான ஆய்வினை மேற்கொண்டு அவற்றுக்கிடையேயுள்ள குடிவழித் தொடர்பு வெறும் கருதுகோளாகவன்றி, எல்லோரும் ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்க உண்மையாக நிறுவப்பட வேண்டுமென்றும் குறிப்பிடுகிறார் (1990:115).

(4) திராவிடமும் யப்பானியமும்

இதுவரை திராவிடமொழி ஆய்வுபற்றி நாம் கொடுத்துள்ள தகவல்களின் பின்னணியிலே திராவிட மொழிக் குடும்பத்துக்கும், குறிப்பாகத் தமிழ்மொழிக்கும் யப்பானிய மொழிக்குமிடையேயுள்ள தொடர்புபற்றிய ஆய்வுபற்றி விரிவாகப் பேசப்பட வேண்டியுள்ளதால் அதனை அடுத்துவரும் பகுதியிலே விரித்து உரைக்கவுள்ளேன்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. இக்குறிப்பு A Grammar of the Telugoo Language Commonly called the Gentoo - by Alexander Duncan என்னும் நூலிலே 'Note to the Introduction' என்னும் தலைப்புடன் பிரசுரிக்கப்பட்டுள்ளது.
2. சோவியத்து Y.V.Knorozov தலைமையில் ஹரப்பன் மொழிபற்றி ஆராய்ந்தனர் Proto Indica (1965, 1968, 1970, 1973, 1979) என்ற தொடரில் இவர்களுடைய ஆய்வு முடிபுகள் வெளிவந்தன. இவற்றில் விவரங்களை சுவெலெபிலின் (1990) நூலிற் பார்க்கவும்.
3. பார்க்கவும், Zide and Zvelebil (eds.1976), Zvelebil (1973,1990).

திராவிட - யப்பானிய மொழி ஒப்பீட்டாய்வின் தொடக்கம்

யப்பானிய மொழி உலகிலுள்ள பல்வேறு மொழிகளுடன் ஒப்பிட்டு ஆராயப்பட்டுள்ளது. ஐநு, கொரியன், சீனம், இந்தோனேசியன், யூரல் - அல்ற்றாய்க், கிரீக் ஆகிய மொழிகளுடன் யப்பானிய மொழி ஒப்பிட்டு நோக்கப்பட்டாலும், இவ்வொப்பீட்டு முயற்சிகளுள் ஒன்றேனும் உறவுத்தொடர்பை நிறுவுவதில் வெற்றியடைந்ததாய் இல்லை.

திராவிடத்துடன் யப்பானிய மொழியை ஒப்பிட்டு நோக்கும் முயற்சி எழுபதுகளில் தொடங்கியது. சென்ற நூற்றாண்டில் கோல்ட்வெல் தன்னுடைய திராவிட மொழிகளின் ஒப்பிலக்கணம் நூலிலே இருமொழிகளும் ஒலியாலும் பொருளாலும் ஒற்றுமைப்பட்ட சொற்கள் இருப்பதைக் கண்டு, அவற்றை வகைமாதிரிக்காக எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். அவர் எடுத்துக்காட்டிய சொற்கள் பின்வருவன.

தமிழ்	யப்பானியம்
இரு 'to be'	அரி, இரி, ஓரி, உரி 'to be, to dwell'
கரு 'black'	குரொ, குரொஇ 'black'
பரு 'to spreae'	பரு (baru), ஹரு 'to extend'
பழ 'old'	புருஇ (burui, furui) 'old'

கோல்ட்வெலுக்குப் பின்னர், 1970லேயே யப்பானிய மொழியுடன் திராவிடத்தை தொடர்புறுத்தி நோக்கும் ஆய்வு தொடங்குகின்றது, சுசுமு ஷிபா என்பவரே முதன்முதலாக யப்பானிய-திராவிடத் தொடர்பினை ஆய்வு செய்ய முயன்றார். ஆனால் அவர் இத்தொடர்பினை சமய அடிப்படையிலேயே அணுகினார். 1970ல் 1971ல் அவர் எழுதிய கட்டுரைகள் இவ்வடிப்படையிலேயே அமைந்தன. 1973ல் வெளிவந்த அவருடைய கட்டுரை "த்ரவிட-கோ தொ நிகொன்-கோ" (திராவிட மொழியோடு யப்பானிய மொழி) மொழியாய்வாக அமைந்தது. இவ்விடயம் தொடர்பாக மேலும் இருகட்டுரைகள் வெளிவந்தன (1974, 1974). அத்துடன் யப்பானிய மொழியைத் திராவிட மொழியுடன் ஒப்பிட்டு சுசுமு ஷிபா ஒரு நூலையும் வெளியிட்டார் (1980).

அகிர புஜிவர என்னும் ஒப்பீட்டு மொழியாய்வாளர் 1974 முதல் யப்பானிய-திராவிட மொழிகளை ஒப்பிட்டு தன் ஆய்வு முடிவுகளை வெளியிட்டு வந்துள்ளார் (1974, 1975, 1976, 1981). உடற்கூறுகளைக் குறிக்கும் யப்பானிய திராவிடச் சொற்களையும் 'க' கர எழுத்துடன் தொடங்கும் யப்பானிய-திராவிடச் சொற்களையும், தாவர-விலங்குகளைக் குறிக்குஞ் சொற்களையும் இவர் ஒப்பிட்டு ஆராய்ந்துள்ளார். 1976ல் வெளியாகிய "The body in Japanese and Dravidian" என்னுங்கட்டுரையிலே பல ஒற்றுமைப்பட்ட இலக்கணக் கூறுகளையும் சொற்களையும் புஜிவர முன்வைக்கின்றார். எடுத்துக்காட்டாக, யப்பானியச் சுட்டு அடியாக வரும் இம (i-ma) 'இப்பொழுது, இக்கணத்தில்' என்னுஞ் சொல்லை தமிழ் 'இங்கு', மலையாளம் 'இப்போள்', கொலமி 'இலி', தோட 'இணி' ஆகிய சொற்களுடன் ஒப்பிடுகிறார். உடற்கூற்றுச் சொற்களை ஒப்பிடுமிடத்து அவர் எடுத்தாண்ட பலவற்றுள் சில எடுத்துக்காட்டுக்களாகக் கீழே தரப்படுகின்றன:

1. Ja. Fone 'bone'	Naiki: purni Gadba: pun
2. Ja. Kubi 'neck'	Tamil: kumpam Telugu: kuti
3. Ja. Kuto 'heel'	Tamil: kub Telugu: gudi Gond: gudkal

யப்பானிய மொழி எட்டு உயிரொலிகளை உடையதாயமைந்ததெனக் குறிப்பிடுவர் (சுகமு ஓனோ 1989). குறில்-நெடில் வேறுபாடு யப்பானிய மொழி உயிரொலியமைப்பிலே இருக்கவில்லை. யப்பானிய மொழி அசைகளெல்லாம் உயிரொலியினையே இறுதிநிலையாகக் கொண்டமைவன. அம்மொழியின் எட்டு உயிரொலிகளும் இரண்டு குழுக்களாகப் பாகுபடுத்தப்பட்டன:

குழு 1 : a, i, u, o

குழு 2 : e, e, i, o

முதலாவது குழுவிலுள்ள உயிரொலிகளே பெருவழக்காக இருந்தன. வேர்ச்சொற்கள், சொற்களின் முதனிலைப் பகுதிகள் யாவும் பெரும்பாலும் முதலாவது குழுவைச் சார்ந்த உயிரொலிகளையே கொண்டமைந்தன. இரண்டாவது குழுவைச் சார்ந்த ஒலிகள் மிக அருகியே காணப்பட்டன. மேலும் முதலாவது குழுவிலுள்ள ஏதாவது உயிரொலி மெய்யொலியொன்றினைத் தொடர்ந்து திரும்ப இடம்பெறும். எடுத்துக்காட்டு: **kata** (வன்மை), **kimi** (வரகு), **koto** (விடயம்), **туру** (நாரை). ஆனால், இரண்டாவது குழு உயிரொலி இவ்வாறு இடம்பெறுவதில்லை. முதலாவது குழுவைச் சேர்ந்த உயிரொலிகளின் சேர்க்கையின் விளைவே இரண்டாவது குழுவைச் சேர்ந்த உயிரொலிகள் என சுகமு ஓனோ (1989) ஆராய்ந்து கூறியுள்ளார்:

ia > e. ai > e, ui > i, oi > i ua > o

எனவே, கி.பி. எட்டாம் நூற்றாண்டுக்கு முன்னர் யப்பானிய மொழி நான்கு உயிரொலிகளையுடையதாகவே அமைந்திருந்ததென அவர் கூறுவார்.

தமிழ்மொழியில் a, a: i, i: u, u: e, e: o, o: என உயிரொலிகள் அமைகின்றன. அகரமும் இகரமும், அகரமும் உகரமும் சேர்ந்து முறையே ஐகார (ai > ai), ஓளகார (au > au) கூட்டுலிகளாகின்றன. யப்பானிய மொழியிலே கூட்டுயிரொலிகள் இல்லை. யப்பானிய மொழியின் நான்கு உயிரொலிகளும் தமிழ் உயிரொலிகளுடன் பின்வரும் முறையிலே ஒற்றுமைப்படுகின்றன (சுகமு ஓனோ 1980, 1989).

யப்பானியம்

தமிழ்

a

அ, ஆ, ஒ, ஓ

i

இ, ஈ, எ, ஏ

u

உ, ஊ

o

உ, ஊ

மேற்காட்டிய அட்டவணையிலே தமிழ் எ/ஏ, உ/ஊ ஆகியன முறையே யப்பானிய i, o ஆகிய உயிரொலிகளுடன் ஒற்றுமைப்பாட்டினைத் திராவிட உயிரொலி அமைப்பின் பின்னணியிலே நோக்கின், அவ்வொற்றுமை தொடர்பான சில உண்மைகளைக் கண்டறியலாம். கிருஷ்ணமூர்த்தி (1958), பிறைந் (Bright 1966) ஆகியோர் தொல்திராவிடம் தொல்தென்திராவிடமாக மாற்றமுறுகையில் மெய் + அ சேர்ந்த உயிர்மெய்க்கு முன்னர் இடம்பெறும் i, u உயிரொலிகள் முறையே e, o ஆக மாற்றம் பெற்றன என்று கண்டறிந்து கூறியுள்ளனர் (எ-டு: *it > et - a - ru இடறு > எடறு: *pur > por - ay, புரை > பொரை). தமிழ்-யப்பானிய ஒற்றுமையுறு சொற்களுக்கிடையே இத்தகைய உயிரொலி மாற்றுநிலை காணப்படுகின்றது.

1. தமிழ்:	ur - apu	'ஒலியெழுப்பு'
யப்:	or - abu	'ஒலியெழுப்பு'
2. தமிழ்:	tump-i	'தும்பி'
யப்:	tob-au > tombo	'தும்பி'

மேற்காட்டிய எடுத்துக்காட்டுக்களில் தமிழ் u உயிரொலி யப்பானியத்தில் o உயிராக மாற்றுநிலை பெற்றுள்ளது. ஆனால், இதேபோல் i/e உயிர் மாற்றுநிலை இடம்பெறுவதாக இல்லை (சொல்லாக்க உருபுகள் சிலவற்றில் மட்டும் இம்மாற்றுநிலை காணப்படுகின்றது: தமிழ் kav - il, யப். kaf - eru 'கவிழ்த்தல்'; தமிழ் ar - i, யப். ar - e 'அரிசி மா'). ஆனால், தமிழ்ச்சொற்களிலே e இடம்பெற யப்பானியச் சொற்களில் i இடம்பெறுகின்றது.

1. தமிழ்:	tel - i	'வெண்மையாகுதல்'
யப்:	sir - a	'வெண்மை'
	sir - o	
2. தமிழ்:	kett - a	'கெடுதல், பழுதடைதல்'
யப்:	kit - anasi	'பழுதடைதல்'

இத்தகைய மாற்றுநிலையை நோக்குமிடத்து e வருமிடங்களில் i உயிரினைக் கொண்டமையும் சில வட, தென் திராவிட மொழிகளுடன் யப்பானிய மொழி ஒற்றுமையுறுவதைக் காணலாம்.

1. தமிழ்:	tel - i	யப். sir - a / siro கன்னட tiḷ - i துளு tiḷ - i
2. தமிழ்:	kett - a	யப். kit - anasi கன்னட kiḍ - u கொலமி kiṭ நய்க்றி kiṭ தெலுகு kiḍ - u பர்ஜி ciṭ கட்பா siṭ

யப்பானிய மெய்யொலிகளிலே தமிழ்மொழியிலுள்ள நாமடி ஒலிகள் இல்லை. இரு மொழிகளிலுமே மொழிமுதல் நிலையில் கூட்டுமெய்கள் இடம்பெறுவதில்லை. யப்பானிய, தமிழ் மெய்யொலிகளுக்கிடையேயுள்ள ஒற்றுமைப்பாட்டினை ஒனோ (1980, 1989) பின்வருமாறு அட்டவணைப்படுத்துகிறார்:

சொல் முதனிலை			சொல் கிடைநிலை		
தமிழ்	யப்		தமிழ்	யப்	
க் -	:	k -	-க், க்க -	:	-k -
ச் -	:	s -	-ங்க் -	:	-(n)g
த் -	:	t -	-ச்ச் -	:	-s -
ஞ், ந் -	:	n -	-ஞ்ச் -	:	-(n)z -
ப் -	:	F -	-த்த் -	:	-t -

வ்-	:	F-
ம்-	:	m-
ய்-	:	y-
ப்-	:	w-
வ்-	:	w-
த்-	:	s-
o	:	s-
ச்-	:	o

அ,ஆ : ya-
எ,ஆ-

-ந்த்-	:	-(n)t
-ட்,ட்ட்-	:	-t-
-ண்ட்-	:	-(n)t-
-ன்,ன்ன-	:	-n-
-ன்ற-	:	-(n)t
-ப்,ப்ப்-	:	-F-
-ம்ப்-	:	-(m)b-
-ம்,ம்ம்-	:	-m-
-வ்,வ்வ்-	:	-F-
-ய்,ய்ய்-	:	-y-
-வ்-	:	-w-
-ட்,ட்ட்-	:	-s-
-த்,த்த்-	:	-s-
-ர்-	:	-r-
-ல்-	:	-r-
-ழ-	:	-r-
-ள்-	:	-r-
-ற்-	:	-r-

(o ஒப்பான மெய்யொலி இல்லை என்பதைக் காட்டும்.)

மேற்படி மெய்யொலி அட்டவணையிலே தமிழ் பிரிவளி ஒலிகளாகிய ல்/ள்/ழ் ஆகியனவற்றுக்கு யப்பானிய மொழியிலே r ஒலியே பயன்படுகின்றது. திராவிட மொழிகளிடையே l/r மாற்றுநிலை காணப்படுவதை முன்னர் எடுத்துக்காட்டியுள்ளோம். எடுத்துக்காட்டாகத் தமிழ்மொழிக்கும் துளு மொழிக்குமிடையே ல்/ர் மாற்றுநிலை காணப்படுவதைக் குறிப்பிடலாம். தமிழ் மொழியிலே 'ல்' இடம்பெறும் சொற்கள் பல துளு மொழியிலே அவ்வொலிக்குப் பதிலாக 'ர்' ஒலியைக் கொண்டமைகின்றன.

தமிழ்	துளு
தலை	தரெ
முயல்	முயரு
கால்	காரு
உழுந்து	உர்து

இதே ஒலிமாற்றம் தமிழ் - யப்பானிய மொழிகளுக்கிடையேயும் காணப்படுகின்றது.

தமிழ்	யப்.
அலர்	அரு
கால்	கர
தாழ்	தரு

தமிழ்ச்சொல் பாம்பு என்பதற்கு நிகராக யப்பானியச் சொல் Fabu (பபு) என்பதனை ஒனோ குறிப்பிட்டுள்ளார். இவற்றிடையே காணப்படும் ஓர் ஒலியியற் பண்பு தமிழ்

மொழிக்கும் ஏனைய திராவிட மொழிகளுக்குமிடையேயும் காணப்படுகின்றது. திராவிட மொழிகளுள், தமிழ்மொழி, பல சொற்களிலே மென்மை புகுத்தும் தன்மை கொண்டது. உதாரணம்:

1. தமிழ்	:	உழுந்து
கன்னடம்	:	உர்து, உத்து
தெலுங்கு	:	உத்தலு
துளு	:	உர்து
2. தமிழ்	:	பாம்பு
கன்னடம்	:	பாவு
துளு	:	ஹெவு
தோட	:	போப்
கொலாமி	:	பாப்

இதுபோன்ற, தமிழ் மொழியிலே மெல்லினப் பண்பு கொண்ட சொற்கள் யப்பானிய மொழியிலே அப்பண்பு இல்லாது அமைந்துள்ளன.

1. தமிழ்.	வாங்கு	'வளை'
யப்.	வகு (Wag - u)	'வளை'
2. தமிழ்.	உறங்கு	'நித்திரைகொள்'
யப்.	உறகு (Urag - u)	'நித்திரைகொள்'
3. தமிழ்.	தந்தை	'தகப்பன்'
யப்.	தத (Tad - a)	'தகப்பன்'

திராவிட மொழிகளுக்கிடையே காணப்படும் ஒலியியல் ஒற்றுமை தமிழ்மொழிக்கும் யப்பானிய மொழிக்குமிடையே காணப்படுவதற்கு மேற்காட்டிய சான்றாதாரங்கள் போல் மேலும் பல ஆதாரங்கள் பெறலாம்.

மேற்குறிப்பிட்ட லர் மாற்றுநிலை, மெல்லினப் பண்பு ஆகியனபற்றிய மேலும் விபரங்கள் வேறு இரு கட்டுரைகளிலே தரப்பட்டுள்ளன (Sanmugadas, 1986 - 1987, 1987).

தென்திராவிட மொழிகளிலே சகர ஒலியை முதனிலையாகக் கொண்ட தென்திராவிடச் சொற்கள் அம்முதனிலை ஒலி கெட்ட நிலையிலே ஆளப்படும் போக்குக் காணப்படுகின்றது. பறோ (1947) இப்போக்கினைக் கண்டு விரிவாக எழுதியுள்ளார். தமிழ்மொழியிலே,

இப்பி/சிப்பி
ஆய்/சாய் 'அழகு'
ஏர்/சேர் 'கலப்பை'
இதை/சிதை 'கப்பற்பாய்'

போன்ற சொல்லிணைகள் காணப்படுகின்றன. இங்கு சகர ஒலியை முதனிலையாகக் கொண்டும் அவ்வொலியில்லாமலும் அமையும் சொற்கள் ஒரேபொருள் குறிப்பனவாக அமைகின்றன. இவ்வாறு முதனிலை ஒலியாக (s) கெடும் பண்பு யப்பானிய மொழியிலும் காணப்படுவதை ஒனோ (1982) ஆராய்ந்து, "The Loss of Initial C/S in Tamil and Japanese" என்னும் கட்டுரை வாயிலாக வெளியிட்டார்.

யப்பானிய மொழியிலே,

aruku/saruku 'நடத்தல்'

awo/sawo

'நீலம்'

utu/sutu

'நீக்குதல்'

akaru/sakaru

'கலைந்து போதல்'

வடதிராவிட மத்தியதிராவிடச் சொற்கள் பலவற்றிலே சகரம் முதனிலையாக வர, அச்சொற்கள் தமிழிலே அச்சகரவொலி கெட்ட நிலையிலே அமைகின்றன. இத்தகைய ஒரு தொடர்பு யப்பானிய மொழிக்கும் தமிழ் மொழிக்குமிடையே காணப்படுவதாக ஒனோ எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். அவர் வழங்கிய எடுத்துக்காட்டுக்கள் பின்வருமாறு:

- | | | |
|----|--------------|--------------------------------|
| 1. | J. sak - abu | 'to shout' |
| | Ta. ak - avu | 'to utter a sound as a piacok' |
| 2. | J. sak - uru | 'to dig' |
| | Ta. ak - al | 'to dig' |
| 3. | Ja. sak - u | 'to bloom, to flourish' |
| | Ta. ak - ai | 'to flourish, sprout' |
| 4. | Ja. sur - u | 'to rub, grate' |
| | Ta. ur - ai | 'to rub, grate' |
| 5. | Ja. sut - u | 'to discard' |
| | Ta. utt - u | 'to discard' |

2. ஒலி - பொருள் ஒற்றுமைநிலை

தமிழ்-யப்பானிய ஒலி ஒழுங்குகளைப் பின்பற்றியே ஒனோ Sound correspondences என்னும் தன்னுடைய நூலிலே தமிழ்-யப்பானியச் சொல் இணைகளை நிரைப்படுத்தினார். அவ்வாறு அவர் நிரைப்படுத்திய சொல் இணைகளிற் சிலவற்றை வகை மாதிரிக்காகக் கீழே தருகிறோம்.

- | | | | | |
|----|--------------|----------------------------|-------------------|--|
| 1. | தமி.
யப். | mur - i
mor - u | முரி
மொரு | 'முரிதல்'
'முரிதல்' |
| 2. | தமி.
யப். | kił - i
kir - u | கிழி
கிரு | 'கிழி, வெட்டு'
'கிழி, வெட்டு' |
| 3. | தமி.
யப். | kur - ai
kor - u | குறை
கொரு | 'வெட்டு'
'வெட்டு' |
| 4. | தமி.
யப். | kal
kor - u | கல்
கர | 'கல்'
'கல்' |
| 5. | தமி.
யப். | tuk - ai
kar - u | துகை
துரு | 'உரலில் இடித்தல்'
'உரலில் இடித்தல்' |
| 6. | தமி.
யப். | amm - ā
am - a, amm - a | அம்மா
அம, அம்ம | 'தாய்'
தாய்' (பேச்சுவழக்கு) |
| 7. | தமி.
யப். | ayy - ā
ay - a | அய்யா
அய | 'தந்தை'
'தந்தை' (பேச்சுவழக்கு) |

8.	தமிழ் யப்.	ar - i ar - e	அரி அரெ	'அரிசி, நெல்' 'அரிசிமா'
9.	தமிழ் யப்.	an - ai an - e	அணை அனெ	'வரப்பு, அணை' 'வரப்பு, அணை'
10.	தமிழ் யப்.	tāl - i tar - u	தாழி தரு	'பெரிய பானை' 'பெரிய பானை'
11.	தமிழ் யப்.	mā ma	மா ம	'விலங்கு, குதிரை' 'குதிரை'
12.	தமிழ் யப்.	yār - u, ār - u yar - a	யாறு, ஆறு யர	'ஆறு' 'ஆறு'
13.	தமிழ் யப்.	ir - u ir - u	இறு இரு	'வடித்தல்' 'வடித்தல்'
14.	தமிழ் யப்.	mil - i mir - u	மிழி/விழி மிரு	'கண்' 'பார்'
15.	தமிழ் யப்.	uk - u uk - u	உகு உகு	'கீழே விழுதல்' 'கீழே விழுதல்'
16.	தமிழ் யப்.	utt - u rt - u	உத்து உத்து	'எறிதல்' 'எறிதல்'
17.	தமிழ் யப்.	tupp - al tub - a	துப்பல் துப	'எச்சில்' 'எச்சில்'
18.	தமிழ் யப்.	munu - munu mono - mono	முணுமுணு மொனொமொனொ	'முணுமுணுத்தல்' 'முணுமுணுத்தல்'
19.	தமிழ் யப்.	nel ni	நெல் நி	'நெல்' 'நெல்'
20.	தமிழ் யப்.	ēk - u ik - u	ஏகு இக்கு	'போதல்' 'போதல்'
21.	தமிழ் யப்.	tamp - al tamb - o	தம்பல் தம்பொ	'தம்பலடித்தல்' 'தம்பலடித்தல்'
22.	தமிழ் யப்.	tump - i tomb - o	தும்பி தொம்பொ	'தும்பி' 'தும்பி'

23.	தமிழ். யப்.	tant - ai tad - a	தந்தை தத	'தகப்பன்' 'தகப்பன்'
24.	தமிழ். யப்.	ann - ai an - e	அன்னை அனெ	'தாய், தோழி' 'அக்கா'
25.	தமிழ். யப்.	pāmb - u Fabu/pabu	பாம்பு பபு	'பாம்பு' 'பாம்பு'

சுகமு ஒனோ நிரைப்படுத்திய ஒலி - பொருள் அடிப்படையில் ஒற்றுமைப்பட்ட சொல்லிணைகள் நுண்ணாய்வுக்குட்படுத்தப்பட்டன. முதற் கட்டத்தில் அவற்றின் பின்புலத்தில் விளங்கும் பண்பாட்டுக் கூறுகள் நுணுகி நோக்கப்பட்டன. (Sanmugadas & Manonmani 1986: "Cultural Similarities Between Tamils and Japanese: A view Through Their Words"). அவற்றுள் பண்பாட்டுச் சொற்கள் என இனங்காணத்தக்க சொல்லிணைகள் (1) விவசாயம் (2) கருவிகளும் கலங்களும் (3) பறவைகளும் விலங்குகளும் (4) குடியிருப்பு (5) உடல் (6) உறவுமுறை (7) உணர்வுகள் (8) வழிபாடு என்னும் பிரிவுகளினடிப்படையில் ஆராயப்பட்டன.

விவசாயத்துடன் தொடர்புடைய பல ஒற்றுமைப்பட்ட சொற்கள் தமிழ் மொழியிலும் யப்பானிய மொழியிலும் இன்றும் வழக்கிலுள்ளன. அவை ஒலிவடிவால் மாத்திரமன்றிப் பொருளாலும் ஒற்றுமைப்படுகின்றது.

தமிழ்	யப்.		பொருள்
அகம்	அக	(ak - a)	விவசாய நிலம்
அண்டை	அதொ	(ad - o)	வரம்பு அணை
அணை	அன	(an - a)	வரம்பு அணை
கதிர்	கஸிர	(kas - ira)	நெல்லின் கதிர்
தம்பல்	தம்பொ	(tamb - o)	சேற்றுவயல்
தழை	தரு	(tar - u)	தழைத்தல்
படல்	பசு	(fas - a)	பட்டியடைக்கும் படலை
படுகர்	பதக்கெ	(fat - ake)	வரண்டவயல்
மடு	மசு	(mas - u)	குளம்
மணல்	மனகோ	(man - ago)	மண்
நிலம்	நி	(ni)	மண்
புலம்	புரெ	(fur - e)	இடம்
கூவல்	குபொ	(kub - o)	கிணறு
நெல்	நி	(ni)	அரிசி, நெல்
தினை	சினெ	(sine)	தினையரிசி

'தம்பொ' என்னும் யப்பானியச் சொல்லின் பொருள் யப்பானிய அறிஞர்க்கே விளங்க முடியாத ஒரு சொல்லாக இருந்துவந்தது. அதனை, தமிழ் மொழியின் 'தம்பல்' என்பதனுடன் சுகமு ஒனோ ஒப்பிட்டுக்காட்டிய பொழுதுதான் அதன் பொருள் அவர்களுக்குத் தெளிவாகியது. நிலத்தைப் பயிற்செய்கைக்குப் பண்படுத்துதல் சிலவேளைகளிலே 'தம்பல் அடித்தல்' எனப்பட்டது. திருகோணமலை மாவட்டத்தில் ஒரு விவசாயக்கிராமமாக தம்பலகாமம் விளங்குவதையும் இங்கு மணங்கொள்ளலாம்.

விவசாயத்துக்கும் சில கிரியைகளுக்குமிடையே தொடர்பு இருப்பது உலகு தழுவிய நிலையாகும். அவற்றுடன் தொடர்பான இருமொழிகளின் சொற்கள் பொருளாலும், வடிவாலும் ஒத்திருப்பது அம்மொழிகளிடையே ஓர் ஆழமான தொடர்பு இருப்பதையே காட்டும். இந்த வகையில் தமிழ் திணை யப்பானிய சினை இங்கு குறிப்பிடத்தக்கன. பண்டைத் தமிழ்நாட்டில் திணை கடவுளுக்கு நிவேதிக்கப்பட்டதாகச் சங்கப் பாடல்கள் பல கூறுகின்றன. எடுத்துக்காட்டு,

"மறிக்குர லறுத்துத் தினைப்பிரப்பு இரீஇ"

(குறுந்தொகை : 263:1)

அதேபோன்று, யப்பானியர்களும் 'Koshogatsu' எனப்படும் அவர்களுடைய புத்தாண்டுக் கொண்டாட்டத்தின்போது 'சினை' யாலான உருண்டைகளைக் காகங்களுக்கு எறிந்து நிவேதிப்பதாக யப்பானிய மானிடவியலாளர் கூறியுள்ளனர். விவசாயம் தொடர்பாக மேற்குறிப்பிட்ட சொல்லிணைகள் போல எல்லாப் பண்பாட்டுப் பிரிவுகளுக்கும் பல சொல்லிணைகள் உதாரணங்களாகக் கொடுக்கப்பட்டன. இங்கு விரிவஞ்சி, ஒவ்வொரு பிரிவுக்கும் ஒவ்வொரு உதாரணம் மட்டும் தரப்படுகின்றது.

கருவிகளும் கலங்களும்:

தமி.	ஏ	'அம்பு
யப்.	ய	'அம்பு
தமி.	சட்டி	'கலம்'
யப்.	சசி	'கலம்'
தமி.	புணை	'கலம், கப்பல்'
யப்.	புனெ (fun - e)	'கலம், கப்பல்'

பறவைகளும் விலங்குகளும்:

தமி.	குருவி	'சிறிய பறவைகள்'
யப்.	குர	'சிறிய பறவைகள்'
தமி.	மா	'மிருகம், குதிரை'
யப்.	ம	'குதிரை'

குடியிருப்பு:

தமி.	கடை	'கதவு'
யப்.	கதொ	'கதவு'

உடல்:

தமி.	அடி	'பாதம், கால்'
யப்.	அசி	'பாதம், கால்'

உறவுமுறை:

தமி.	தந்தை	'தகப்பன்'
யப்.	தத	'தகப்பன்'

உணர்வுகள்:

தமிழ்.

யப்ப.

உறங்கு

உரகு(uragu)

'நித்திரைசெய்'

'நித்திரைசெய்'

வழிபாடு:

தமிழ்.

யப்ப.

மடை

மதுரு(maturu)

'மடைபோடுதல்'

'மடைபோடுதல்'

ஒலியாலும் பொருளாலும் ஒற்றுமையுடைய இரு சொற்கள் பண்பாட்டொருமைப் பாட்டினையும் சுட்டிநிற்பின் அத்தொடர்பு ஆழமானதாக அமைகின்றதெனக் கூறலாம். தமிழர் யப்பானியருடைய பண்பாட்டுத் தொடர்புபற்றி 1979லேயே சுசுமு ஒனோ அவர்கள் ஆராய முற்பட்டுள்ளார். திராவிட யப்பானிய மொழிகளிலுள்ள அரிசிப் பண்பாட்டுத் தொடர்பான சொற்களை ஒப்பிட்டு ஒரு கட்டுரை எழுதினார். 1981ல் அவர் எழுதி வெளியிட்ட **நிஹொங்கொ தொ தமிழுகொ** என்னும் நூலிலே தமிழருடைய தைப்பொங்கல் பண்டிகையினையும் யப்பானியருடைய "Koshogatsu" எனப்படும் புதுவருடப் பண்டிகையினையும் ஒப்பிட்டு விளக்கமாக எழுதியுள்ளார். தமிழர்-யப்பானியர் பண்பாட்டுக் கூறுகளைத் தனித்தனியாகவும் ஒப்பீட்டடிப்படையிலும் எழுதப்பட்ட கட்டுரைகளைக் கொண்ட பின்வரும் நூல் சுசுமு ஒனோ, அ. சண்முகதாஸ், மனோன்மணி சண்முகதாஸ் ஆகியோரால் 1985ல் வெளியிடப்பட்டது: **Worldview and Rituals Among the Japanese and Tamils**. (Published by Gakushuin University, Tokyo). தமிழர்-யப்பானியருடைய மரணக்கிரியைகளிடையே காணப்படும் ஒற்றுமைகளைப்பற்றி சுசுமு ஒனோ எழுதிய கட்டுரை இந்நூலிலே இடம்பெறுவதைச் சிறப்பாகக் குறிப்பிட வேண்டும். இக்கட்டுரையை நுணுகி நோக்கி அதிலே காணப்படும் குறை நிறைகளை ஆராய்ந்து பேராசிரியர் சு. சுசீந்திரராசா விமரிசனக் கட்டுரையொன்றினை எழுதியுள்ளார் (1986).

யப்பானியர் ஆறு, கடல், காடு, மரம், மலை ஆகியனவற்றைக் கடவுள்களாக எண்ணி வழிபட்டு வந்தனர். தமிழர்களுடைய இயற்கை வழிபாட்டு முறையையும் அவர்களுடைய வழிபாட்டு முறையும் பெரிதும் ஒத்திருந்துள்ளது. இதன் அடிப்படையில் தமிழர்-யப்பானியருடைய மலைவழிபாடு தொடர்பான ஒற்றுமைப்பட்ட பண்புகளையெல்லாம் ஆராய்ந்து அ. சண்முகதாஸ் 1988ல் ஒரு கட்டுரை வெளியிட்டார் ("**Mountain worship among the Ancient Tamils and Japanese**", Kailasapathy Commemorative Volume).

தமிழர்-யப்பானிய இலக்கிய மரபுகளிலும் பல ஒற்றுமைகள் காணப்படுகின்றன. சங்கப்பாடல்கள், குறிப்பாக அகத்திணைப் பாடல்கள் பலருடைய கூற்றுகளாக அமைவன போன்று யப்பானிய மன்யோசு இலக்கியத் தொகுதியிலுள்ள காதற் பாடல்களும் காதலன், காதலி, தாய், கண்டோர் போன்றோருடைய கூற்றுக்களாகவே அமைகின்றன. (4516 பாடல்களைக் கொண்ட ஒரு தொகைநூல் மன்யோசு. இது 8ம் நூற்றாண்டளவில் தொகுக்கப்பட்டது). தமிழ் அகத்திணைப் பாடல்களின் பொருளை உணர்த்துவதற்கு முதல், கரு ஆகியனவற்றைச் சங்கப்புலவர்கள் உபயோகித்தது போலவே மன்யோசுப் புலவர்களும் உபயோகித்துள்ளனர். இவ்வாறு பல்வேறு வகைப்பட்ட இலக்கிய ஒற்றுமைக் கூறுகளை ஆராய்ந்து 1988ல் யப்பானிய மொழியிலே "தமிழர்-யப்பானியர் அகப்பொருள் மரபு" என்னும் ஆய்வுக்கட்டுரையினை எழுதி 33வது கீழைத்தேசவியலாளர் மகாநாட்டில் மனோன்மணி சண்முகதாஸ் சமர்ப்பித்தார். அத்துடன் யப்பானிய மன்யோசுக் காதற் பாடல்களுக்குமிடையேயுள்ள ஒற்றுமைகளை விளக்கி இவர் எழுதிய நூல் யப்பான் நிறுவன வெளியீட்டு மானியநிதி பெற்று கொழும்புத் தமிழ்ச்சங்கத்தாலே வெளியிடப்பட்டது (மனோன்மணி ச., மன்யோசு காதற்காட்சிகள், 1992).

இரண்டாங்கட்டமாக, சுசுமு ஒனோ நிரைப்படுத்திய சொல்லிணைகளின் இலக்கிய ஆட்சி நுணுகி நோக்கப்பட்டது. யப்பானியச் சொற்கள் மன்யோக, நஹோன்செக்கி, மகுர நொ சொஷி போன்ற இலக்கிய, வரலாற்று நூல்களிலே எவ்வாறு ஆட்சி பெற்றுள்ளன என்பதற்கும், தமிழ்ச்சொற்கள் பண்டைத்தமிழ் இலக்கியங்களிலே எவ்வாறு ஆட்சி பெற்றுள்ளன என்பதற்கும் சான்றுகள் காட்டப்பட்டன. 1983 தொடக்கம் இன்றுவரை, இவ்விரு மொழிகளிலுமிருந்து இலக்கியச்சான்றுகள் காட்டிச் சொல்லிணைகளை விளக்கி Kaishku to Kansho என்னும் யப்பானிய ஆய்விதழிலே ஒனோ என்பதுக்கு மேற்பட்ட கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளார். அக்கட்டுரைகள் யாவும் "Nihongo to tamilgo Kankei" (யப்பானிய மொழியுடன் தமிழ்மொழியின் தொடர்பு) என்ற பொதுத் தலைப்பிலே ஒவ்வொரு மாதமும் வெளிவந்தன. அவ்வாறு வழங்கப்பட்ட இலக்கிய மேற்கோள்கள் சிலவற்றை வகைமாதிரிக்காக இங்கு தருகிறோம்.

1. Ta. Kat - ir 'நெல், புல் முதலியவற்றின் கதிர்கள்'
Ja. Kas - ira 'கதிர்'

"இருங்கதிர் நெல்லின்"

நம்மீனை 311

"சுசுகி கொசொ புயு நொ சுஎ மதெ கசிர இதொசிரொக்கு"

மகுரநொசொஷி

(சுசுகி புல்லின் கதிர் பனிக்காலம் முடியும்வரை வெண்மையாயுள்ளது)

2. Ta. at - i 'கால், பாதம்'
Ja. as - i 'கால், பாதம்'

"அடி புனை தொடுகழல்"

புறநானூறு 83

"கரிபனெ நி அசி புமசினமு"

மன்யோக 3399

(கட்டைகளில் அடி இடறும்)

3. Ta. Kat - ai 'கடை, வாயில்'
Ja. Kad - o 'கடை, வாயில்'

"மணிகறங்கக் கடை கழிந்து"

அகநானூறு 66

(மணி ஒலிக்கத் தலைவாயிலைக் கடந்து)

"வகிஎ நொ கதொ வொ சுகிதெ யுரமு"

(முன் வாயிலை (அவள்) கடந்து செல்கிறாள்).

4. Ta. namp - u 'உரத்துச் சொல்லுதல், ஏத்துதல்'
Ja. nam - u 'உரத்துச் சொல்லுதல், ஏத்துதல்'

"வாயார நின்னிசை நம்பி"

புறநானூறு 136

(வாய்நிறைய உன்னுடைய புகழை உரத்துக்கூறி)

"புசெ ஓகித்தெ வரெ வ கொஇ நொமு"

மன்யோக 906

(நிவேதனத்துடன் உன்னை உரத்துக் கூவுகிறேன்)

5. Ta. av - alam 'துன்பம்'
Ja. af - are 'துன்பம்'
"அருந்துயர் அவலம்"
"கொநொ தபிதொ அபரெ"
(அவலமிக்க இந்த மனிதன்)
நற்றிணை 140
மன்யோக 415
6. Ta. man - al 'மணல்'
Ja. man - ago 'மணல்'
"எங்கோ வாழிய....."
நல்நீர்ப் ப.:றுளி மணலினும் பலவே"
(எம்மன்னனே நல்ல நீரையுடைய ப.:றுளி ஆற்றங்கரையிலுள்ள
மணலைவிடப் பல ஆண்டுகாலம் வாழ்வாயாக)
புறநானூறு 9
"பம நொ மனகொ மொ வக கொபின் அரிமசரசி இக்கா"
மன்யோக 596
(கடல் மணலினும் என் காதலை எண்ணுதல் அரிது)
7. Ta. pol - i 'பொழிதல், பெய்தல்'
Ja. Fur - u 'பொழிதல், பெய்தல்'
"பொய்யா வானம் புதுப்பெயல் பொழிந்தென"
நெடுநல்வாடை 2
(பொய்யாத மேகம் கார்காலத்து மழையைப் பெய்ததாக)
"புருனி திரக்கு சி வொசி மொ"
மன்யோக 2094
(பொழிவின் சிதறல்களும் இரங்குமோ)

3. இலக்கண அடிப்படையில் ஒற்றுமை

யப்பானிய மொழி, தமிழ்மொழி (திராவிடம்) போன்று ஒட்டுமொழிவகையைச் சார்ந்தது. இதனால் இவ்விரு மொழிகளுக்குமிடையிலே வகைநிலைப்பட்ட ஒற்றுமைப்பாடுகள் (Typological correspondences) பல காணப்படுவது இயல்பேயாகும். ஒனோ (Nihongo Izen, 1987), R. E. அஷர் ("Tamil and Japanese: Some Typological Analogies", 1987) ஆகியோர் இவ்வகைநிலை ஒற்றுமைகள் பற்றி விளக்கி எழுதியுள்ளனர். இலக்கண அடிப்படையிலே தமிழ்-யப்பானிய மொழிகளுக்கிடையே காணப்படும் வகைநிலை ஒற்றுமைகளைப் பின்வருமாறு நிரைப்படுத்தலாம்:

- i) இரு மொழிகளிலும் எழுவாய் முதலிலும் பயனிலை இறுதியிலும் இடம்பெறும்.
தமிழ். கார் போயிற்று (கார்காலம்)
யப்ப. கரு சரினு
- ii) இரு மொழிகளிலும் செயப்படுபொருள் வினைக்கு (பயனிலைக்கு) முதல்வரும்.
தமிழ். கல்லின் நாட்பலியை ஊட்டி
யப்ப. இசி னொ சசுகெமொனொ வொ ஒசித்தெ.

iii) இரு மொழிகளிலும் பெயர்ச் சொற்களுக்கு முன்னர் பெயரடைகள் வரும்.

தமி. வெண் திங்கள்

யப். சிரோ துக்கி

iv) இரண்டிலுமே வினைச் சொற்களுக்கு முன்னர் வினையடைகள் வரும்.

தமி. மெல்ல நட

யப். யுக்குரி அருக்கு

v) இருமொழிகளிலும் பெயர்ச்சொற்கள் பொருள் வேறுபடுத்தும் இடைச்சொற்களை ஏற்கும்போது, பெயர்ச்சொற்களுக்கு முன்னால் வரும் பெயரடைகள் அவ்விடைச் சொற்களை ஏற்பதில்லை. kākā என்னும் சமஸ்கிருதச் சொல் செயப்படு பொருளாக வேறுபடும்போது kākāṁ என அமையும். இச்சொல்லுக்கு முன்னால் பெயரடையாக kṛṣṇa (கரிய) என்னுஞ் சொல்வரின் அதுவும் kṛṣṇam என மாற்றமடையும். kṛṣṇa kākā என்னுந் தொடர் செயப்படுபொருள் உணர்த்துமிடத்து kṛṣṇam kākāṁ என அமையும். இந்நிலை தமிழ்மொழியிலோ யப்பானிய மொழியிலோ இல்லை.

தமி. கரு மலையின் (karu malai - y - in)

யப். குரோ யம னொ (kuro yama - no)

vi) தொடர்வாக்கியங்கள், அமையும் போது இந்தோ - ஐரோப்பிய மொழிகளில் பயன்படும் இணைப்பிடைச் சொற்கள் (which, who, where, when) போன்றன தமிழ்-யப்பானிய மொழிகளிலே பயன்படுவதில்லை.

தமி. அவர் இருந்த என்நெஞ்சு

யப். கரே சுந்தெஇரு வக கொகொரொ

vii) துணை வினைகள் முதல் வினைக்குப் பின்னர் ஒரு குறிப்பிட்ட ஒழுங்கிலேயே இரு மொழிகளிலும் ஒட்டப்படுகின்றன. யப்பானிய மொழியிலே yukaserare tarazaramuka என்னும் தொடர் அவைதுண்டு. இது (1) முதல் வினை (2) பிறவினை (3) செயப்பாட்டு வினை (4) தொழில் நிலையுணர்த்தும் வினைத்துணை (5) எதிர்மறை வினை (6) காலம் (7) வினா என்ற ஒழுங்கினையுடையது. இத்தொடர் போன்று தமிழ்மொழியில் இல்லையாயினும், இதுபோன்று ஒன்று அமையின், யப்பானிய தொடரமைப்பு ஒழுங்கிலேயே அமையும்.

தமி. நடத்தப்பட்டதன்றுங்கொல்

nata - ttap - patt - at - anr - um - kol

1 2 3 4 5 6 7

யப். yuk - ase - rare - tara - zara - mu - ka

1 2 3 4 5 6 7

viii) இருமொழிகளிலும் இடைச்சொற்கள் பெயர்ச்சொற்கள் அல்லது வினைச் சொற்களுக்குப் பின்னாலேயே வரும்.

தமி. அருளும் அன்பும் அறனும்

யப். மெகுமிமொ ஐமொ கதசுகிதொமொ.

தமி. தந்தை வந்து கதைத்தார்

யப். தித்தி கித்தெ கத்தரெத்தெ.
 வினாவிடைச்சொல் பெரும்பாலும் தொடரிறுதியிலேயே வரும்.
 தமிழ். யாது செய்வாங் கொல்
 யப். நனி ஒரு க

x) தமிழில் க, உ, அ என்பன சுட்டுகளாக அமைதல் போன்று யப்பானிய மொழியில் கொ, சொ, அ என்பன சுட்டுக்களாகப் பயன்படுகின்றன. இரு மொழிகளிலும் அவை முறையே அண்மை, இடை, சேய்மைச் சுட்டுக்களாய் அமைகின்றன. எதையும் சுட்டமுடியாததற்குத் தமிழில் 'எ'யும் யப்பானிய மொழியில் 'இ'யும் பயன்படுகின்றன.

இவ்வாறு இருமொழிகளிலும் பலவகையிலே ஒற்றுமைகள் காணப்படினும், அவை அம்மொழிகளுக்கிடையேயுள்ள ஆழமைப்பு ஒற்றுமைகளை எடுத்துக்காட்டும் சான்றாதாரங்களாகக் கொள்ள முடியாது. இருமொழிகளிலும் காணப்படும் அடிப்படை இலக்கண ஒற்றுமைகளே அம்மொழிகளின் அடிப்படையான ஒற்றுமைக்குரிய சான்றுகளாக அமையும். எனவே, இது தொடர்பாக முதலில் இருமொழிகளிலுமுள்ள இடைச்சொற்களின் பயன்பாடுகள் ஒப்புநோக்கப் பட்டன. எந்தமொழியும் இன்னொரு மொழியின் இடைச்சொற்களைக் கடன் வாங்குவதில்லை. இருமொழிகளிலே ஒற்றுமைப்பட்ட இடைச்சொற்கள் காணப்படின், அவை ஆழமைப்பிலே ஒற்றுமையுடையன என்று துணிந்து கூறலாம். ஒனோ தமிழ்-யப்பானிய மொழிகளிலே காணப்படும் இடைச் சொற்களின் பயன்பாட்டைத் தன்னுடைய Nihongo Izen என்னும் நூலில் விரிவாக ஆராய்ந்துள்ளார். இவ்விலக்கண ஒப்புமைபற்றி ஆராயும் பகுதியினை மனோன்மணியும் நானும் தமிழ் மொழியிலே பெயர்த்து வெளியிட்டுள்ளோம் (தமிழ்மொழியும் யப்பானிய மொழியும்: இலக்கண ஒப்புமை, கொழும்புத் தமிழ்ச்சங்கம், 1990).

(1) வேற்றுமை உணர்த்தும் இடைச்சொற்கள்

இருமொழிகளிலுமுள்ள வேற்றுமை உணர்த்தும் இடைச்சொற்களைப் பின்வருமாறு நிரைப்படுத்தலாம்.

தமிழ்	யப்பானியம்
in	no
in	ni
otu	to
atu	tu
akam	ga
vay	wa
e	wa, ya, yo

(அ). இன்/னொ ஒப்பீடு

தமிழ் இடைச்சொல் இன் உடைமைப்பொருளை உணர்த்துதற்குப் பெயர்ச் சொல்லுக்குப் பின்னாலே ஒட்டப்படுகின்றது. இதனைத் தொடர்ந்து எப்பொழுதும் ஒரு பெயர்ச்சொல்லே வரும். யப்பானிய இடைச்சொல் னொ (no)வும் இத்தகைய தன்மையுடையதாகவே அமைகின்றது. இவ்விரு இடைச்சொற்களிலும் (in/no) 'ன்'

ஒற்றுமைப்பட்ட மொய்யொலியாக உள்ளது. யப்பானியச் சொற்களெல்லாம் உயிரிலே முடிவதால், அது no (னொ) ஆக அமைந்துள்ளது. இரு இடைச்சொற்களும் ஒலியமைதியிலே ஒற்றுமைப்படுவதுடன், பயன்பாட்டிலும் ஒற்றுமையுறுவதைப் பின்வரும் இலக்கியச் சான்றுகள் எடுத்துக்காட்டுகின்றன.

தமி. "விசம்பின் வெண் திங்கள்"
யப். "மினெ னொ சிர குமொ"
(முனையின் வெண் முகில்) புறநானூறு 400
மன்யோசு 377

தமி. "கல்லின் நன்னிறம்"
யப். "மிகொ னொ மி கதொ"
(மேதகு இளவரசரின் பெருங்கதவு) நற்றிணை 25
மன்யோசு 168

தமி. "இரவின் இந்துணை"
யப். "கெபு னொ கொசுமெ"
(இன்றின் சிறுமழை) குறுந்தொகை 226
மன்யோசு 1090

(ஆ) கின்/னி ஒப்பீடு

ஒலியொற்றுமையுடைய இவ்விரு இடைச்சொற்களையும் தொடர்ந்து வினைச்சொல் வரும். இவை இடப்பொருளையும் ஒப்புப் பொருளையும் உணர்த்துகின்றன.

தமி. "பெருங்கடற் பரப்பின் அமர்ந்துறை அணங்கோ"
யப். "கபானீ மிசொகிசினி இக்கு"
(ஆற்றில் நீராட ஏகு) நற்றிணை 155
மன்யோசு 629

தமி. "நீர்திகழ் சிலம்பின் ஒருங்கவிழ்ந்த வெண்கூதாளம்"
யப். "மிகுனெ னொ யம னீ இரு குமொ"
(மிகுனெ மலையில் இருக்கும் முகில்) குறுந்தொகை 282
மன்யோசு 50

தமி. "அவ்வெண் நிலவின் எந்தையும் உடையோம்"
யப். "துகுயொமி நொ கிக்கரி னீ கிமசெ"
(நிலவு ஒளியில் வருக) புறநானூறு 112
மன்யோசு 252

தமி. "பகன்மதி உருவின் பகன்றை மாமலர்"
யப். "தகெ னொ கொ னீ யொரு னொ சிமொ புரி"
(வெண்மை ஆடையின் (போல) இரவுப்பனிப் பொழிவு) ஐங்குறுநூறு 456
மன்யோசு 79

(கி) ஒடு/தொ ஒப்பீடு

ஒடு (otu) / தொ (to) ஆகிய இரு இடைச்சொற்களும் உடனிகழ்ச்சிப் பொருளை உணர்த்துகின்றன.

தமி. "தீயொடு செஞ்ஞாயிற்றுத் தெறல்"
யப். "தக்கயம தொ உமி கொசொவ"
புறநானூறு 235
மன்யோசு 3332

தமி. "அம்பொடு வேல் நுழை வழி"

யப். "உதுக்கி தொ சதுக்கி னொ பொதொனி குசுரிகறி துகபுரு தொக்கினி"
(சித்திரைத் திங்களொடு வைகாசித் திங்கள் பச்சிலை பறிக்கும் பணிபுரியும் வேளை).

(ஈ) அது (அத்து)/து ஒப்பீடு

அது, அத்து (atu, attu)/ து (tu) ஆயிய இடைச்சொற்கள் உடைமைப் பொருளைக் குறிப்பனவாக இருமொழிகளிலும் பயன்படுகின்றன.

தமி. "வானத்து மீன்"

முநானாறு 109

யப். "அம து கமி"

மன்யோசு 904

(விண்ணது கடவுள்)

தமி. "பெளவத்து முத்து"

முநானாறு 380

யப். "ஒகி து கசெ"

மன்யோசு 1219

(கடலது காற்று)

தமி. "நொச்சிக் கீழ்து என்மகள்"

அகநானாறு 275

யப். "சிமொ து செ"

மன்யோசு 38

(கீழ்து அருவி)

தமி. "காலையது பண்பு"

பரிபாடல் 26

யப். "தொக்கொ து மிகதொ"

மன்யோசு 174

(காலத்துக் கதவு)

(உ) அகம்/க ஒப்பீடு

அகம் (akam)/ க (ga) என்னும் இடைச்சொற்கள் இரு மொழிகளிலும் உடைமைப் பொருளை உணர்த்துதற்குப் பயன்படுகின்றன.

தமி. "வரையக சிறுதினை"

நற்றிணை 134

யப். "கக க மெ"

மன்யோசு 887

(தாயின் கண்)

தமி. "கானக நாடன்"

நற்றிணை 47

யப். "இமொ க இகொ"

மன்யோசு 1271

(மனைவியின் வீடு)

யப்பானிய இடைச்சொல் க (ga) யப்பானியருடைய வாழ்வியல் தொடர்பினை உணர்த்துவதாக உள்ளது. பண்டைக்காலத்தில் மக்களுடைய வாழ்வியல் தொடர்பு uti (இச்சொல் நவீன யப்பானிய மொழியில் uchi (உச்சி) என உச்சரிக்கப்படுவதுடன், 'வீடு' என்னும் பொருளைக் குறிப்பதாகவும் வழங்கப்படுகின்றது) soto என்னும் முறையிலே அமைந்தது. uti என்பது தாய், பிள்ளை, கணவன், மனைவி என்னும் நெருக்கமான தொடர்புடையவர்கள் வாழும் இடத்தைக் குறித்தது. soto என்பது வீட்டுக்கு அப்பாற்பட்ட இடத்தைக் குறித்தது. எனவே, uti என்பது உள்தொடர்பினையும், soto என்பது வெளித் தொடர்பினையும் குறிப்பனவாக

அமைந்தன. பண்டைத்தமிழ் வழக்கிலே இத்தொடர்புகளை 'அகத்தொடர்பு' 'புறத்தொடர்பு' எனக்கூறலாம். யப்பானியரின் *uti* தொடர்பினை குறிக்க *ga* இடைச்சொல்லும், *soto* தொடர்பினைக் குறிக்க *no* இடைச்சொல்லும் அவர்களுடைய மொழியிலே பயன்பட்டன. எடுத்துக்காட்டாக,

Wa ga kofuru tume

நான் காதலிக்கும் மனைவி

என்பது உள்ளார்ந்த தொடர்பினைக் குறிக்கும் தொடராக அமைய

masurawo no tomo

அறிஞனின் நண்பன்

என்னுந்தொடர் வீட்டு நிலையில்லாத புறத்தொடர்பினைக் குறிப்பதாக அமைகின்றது. தமிழில் அகம் என்னுஞ் சொல்லுக்குத் தமிழ்மொழிப் பேரகராதி பின்வரும் பொருள்களைக் குறிப்பிடுகின்றன:

1. உட்பகுதி

2. உள்ளம்

3. நெஞ்சம்

4. இடம்

5. பயிர் நிலம்

6. வீடு

இப்பொருள்களை நுணுகி நோக்குமிடத்து அகம் என்னுஞ் சொல் 'உட்பகுதி' என்பதை அடிப்படைக் கருத்தாகக் கொண்டுள்ளது என்பது பெறப்படும். எனவே யப்பானிய இடைச்சொல் *ga* வும் தமிழ் இடைச்சொல் அகமும் அடிப்படை நிலையில் ஒற்றுமைப்பட்டனவாக அமைகின்றன. இவ்வொற்றுமை நிலையை அவற்றின் பயன்பாடு மேலும் வலியுறுத்துகிறது.

தமி. "கல்லக வெற்பன் சொல்லின் தேறி"

நற்றிணை 16

யப். "கெபெ க தக்க கக்கி"

(கல்லக மூங்கில் வேலி)

யப்பானிய இடைச்சொல் *ga* பற்றி யப்பானிய எழுத்து மொழியின் இலக்கணம் எழுதிய அஸ்டன் (Aston 1877: 116 - 17) பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

"Ga and no are in later times used without much distinction. Thus *hana ga saku* and *hana no saku* mean precisely the same, viz., 'the unfolding of the flowers'. There is, however, a tendency in the Japanese language to treat phrases of this kind as if they contained an assertion, and *hana no saku* or *hana ga saku* are sometimes met with in poetry in the sense of 'the flowers unfold'. In the spoken language the 1st-named meaning has become much the more usual one in the case of *ga*, and so entirely has the proper force of that particle been forgotten in these cases that it is either considered a sign of the nominative case, or is omitted altogether."

இடைச்சொல் *ga* எழுவாய் வேற்றுமையிலே பயன்படுவது போல் *wa* என்னும் இடைச்சொல்லும் பயன்படுகின்றது. இவ்விரண்டினையும் பற்றி ஒனோ "the former is used as a sign of the nominative when the subject or topic is known before hand to the speaker and

the hearer or is already announced. The latter is used when a topic which is not familiar to the hearer is announced" என்று விளக்கம் கொடுக்கிறார். எடுத்துக்காட்டாக,

"ந க நகெப கொகொரொ னொ சினுனி" மன்யோசு 266

(நீ அழும்போது (என்) இதயம் கனக்கிறது)

இக்கவிதைத் தொடரில் ந(நீ) என்னுள் சொல்லைத் தொடர்ந்து க எழுவாயைக் குறிக்கும் இடைச்சொல்லாகப் பயன்படுகின்றது. ந என்னும் முன்னிலைப் பதிற்பெயர் கவிதையின் முதலடியில் ஏற்கெனவே குறிப்பிடப்பட்ட ஒரு பறவையைக் குறிக்கின்றது.

தமிழ் இலக்கண நூலார் பொதுவாக எழுவாய் வேற்றுமைக்கு உருபு எதுவும் கூறினாரில்லை. திரிபில் பெயரே எழுவாய் வேற்றுமைக்குரியதெனத் தொல்காப்பியர் கூறுவர். ஆனால், சங்கப்பாடல்களை நுணுகி நோக்குமிடத்து சிற்சில இடங்களிலே அகம் என்னும் இடைச்சொல் எழுவாய் வேற்றுமை உருபாகப் பயன்பட்டு, எழுவாய்ப் பொருளின் உள்ளிடத்தை மேற்கொணருவதாக அமைகின்றது எனக்கூறமுடிகின்றது. எடுத்துக்காட்டாக,

"உள்ளகம் சிவந்த கண்ணேம்" குறிஞ்சிப்பாட்டு 61

என்னும் தொடரினை நோக்குக. இங்கு உள் என்னும் சொல்லின் பின்னே அகம் என்னும் இடைச்சொல் இடம்பெறுகின்றது. இரண்டையும் இரு பெயர்ச்சொற்களாகக் கொள்ளமுடியாது. ஏனெனில் அவையிரண்டும் ஒரே பொருள் குறிக்கும் சொற்களாகிவிடும். அத்தொடரை "உள் சிவந்த கண்ணேம்" என்றும் கூறலாம். அகம் என்னும் அலகு இத்தொடரிலே பயன்படுத்தப்பட்டதின் காரணம், அது எழுவாயின் உட்பரப்பினை உணர்த்துதற்கேயாகும்.

"வயலகம் நிறைய"

புறநானூறு 117

"விடரகம் சிலம்ப"

நற்றிணை 318

"அணங்குடை வரைப்பகம் பொலிய"

அகநானூறு 266

போன்ற எடுத்துக்காட்டுக்களும் மேற்கூறிய கருத்தினை வலியுறுத்துவனவாக அமைகின்றன. (மேலும் விவரங்களுக்கு Sanmugadas, "A Comparative Study of Japanese - Tamil case Particles", 1988)

2. வாய்/வ ஒப்பீடு

வாய் என்னும் இடைச்சொல் தமிழில் பொதுவாக இடப்பொருளை உணர்த்துவதாகக் கொள்ளப்படும். யப்பானிய இடைச்சொல் வ (முன்னர் இது fa என உச்சரிக்கப்பட்டது). இடப்பொருளை உணர்த்தும். எடுத்துக்காட்டு.

தமி. "அவ்வாய் வளர்பிறை சூடி"

பெரும்பாணாற்றுப்படை 412

யப். "குனி பரவ கெபுரி ததிதத்து"

மன்யோசு 2

(நாட்டு வெளிவாய் முகில் எழுந்துநிற்க).

சங்கப் பாடல்களில் வாய் என்னும் இடைச்சொல் செயப்படுபொருளை உணர்த்துவதாகவும் சில இடங்களிலே பயன்பட்டுள்ளது. இதேபோன்று யப்பானிய மன்யோசுப் பாடல்களிலும் இத்தகைய பயன்பாடுடையதாயுள்ளது.

திராவிட - யப்பானிய மொழி ஒப்பீட்டாய்வின் தொடக்கம் 316

தமி. "நறவுவாய் உறைக்கும் நாகுமுதிர் நுணவம்" சிறுபாணாற்றுப்படை 51
 (தேனைத் துளிக்கும் இளமை முதிர்ந்த நுணவம்)
 யப். "புனெ வ தொதொமெழு" மன்யோக 3348
 (புணையை நிறுத்துவேன்)

யப்பானிய மொழியிலே வ எழுவாயை உணர்த்தும் இடைச்சொல்லாகவும் பயன்படுகின்றது.
 எடுத்துக்காட்டு:

"வக செக்கொ வ கரிபொ துருசு" மன்யோக 11
 (என் காதலர் தங்குகுடில் செய்வார்)

தமிழிலே வாய் எழுவாயை உணர்த்தும் என்று கூறின், மரபுவழி அறிஞர்வியப்படைவர்.
 ஆனால்,

"நாண்மீன்வாய் சூழ்ந்த மதிபோல்" கலித்தொகை 104
 (நாண்மீன்கள் சூழ்ந்த திங்கள் போல்)

என்னும் தொடரிலே வாய் என்னும் சொல் என்ன பொருளிலே பயன்படுகின்றது என்று
 நாம் நோக்கவேண்டும். அச்சொல் இல்லாமல் "நாண்மீன் சூழ்ந்த மதி போல்" என்றும்
 அத்தொடர் அமையலாம். ஆனால் கலித்தொகைப் புலவன் இங்கு நாண்மீன் என்னும்
 எழுவாய்த் தொடரை இனங்காட்டுமுகமாக வாய் என்னும் இடைச்சொல்லைப்
 பயன்படுத்தியுள்ளான் என்று கூறுவது பொருத்தம் போலத் தென்படுகின்றது.

(2) வேற்றுமைத் தொடர்பில்லா இடைச்சொற்கள்

தமிழ்மொழியில் தொடர்களை இணைப்பனவாகவும், முடிவு நிலையில் நிற்பனவாகவும்,
 உணர்வுகளை உணர்த்துவனவாகவும் பல இடைச்சொற்கள் பயன்படுகின்றன. யப்பானிய
 மொழியிலும் இத்தகைய பயன்பாடுகள் கொண்ட இடைச்சொற்கள் உள.

(அ) உம்/மொ ஒப்பீடு

i) எண்ணிக்கை. அட்டவணைப்படுத்தல்.

தமி. "இசையும் இன்பமும் ஈதலும்" நற்றிணை 214

யப். "சிரொகனெமொ குகனெமொ தமமொ நனி செழு"

மன்யோக 803

(வெள்ளியும் பொன்னும் மணியும் என் செய்யும்)

ii) முற்றுநிலை. அதாவது எல்லாவற்றையும் அடக்கி உணர்த்துவது.

தமி. "பன்னிரு கையும் பாற்பட இயற்றி" திருமுருகாற்றுப்படை 118

யப். "இய தக்கனி யமமொ கொயெகினு" மன்யோக 131

(எல்லா உயர் மலைகளும் கிழிந்திடும்)

iii) ஒப்பீட்டு நிலையை உணர்த்தல்

தமி. "உருமினுங் கொடிதே" நற்றிணை 2

யப். "வரெ யொரிமொ மசுகி பித்தொ" மன்யோக 892

(என்னைக் காட்டிலும் வறிய மனிதன்).

iv) வினாப் பெயரைத் தொடர்ந்து முற்றுநிலையை உணர்த்தல்.

தமி. "என்றும் சான்றோர் பாலராப்"

புறநானூறு 218

யப். "இதுமொ இதுமொ கிமசெ வக செக்கொ" மன்யோசு 193

(என்றும் என்றும் வருக என் காதல்)

(ஆ) ஏ/ய ஒப்பீடு

தொல்திராவிட யகரம், யாடு, யானை, யாமை, யாறு, யாண்டு போன்ற சொற்களிலே கெட, யா விலுள்ள உயிரொலி சில திராவிட மொழிகளில் ஆ ஆகவும் சிலவற்றில் ஏ ஆகவும் அமைந்துள்ளது. எடுத்துக்காட்டாக, யாடு என்னும் தொல்திராவிடச் சொல் திராவிட மொழிகளில் பின்வருமாறு அமைகின்றது.

தமிழ்: ஆடு

தாள: ஏடிக

மலையாளம்: ஆடு

கொண்ட: ஏடி

கன்னடம்: ஆடு

குருக்: ஏர

கொடகு: ஆடி

மால்தோ: எரெரா

பிராகுவி: ஹேட்

எனவே தமிழ் ஏ இடைச்சொல்லுக்கும் யப்பானிய ய இடைச்சொல்லுக்கும் இடையேயுள்ள ஒலியொற்றுமையை நாம் இலகுவிலே விளங்கிக்கொள்ள முடிகின்றது. அவற்றின் பயன்பாட்டு நிலையிலும் பல ஒற்றுமைகளைக் காணமுடிகின்றது.

i) வினாப்பொருளை உணர்த்தல்

தமி. "பெருநன்று ஆற்றின் பேணரும் உளரே"

குறுந்தொகை 115

யப். "பொத்தத்தொகிசு நகித்தெ சவத்தரு கிமி வ கிக்கித்து ய"

மன்யோசு 1976

(பொத்தத்தொகிசுப் பறவை அழுவதைப் பிரிந்து செல்லும் நகேட்டி ருப்பாய்)

ii) தேற்றப் பொருளை உணர்த்துதல்

தமி. "நீயே குள்தல் வேண்டும்"

நற்றிணை 54

யப். "புபுமெரிசி பன்னொ பஜிமெ னிகொசி வரெய மியகொபெ இக்கமு."

மன்யோசு 4435

(வேனிற் பூக்களது மலர்வில் வரும் யானே... நகருக்குச் செல்வேன்).

iii) விளிப்பொருளியல் பயன்படல்.

தமி. "அகவன் மகளே பாடுக பாட்டே"

குறுந்தொகை 23

யப். "வகிமொக்கொ ய அவொ வசரசு ந"

மன்யோசு 3013

(என்காதலியே என்னை மறந்திடேல்)

iv) உம்/மு இடைச்சொல்லின் பின்னர் வந்து அச்சவுணர்வைப் புலப்படுத்துதல்.

இப்பயன்பாட்டில் யப்பானிய ய, யொ வாக மாற்றமடையும்.

தமி. "வாடை... இன்றும் வருமே தோழி"

நற்றிணை 89

யப். "இம வரெவ சினமுயொ வகசெ"

மன்யோசு 2936

(இப்போது நான் இறந்திடுமே இளவலே)

V) அசைநிலையாகப் பயன்படல்

தமி. "யாதும் ஊரே யாவரும் கேளிர்"

முறநானூறு 192

இப்பாடலடியில் ஊர் என்னுஞ் சொல் ஓரசையாக இருப்பதால் ஏகாரம் அதனுடன் இணைக்கப்பட்டு ஊரே என ஈரசையாக அமைந்தது.

யமி. "ஒசிதெருய நனிவனொஓனனி"

மன்யோக 3886

யப்பானியப் பாடலடி 5, 7 என அசைகள் கொண்டமையும்.

ஒசிதொரு எனத்தனியாக வரின் அது 4 அசைகளைக் கொண்டே அமையும். அதனை 5 அசைகளாக மாற்றுதற்கு ய இடைச்சொல் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது.

(க) கொல்/க ஒப்பீடு

இரண்டு மொழிகளிலும் இவ்விரு இடைச்சொற்களும் ஐயத்தை உணர்த்தும் வினாச்சொற்களாக அமைகின்றன. அவை தொடரமைப்பிலே பயன்படுவதிலும் ஒற்றுமையுடையனவாயுள்ளன.

i) பெயர்ச்சொல் அல்லது பெயர்த்தொடருக்குப் பின் இடம்பெறும் ஐயப்பாட்டினை உணர்த்தல்.

தமி. "இன்று கொல் அளியேன் பொன்றும் நாளே" நற்றிணை 132

யப். "கெபு க அசுக தொ பபித்தெ மத்தமு" மன்யோக 3587

(இன்றுகொல் நாளைகொல் என வணங்கியே காத்திடும்).

ii) வினைச்சொல் அல்லது வினைத்தொடர் பின்வந்து ஐயப்பாட்டினை உணர்த்தல்.

தமி. "யாது செய்வாங்கொல்" குறுந்தொகை 197

யப். "சிக னி அரஜி க" மன்யோக 800

(உண்மை கூறிலன்கொல்)

iii) யப்பானிய இடைச்சொல் மு. தமிழ் இடைச்சொல் உம் ஆகியனவற்றைத் தொடர்ந்து வந்து ஐயப்பாட்டினை உணர்த்தல்.

தமி. "இன்றும் வருங்கொல் பாணரது கடும்பே"

முறநானூறு 264

யப். "கிமுக கொசுக தொ வக மது னொ கிசொ"

(வருங்கொல் வாராது கொல் எனக் காத்திடும் நிலைதான்)

தமிழ்-யப்பானிய இலக்கண ஒற்றுமையினை நுணுகி ஆராயுமிடத்துத் தமிழ்ச் சொற்பாகுபாட்டிலே உள்ள ஒரு சிக்கலைத் தீர்த்துவைக்கக் கூடியதாயுள்ளது. தமிழ் மொழியிலே 'மையீற்றுச் சொற்கள் பல இருக்கின்றன. இவை மையீறு கொண்டமையும்போது பண்புப் பெயர்களாகவும், மையீறு கெட்டநிலையிலே பெயர் அடையாகவும், பெயரெச்சமாகவும், வினையெச்சமாகவும், பயனிலைச் சொல்லாகவும் பயன்படுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாகப் பின்வருவனவற்றை நோக்குக.

i. அவன் பெருமை உடையவன்

ii. பெருமலை

- iii. பெரியமலை
- iv. மலைபெருத்துத் தோன்றுகிறது
- v. இந்த மலை பெரிது

முதல் வாக்கியத்திலே பெரு என்னும் அடிச்சொல் 'மை'யீறு பெற்றுப் பண்புப் பெயராகப் பயன்படுகின்றது. இரண்டாவது தொடரில், பெரு அடிச்சொல்லும் மலை பெயர்ச்சொல்லும் சேர்ந்து ஒரு சொன்னீர்மைப்பட்டுத் தொலையாக அமைகின்றது. இங்கு பெரு பெயரையடையாகப் பணிபுரிகின்றது. மூன்றாவது தொடரிலே பெரிய என்பது பெரு அடிச்சொல்லிலிருந்து அமைந்தவடிவமாகி, பெயர்ச்சொல் ஒன்றினை முடிக்குஞ் சொல்லாக எதிர்நோக்கி நிற்பது. இங்கு மலை என்னும் பெயரினாலே முடிவடைகின்றது. இங்கு பெரிய என்றும் வடிவம் பெயரெச்சம் என்னும் இலக்கணக்கூறுக்குரிய பணி செய்கின்றது. நான்காவது தொடரிலே பெருத்து என்பது வினையெச்ச வடிவமாக அமைகின்றது. இறுதித் தொடரிலே பெரிது என்னுஞ் சொல் பயனிலையாகப் பணிபுரிகின்றது. பெயராகவும், வினைபோலவும், அடையாகவும், முடிக்குஞ் சொல்லாகவும் ஒரேசொல் பயன்படுவதாயின், அத்தகைய சொற்களை பெயர்ப்பாகுபாட்டினுள் அடக்குவதா வினைப்பாகுபாட்டினுள் அடக்குவதா என்ற சிக்கல் ஏற்படுகின்றது. இத்தகைய சொற்களை ஒரு தனிப்பாகுபாடாக அமைப்பதே பொருத்தமாகத் தோன்றுகின்றது. இக்கருத்தினை அரண்செய்யும் வகையில் யப்பானிய மொழியிலிருந்து ஓர் எடுத்துக்காட்டைத் தருகின்றோம். யப்பானிய மொழியிலும் எம்முடைய மையீற்றுச் சொற்களைப் போலப் பெருந்தொகையான சொற்களுண்டு. பின்வரும் எடுத்துக்காட்டுகளை நோக்குக.

i. Kuro yama	கருமலை
ii. Kuroki yama	கரிய மலை
iii. Kuro ku miyu	கருத்து மிளிரும்
iv. Yama kurosi	மலை கரியது.

யப்பானிய மொழியிலே Kuro போன்ற சொற்கள் பெயரடையாகவும், எச்சமாகவும், முடிக்குஞ் சொல்லாகவும் பயன்படுகின்றன. இத்தகைய சொற்களை அம்மொழியிலே பெயருக்குள்ளோ வினைக்குள்ளோ அடக்காமல் தனிப்பிரிவாக பாகுபடுத்தியுள்ளனர். யப்பானிய இலக்கண நூலார் கெயொசி (Keiyoshi) என்றொரு தனிப்பிரிவினைச் சொற்பாகுபாட்டிலே இனங்கண்டுள்ளனர். இதேபோன்று தமிழ்மொழியிலும் மையீற்றுச் சொற்கள் ஒருதனிப் பாகுபாடாக அமைவது பொருத்தமாயிருக்கும். பெயர், வினை, இடை, உரி என்ற நான்குவகைச் சொற்பாகுபாட்டினையே தமிழ் இலக்கண நூலார் இனங்கண்டுள்ளனர். மையீற்றுச் சொற்களின் பயன்பாட்டையும் அவை தொடரமைப்பில் பெறும் இடத்தினையும் நோக்குமிடத்து, அவற்றை இவர்கள் இந்த நான்கு சொற்பாகுபாட்டினுள் எதனுள்ளும் அடக்கமுடியாது. எனவே அவற்றையும் ஒரு தனிப்பாகுபாடாக்கித் தமிழில் ஐந்து வகைச் சொற்பாகுபாட்டினை மேற்கொள்ளுவது இன்றியமையாததாகும் (இவ்விடயம் தொடர்பாக மேலும் விபரங்கள் Sanmugadas, "A Comparison of Tamil - Japanese Attributes" 1987; "புதிய தமிழ்மொழி இலக்கணம்: அதன் தேவையும் சிக்கல்களும்", 1993 என்னும் கட்டுரைகளிலே கொடுக்கப்பட்டுள்ளன).

4. இரு மொழிகளிலும் இலக்கியப் பொருள், வடிவ ஒற்றுமை.

தமிழ்-யப்பானிய ஒப்பீட்டு ஆய்வில் நான்காம் கட்டமாக இரு மொழிகளிலுமுள்ள இலக்கியங்களின் பொருளுக்கும் வடிவத்துக்குமிடையே காணப்படும் ஒற்றுமைகள் ஆராயப்பட்டன. தமிழ் மொழியிலுள்ள பொருளிலக்கணம் போல் யப்பானிய மொழியில்

இல்லை. ஆனால், சங்கப் பாடல்களின் பொருளமைதியினை நன்கு உணர்ந்தவர் எவரும் யப்பானிய மன்யோசுப் பாடல்களை நோக்கின் அவற்றுள்ளும் தொல்காப்பியம் விரித்துரைக்கும் அகப்பொருள் இலக்கணக் கூறுகளைக் காணத்தவறமாட்டார்கள். முதல், கரு ஆகிய இயற்கைப் பின்னணியைக் கையாண்டு உரிப்பொருளை உணர்த்துவதில் சங்கப் புலவர்களும் மன்யோசுப் புலவர்களும் ஒற்றுமைப்படுகின்றனர். இவ்வொற்றுமையினை முதன் முதலாக மனோன்மணி "சங்க-மன்யோசுக் காதற் பாடல்களின் அகப்பொருள் பற்றிய ஒப்பீட்டாய்வு" என்னும் கட்டுரையிலே (கோலாலம்பூரில் நடைபெற்ற ஆறாவது உலகத் தமிழாராய்ச்சி மாநாட்டில் படிக்கப்பட்டது, 1987) விளக்கியுள்ளார். அக்கட்டுரையிலே குறிப்பிட்டவற்றை அவர் யப்பானிய மொழியிலே (Bungaku 1988) எழுதி வெளியிட்டபோது யப்பானிய மன்யோசு ஆய்வாளர்கள் தமக்குத் தொல்காப்பியப் பொருளதிகாரம் போல் ஓர் இலக்கணம் இல்லையே என்பதை உணர்ந்து கொண்டனர். மேற்குறிப்பிட்ட கட்டுரைகளிலே கூறியனவற்றை மனோன்மணி, மன்யோசு (1992) என்னும் தன் நூலிலே தரும் முன்னுரையிலே தொகுத்துத் தருகிறார்.

1. தமிழிலக்கியப் பாடல்களிலே வருகின்ற கூற்று நிலையாகவே மன்யோசுவினும் உணர்வுகள் விளக்கப்பட்டுள்ளன. தமிழ் அகப்பொருள் மரபின் முக்கிய பாத்திரங்களான தோழி, தலைவன், தலைவி, கண்டோர், நற்றாய் என்பவற்றோடு ஒற்றுமைப்பட்ட பாத்திரநிலைகளும் மன்யோசுப் பாடல்களில் அமைந்துள்ளன.
2. பாத்திரங்களின் உணர்வுகளும், கூற்றுகளும் சங்கப்பாடல்களைப் போன்று இயற்கைப் பகைப்புலத்தோடு இணைத்துக் கூறப்பட்டுள்ளன.
3. காதலர் உணர்வுகள் புலப்படுத்தப்படும் போது யப்பானிய மக்களது பிரதேச வாழ்வுநெறியும் பண்பாடுகளும் பொதிந்து வைக்கப்பட்டுள்ளன.
4. காதலன் பிரிந்து செல்கின்ற வழி, வழியின் இடர்கள், திரும்பிவரும் காலநிலை, காதலியின் காத்திருப்பு நிலை, அவள் பிரிவுத் துயர்நிலை, தாய்மார்களின் கண்டிப்பு, ஊரலர் என்பன விளக்கப்படுதன்மை சங்கப் பாடல்களோடு பெரிதும் ஒற்றுமையுடையது.
5. வேறுபட்ட பிரதேசங்களில் வாழுகின்ற ஆண் பெண் தொடர்பு நிலையம், விளைவுகளும், சமூக நிலையிலே ஆணும் பெண்ணும் இணைந்து வாழ்வு நடத்துவதற்கான அடிப்படையான நடைமுறைகளின் தன்மைகளை விளக்கும் நிலைகளும் ஒற்றுமைப்பட்டுள்ளன.
6. திருமணமான ஒருத்தியை ஆண் விரும்பும் நிலை.
7. பெண்கள், பொருள் தேட்டம், தூது, பகை என்ற நிலைகளிலே பிரிந்த காதலர்கள் திரும்பி வரும்வரை பிரிவை ஆற்றியிருத்தல்.
8. பிரிவு நிலையை இயற்கைக் காலநிலையோடு இணைத்து விளக்கல்.
9. ஆணும் பெண்ணும் சூளுரை பரிமாறிக் கொள்ளல். மலை, ஆறு, கடல், மரம் என்பவற்றை முன்னிறுத்திச் சூளுரை செய்தல்.
10. தெய்வ நம்பிக்கையையும், தெய்வமடை போடும் நிலையையும் விளக்கல், தமது காதல் நிறைவேறி இருவரும் ஒன்று சேர்வதற்கு ஏதாவது இடையூறு நேரின் தெய்வமடை போடுவதாக வாக்குறுதி செய்தல் ஆகியன மரம், மலை, ஆறு, கடல், வான் போன்ற இயற்கைச் சக்திகளை வழிபட்ட சங்ககாலத் தமிழருக்கும் யப்பானிய மக்களுக்கும் இருந்த ஒற்றுமைப்பண்புகள் ஆகும்.

இவற்றின் ஒப்பீட்டு விவரநுணுக்கங்களை மனோன்மணியின் மன்யோசுக் காதற் காட்சிகள் (1992) என்னும் நூலிலே காணலாம். மன்யோசுவினிருந்து 30 பாடல்களைத் தெரிந்து,

அவற்றைப் பொருளமைதியிலே அவற்றுக்கு நேரான 30 சங்கப்பாட்களுடன் ஒப்பிட்டுக் காட்டியுள்ளார். எடுத்துக்காட்டாக அந்நூலிலிருந்து ஒரு பகுதியினை இங்கு வகை மாதிரிக்காகத் தருகிறேன்.

மனயோசுப் பாடல்: 1919

குநிகர க	குநிக மாந்தர்
வக ந துமுரமு	வேனில் தழை கொய்திடும்
சிம நொ நொ நொ	சிம வயலின்
சிபசிப கிமி வொ	சிபசிப, உன்னையே
ஓமொபு கொநொகொரொ	எண்ணிடும் இவ்வேளையே

வேனிற்காலம் வந்து, மழையும் ஒருமுறை பெய்துவிட்டால் தரையின் கோலமும் மாறத்தொடங்கிவிடும். யப்பானிய மக்களுடைய உணவு வகைகள் பருவ காலங்களுடன் நெருங்கிய தொடர்புடையவை. அந்தப் பருவத்துக்குரிய மரக்கறிகள், பச்சிலைகள் கால மாற்றத்தை உணவு உண்ணும்போது உணர்த்தும். மலைச்சாரலில் மண்டிக்கிடக்கும் தேயிலைச் செடிகளில் புதிதாகத் தோன்றிய இளந்தளிர்களை மாந்தர் கொய்யும் காட்சி, அடகு பறிக்கும் மாந்தரின் ஆரவாரப் பேச்சொலி, இரண்டும் கலந்து இனிய சங்கீதமாகத் தொலைதூரம் வரை கேட்கும். இன்று அவள் காதிலும் அந்தச் சங்கீத ஒலி விழுந்தது. குநிக மாந்தர் குரலோடு தளிர் பறிக்கும் ஓசை. அதைக்கேட்டவுடன் பிரிந்துபோன காதலனின் நினைவு ஓடி வந்தது. வேனில் தழைபறிக்கும் அந்த வெளிப்பிரதேசத்துக் குரலொலி ஒரு காலமாற்றம் வந்ததைக் காட்டும் குரலொலி. குடும்ப நிலையிலே குதூகலமாக உணவு சமைத்து ஒருங்கிருந்து உண்டு மகிழும் காலம். இன்பம் தரும் இளவேனிற் காலம். அதுவும் வந்து விட்டது. ஆனால் நயோ இன்னமும் திரும்பி வரவில்லை. உன்வரவை எதிர்பார்த்து நாள்தோறும் காத்திருந்த எனக்கு, இன்று கேட்கும் 'சிபசிப' குரல் கேட்டு அவள் மனதில் தோன்றிய சிந்தனைகள். வேனில் வந்தால் அவனும் விரைந்து வருவான். இத்தனை நாளாகப்பட்ட துன்பங்களும் பறந்துவிடும் என்று நம்பியிருந்தாள். அந்த நம்பிக்கை இன்று ஆட்டங்கண்டுவிட்டது. மனிதக் குரல்கள் மனத்து நம்பிக்கையை ஆட்டங்காண வைத்து விட்டன. விழியில் நீர் சோர நிற்கும் அந்தக் காதல் உள்ளம். வேனிற் பரப்பாகி நிற்கின்றன. ஆனால் மகிழ்ச்சிக் குரல்கள் அங்கில்லை. மௌனம் மட்டுந்தான். இது மனயோசு காட்டும் ஒரு சோகச்சித்திரம். இதே போன்று சங்கத்தலைவியொருத்தியும் பெரும் அல்லற்படுகின்றாள்.

“கொன்னார் தஞ்சினும் யாந்துஞ் சலமே
எம்மி லயல தேழி லும்பர்
மயிலடி யிலைய மாக்குர னொச்சி
அணிமிகு மென் கொம் பூழ்த்த
மணிமருள் பூவின் பாடுநனி கேட்டே”

(குறு. 138)

காதலனின் வருகைக்காகக் காத்திருக்கும் பெண் அவன் இரவு வருவதாகச் சொன்னான். தன் வருகையை உணர்த்தும் குறியும் சொன்னான். உங்கள் வீட்டுப் படப்பையிலே நிற்கும் நொச்சி மரத்தின் கிளைகளை நான் அசைப்பேன். அந்த ஓசையிலே நான் வந்துவிட்டேன் என்பதற்கு அறிகுறி என்றான். அவளும் காத்திருந்தாள். அமைதியான இரவு நேரம். அவள் காதைக் கூர்மையாக்கிக் காத்திருந்தாள். நொச்சியின் சடைத்த தளிர்கள். அதில் மலர்ந்த கூரிய பூங்கொத்துகள். நீல மணிபோன்ற நிறமுடைய மலர்களின் உதிர்வின் ஓசைக்காக அவள் காத்திருந்தாள். ஊர் முழுவதுமே உறங்கிவிட்டது.

அவள் மட்டும் உறங்காமலே விழித்திருக்கிறாள். அவள் காத்திருக்கும் ஓசை. அது அவள் காதலன் வரவின் குரல். எப்போது தான் கேட்குமோ?

இந்த இருமொழிப் பாடல்களிலும் கருப்பொருளின் பயன்பாடு மிகவும் சிறப்பாயமைந்துள்ளது. நுண்ணிய குரலோசை இரு புலவர்களும் எடுத்துக்காட்டும் ஓசை நிலையாகும். அதுவே உள்ளத்தைக் கவ்வுகிறது. பகலிலே பல்வேறு ஓசைகளைக் கேட்க முடியும். பாடுங்குயில், கூவும் பறவை, குழறும் விலங்கு, ஓடும் மான் எனப்பலப்பல வேறுபட்ட ஓசைகள் காதில் விழும். இந்த ஓசைகளைவிடத் தழை கொய்யும் மாந்தரின் குரலோசை மட்டுமே தெளிவாக அவள் காதிலே விழுகின்றது. அதுவே பாடலின் சிறப்பம்சம். 'வேனிலில் காதலன் திரும்பி வருவான்' என்ற எண்ணம் மட்டுமே அவள் மனதிலே நிறைந்திருப்பதால், வேனிற் காலத்துக்கான சிறப்பொலிதான் அவள் காதில் விழுகின்றது. உள்ளம் விரும்பும் ஓசையைத்தானே காதும் பிரித்துக் கேட்கும். செவிசாய்த்துக் கேட்டவள் நிலையைப் பாடல் நன்கு விளக்கியுள்ளது. சங்கப்பாடலிலும் அதுதான் சிறப்பொலி. நொச்சி மரத்தினை அசைக்கும் ஒலிக்காகத்தான் அவள் காத்திருக்கிறாள். இரவுநேரம், ஊர் அடங்கிய யாமத்திலே காதலன் வந்து மரக்கிளையை உலுப்பும்போது மலர்கள் விழுகின்ற வெகு நுண்மையான ஓசை. அதையே பிரிவின் துயர்துடைக்கும் மருந்தாக எண்ணி அவள் காத்திருக்கிறாள்.

இருமொழிப் புலவர்களும் எப்படி ஒருசேர இந்த ஓசைபற்றி எண்ணிப் பாடினார்கள். அது புலமையின் திறன். உணர்விலும் சிந்தனையிலும் இருபுலவர்களும் ஒன்றுபட்டிருப்பதையும் காணமுடிகிறது. இருவரும் இயற்கையோடு இணைந்து வாழும் சமூகப்பிரதிநிதிகள். அதனால் சிந்தனைகளும் இணைந்து நிற்கின்றன. பெண்ணின் மனத்துயரம் காத்து நிற்கும் துடிப்பு எல்லாமே இந்த நுண்ணிய ஓசைக்குள் அடக்கப்பட்டுள்ளன. எல்லோரும் சந்தோஷமாக இருக்க, இந்தப்பிரிவு நிலைக்குட்பட்ட பெண்கள் இருவருந்தான் துன்புற்று நிற்கிறார்கள் என்பது பாடலின் ஒற்றுமை நிலையான வர்ணனையாகவுள்ளது. சங்கப் பாடலில் ஊரே துயில்கிறது. காதலி மட்டும் தூங்கவில்லை. மனயோசுப் பாடலில் மாந்தர் களிப்புடன் குரல் கொடுக்கின்றனர். காதலி மட்டும் தனியாகத் துன்பப்படுகிறாள். தனித்துத் துன்புறும் நிலை இருபெண்களையும் இணைத்துக் காட்டுகின்றது. (மனயோசுக் காதற் காட்சிகள், பக். 160-64)

சங்கப் பாடல்களிலே ஒரு சொல்லோ சொற்றொடரோ திரும்பத்திரும்ப இடம்பெறுவதுண்டு. (மேலும் விவரத்துக்கு, K. Kailasapathy, Tamil Heroic Poetry, Oxford, 1968) எடுத்துக்காட்டாக, கல்லா என்னும் எதிர்மறைப் பெயரெச்சத் தொடர் 35 தடவைகள் சங்கப்பாடல்களிலே திரும்பத்திரும்ப பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. (எ-டு. கல்லா கிளைஞர், கல்லா மாந்தர், கல்லா மழுவர், கல்லாக் கோவலர்...). மனயோசுப் பாடல்களிலும் ஒரே சொற்றொடரைத் திரும்பத்திரும்ப உபயோகித்துள்ளனர். உதாரணமாக, புரு யுகி நொ (Furu yukī no) 'வீழ்பனி போல்' என்னும் தொடர் பின்வரும் பாடல்களிலே ஒரே பொருளின் கையாளப்படுவதைக் காட்டலாம்.

"புரு யுகி நொ கெநப்"	மன்: 624
"புரு யுகி நொ யுகி நி வ"	மன்: 1041
"புரு யுகி நொ இதிசிரொகெழு"	மன்: 2344
"புரு யுகி நொ சிரொகமி"	மன்: 3922
"புரு யுகி நொ, சொர நி கெநுபெகு"	மன்: 2333
"புரு யுகி நொ உகெகு"	மன்: 2348

தமிழ்-யப்பானிய இலக்கியப் பொருள் மரபிலே காணப்படும் ஒற்றுமை போலப் பாஷிவிலும் ஒற்றுமைத்தன்மை காணப்படுகின்றது. இது தொடர்பான ஆய்வுக்கு

அடியெடுத்துத் தந்தவர் சென்னைப் பல்கலைக்கழகத் தமிழிலக்கியப் பேராசிரியர் பொன் கோதண்டராமன் ஆவர். தமிழ்ச் சிந்தியல் வெண்பா வடிவுக்கும் மனயோசுப் பாவடிவுக்குமிடையே ஏதாவது ஒற்றுமை இருக்கின்றதா என ஆராய்ந்து பார்ப்பது நல்லது எனப் பேராசிரியர் கோதண்டராமன் ரோக்கியோவில் நடைபெற்ற எங்கள் ஆய்வுக்குழுவைக் கூட்டத்திலே கருத்துத் தெரிவித்தார். இக்கருத்தினை அடிப்படையாக வைத்து ஒனோவும், கோதண்டராமனும், மனோன்மணியும் நானும் சேர்ந்து வேண்டிய இலக்கியத் தரவுகளையெல்லாம் நிரைப்படுத்தி ஆராய்ந்து யப்பானிய-தமிழ்ப் பாவடிவ ஒற்றுமையினை நிறுவியுள்ளோம். இவ்வாய்வு தொடர்பான எல்லா விவரங்களையும் ஒனோ "Waka no 5, 7; 5, 7; 7 Keishikino Genryu" (Kokubungaku: Kaishakuto Kansho, Nos. 716 - 717, 1990) என்னும் யப்பானிய மொழியில் எழுதிய கட்டுரையிலே விளக்கியுள்ளார். எங்கள் ஆய்விலே பெற்ற விவரங்களை இங்கு சுருக்கமாகத் தருகின்றேன்.

யப்பானிய இலக்கியங்களிலே 5 வகையான பா வடிவங்கள் காணப்படுகின்றன. அசை எழுத்துக்களின் எண்ணிக்கை, அவற்றின் ஒழுங்கு ஆகியவற்றின் அடிப்படையிலேயே அப் பா வடிவங்கள் வேறுபடுகின்றன. பண்டைக் காலந்தொடக்கம் இன்றுவரை யப்பானியப் பாவடிவங்களுடே தொடர்ந்துவரும் பொதுப்பண்பு அதனுடைய அடியெல்லையாகும். 5, 7 என்னும் அசை கொண்ட அடி கொஜிகி, மனயோசு ஆகியவற்றிலுள்ள பாடல்களுக்கும் இன்றைய "ஹைக்கு" பாடல்களுக்கும் பொதுவாயுள்ளது. எடுத்துக்காட்டாக,

"வ க செக் கொ வொ ய ம தொ பெ ய ரு தொ"

1 2 3 4 5 1 2 3 4 5 6 7

என்னும் மனயோசுப் பாடலடியில் 5, 7 என அசைகள் அமைந்துள்ளதைக் காட்டலாம். இப்பொதுப் பண்பினை மனங்கொண்டு, பாவடிவங்களின் வேறுபாட்டினைப் பார்க்கலாம். அப்பாவடிவங்களின் பெயரும் அவற்றின் அசை அமைப்பும் பின்வருமாறு:

1. கதஉத	5	7
	7	
2. செதொக்க	5	7
	7	
	5	7
	7	
3. தங்க	5	7
	5	7
	7	
4. புசொகுசெிக்க	5	7
	5	7
	7	7
	5	7
5. சோக்க	5	7
	5	7
		7

மேற்காட்டிய 5 வகைகளுள் இரண்டாவது முதலாவது வகையின் இரட்டிப்பேயாகும். செதொக்க பாடலொன்றைப் பார்க்குமிடத்து இதனை நன்கு கண்டு கொள்ளலாம்:

"கிமிகதமெ ததிகரதுகரெ ஓரிதருகினுசொ 5, 7, 7
பருசரப இகநருஇரொனி சுரிதெபயொகமு" 5, 7, 7

மன்யோசு 1281

புசொகுசெகிக்க என்பது புத்தருடைய பாத அடையாளத்துடன் கல்லிலே செதுக்கப்பட்ட பாடல்களாகும். இப் பா வடிவத்துக்கு எடுத்துக்காட்டுப் பின்வருமாறு:

குறிசிபா துனெனொமொஅரெ தொ	5	7
மரபித்தொனொ இமனொகுகரிசி	5	7
தபுதொ கரிக்கெரி மெதசிக்கரிக்கெரி	7	7

முதலாவது, இரண்டாவது, நான்காவது பாடல் வடிவங்கள் யப்பானிய இலக்கியங்களில் மிகக்குறைந்த அளவிலேயே காணப்படுகின்றன. இரண்டாவது வகையாகிய "தங்க", ஐந்தாவது வகையாகிய "சோக்க" பாவடிங்களே பெருந்தொகையாகக் காணப்படுகின்றன. மன்யோசு தொகை நூலிலே 4516 பாடல்கள் இடம்பெறுகின்றன. இவற்றுள் 4200 பாடல்கள் "தங்க" பாவடிவிலே அமைந்துள்ளன. இப்பா வடிவின் அமைப்புப் பின்வருமாறு:

.....(5)(7)
.....(5)(7)
.....(7).

இவ்வமைப்பு பின்வரும் மன்யோசுப் பாடலிலே (1912) பொருந்துவதை நோக்குக:

தனகிபரு (5) வக யம நொ பெ நொ (7)
ததுதகமீ (5) தது தொமொ உ தொமொ (7)
கிமீ க மனி மனி.
மணி ஆரமாய் (5) என் மலை மீதிலே (7)
தவழும் புகார் (5) தவழ்வதும் தங்கலும் (7)
நீ விரும்பும் வண்ணமே (7)

(மொழிபெயர்ப்பு: ச. மனோன்மணி 1992)

பன்னிரண்டு உயிரெழுத்துக்களைக் கொண்ட அடியே யப்பானிப் பாவடிவின் அடியளவாகும். இத்தகைய இரண்டு அடிகளும் ஏழு உயிரெழுத்துக்களைக் கொண்ட மூன்றாவது அடியுமுடையதாக அமைவது "தங்க" செய்யுள் வடிவமாகும். இதுவே யப்பானியச் செய்யுட்கள் பலவற்றின் வடிவமாகும்.

தமிழிலே உயிரெழுத்துக்களை அல்லது உயிர்மெய் எழுத்துக்களைக் கணக்கிட்டுச் செய்யுளடியை இனங்காணும் மரபு தொல்காப்பியர் காலத்திலே வழக்கிலிருந்தது. ஐந்து வகையான அடிகளுக்கு எழுத்தளவு கூறிய தொல்காப்பியர் அளவடி அல்லது நேரடிக்கு பத்துத் தொடக்கம் பதினான்கு எழுத்துக்கள் வருமெனக் கூறியுள்ளார். இவ்வாறு எழுத்து எண்ணும்போது மெய்யெழுத்துக்களை எண்ணாமல் உயிர் எழுத்துக்களை எண்ணுதலே வழக்கம் என்பதை,

"உயிரில் லெழுத்தும் எண்ணப் படாஅ
உயிர்த்திறம் இயக்கம் இன்மையான"

என்ற தொல்காப்பியம் (செய்யுளியல் 44) கூறுகின்றது. பத்துத் தொடக்கம் பதினாலு உயிரெழுத்துக்கள் வரும் அளவடியில், 12 உயிரெழுத்துக்கள் கொண்ட அடிகளை கலித்தொகை, நாலடியார், ஆசாரக்கோவை போன்ற நூல்களிலே பெருமளவு காணக்கூடியதாயுள்ளன. இத்தகைய அடிகளைத் தேடும் முயற்சியிலே ஈடுபட்டபொழுது வியக்கத்தக்க முறையில் யப்பானியத் "தங்க" பாவடிவத்தை ஒத்த செய்யுள் வடிவிலே பல பாடல்களை இந்நூல்களிலே நாம் காணநேர்ந்தது. எடுத்துக்காட்டாக, பின்வரும் செய்யுட்களை நோக்குக.

கூருநோய் ஏய்ப்ப (5) விடுவானோ தன்மலை (7)
நீரினும் சாயல் (5) உடையன் நயந்தோர்க்கு (7)
தேரீயும் வண்கை யவன் (7)

கலித்தொகை 42

குதர் கழகம் (5) அரவம் அறாக்களம் (7)
பேதைகள் அல்லார் (5) புகாஅர் புகுபவேல் (7)
ஏதம் பலவுந் தரும். (7)

(ஆசாரக்கோவை 98)

இத்தகைய தமிழ்ப் பா வடிவமே யப்பானிய "தங்க" பா வடிவத்திற்கு அடிப்படையாக அமைந்திருக்க வேண்டுமென ஒனோ (1990) பல ஆதாரங்கள் காட்டித் தன் கருத்தை முன்வைத்தார். யப்பானிய "தங்க" செய்யுள் வடிவம் சீன மொழியிலிருந்து வந்திருக்கலாமென எண்ணுவது இயல்பே. ஏனெனில் யப்பானிய மொழி, பண்பாடு, சமயம் ஆகியவற்றிலே சீனமொழியின் தாக்கம் பெரிதும் காணப்படுகின்றது. ஆனால், அதே வேளையில் சீன மொழி, பண்பாடு, சமயம் ஆகியவற்றிலே காடண்ப்படாத பல பண்புகள் யப்பானிய மொழி, பண்பாடு, சமயம் ஆகியவற்றிலே காணப்படுகின்றன. இந்த வகையில், யப்பானிய "தங்க" பா வடிவம் போன்றதொரு வடிவம் சீனமொழியிலே காணப்படவில்லை என யப்பானிய இலக்கிய வரலாற்றெழுதிய பலரும் குறிப்பிட்டுள்ளனர். ஆனால், தமிழ் இலக்கியங்களிலே இத்தகைய பாவடிவம் காணப்படுகின்றது. இப் பா வடிவம் யப்பானிய மொழியிலே இலக்கியம் தோன்றுவதற்கு (கி.பி. 8ம் நூற்றாண்டு) முன்னரே தமிழ் இலக்கியங்களிலே இடம்பெறலாயிற்று. எனவே, திராவிட (தமிழ்) மொழி, பண்பாடு ஆகியவற்றுடன் பண்டைய யப்பானிய மொழி பண்பாடு பல வகைகளிலே ஒற்றுமையுறுவதைக் காணும்போது, தமிழ் வெண்பாச் செய்யுள் வடிவம் (சிந்தியல் வெண்பா) யப்பானியத் "தங்க" செய்யுள் வடிவத்துக்கு அடிப்படையாக அமைந்தது எனக்கூறுவது பொருத்தமாகவே தோன்றுகின்றது.

எனவே மன்யோசுப் பாடல்களைத் தமிழிலே மொழிபெயர்த்த மனோன்மணி (மன்யோசு 1992:16) அப்பாடல்களின் 5-7-5-7-7 என்ற யப்பானியச் செய்யுள் வடிவத்தினைத் தமிழ் மொழிபெயர்ப்பிலும் அமைந்துள்ளது பற்றிப் பின்வருமாறு கூறுகிறார்:

"யப்பானிய மன்யோசுப் பாடல்கள் பெரும்பாலும் 5-7-5-7-7 என்ற வடிவிலேயே அமைந்துள்ளன. மொழிபெயர்ப்புக்கு எடுத்துக்கொண்ட பாடல்களில் ஒன்றைத் (மன்: 2310) தவிர ஏனையவை இவ்வடிவிலேயே அமைந்துள்ளன. தமிழிலும் இப்பாடல்கள்

அதே வடிவத்திலேயே மொழிபெயர்க்கப்பட்டுள்ளன. பாடலிலுள்ள உயிர் எழுத்துக்களை அல்லது உயிர்மெய்யெழுத்துக்களை எண்ணினால் 5-7-5-7-7 என்ற அடிப்படையிலமைந்த தொடர்களாக அமையும். உதாரணமாக இந்நூலிலுள்ள முதலாவது பாடலை நோக்குக.

யப்.	கசக நொ நொ	(5 உயிர்மெய்கள்)
	தொமொமொ உகுபிசு நொ	(7 உயிர் + உயிர்மெய்கள்)
	நகி வகரெ	(5 உயிர்மெய்கள்)
	கபெரிமசு ம மொ	(7 உயிர்மெய்கள்)
	ஒமொபொசெ வரவொ!	(7 உயிர் + உயிர்மெய்கள்)
தமி.	கசக வயல்	(5 உயிர்மெய்கள்)
	இணை உகுபிசுவின்	(7 உயிர் + உயிர்மெய்கள்)
	அழும் பிரிவு	(5 உயிர் + உயிர்மெய்கள்)
	திரும்பிடு வேளையும்	(7 உயிர்மெய்கள்)
	நினையாயோ என்னையே!	(7 உயிர் + உயிர்மெய்கள்)

5. அகழ்வாய்வு வழங்கும் ஒற்றுமைச் சான்றுகள்

யப்பானிய வரலாற்றிலே யயோஇ பண்பாட்டின் காலம் கி.மு. 300 - கி.பி. 300 ஆகும். இப்பண்பாடு தென்னிந்திய இலங்கைப் பெருங்கற் பண்பாட்டுடன் (கி.மு. 1300 - கி.பி. 500) பலவகையிலே ஒற்றுமையுறுவதை அகழ்வாய்வுத்தரவுகள் சான்றுபகருகின்றன. யப்பானின் தென்பகுதியிலே அகழ்வாய்விலே பெற்ற தரவுகள் நர (Nara) என்னுமிடத்திலும் கியுசு (Kysu) விலுமுள்ள அரும்பொருளகங்களிலே பேணப்பட்டுள்ளன. மொழி, பண்பாடு, இலக்கிய மரபு ஆகியவற்றிலே ஒற்றுமைகள் காணப்படுவதால், அகழ்வாய்வுத் தரவுகளும் சில ஒற்றுமைப்பாடுகளைத் தரலாம் என்ற கருத்தினை ஒனோ எங்கள் ஆய்வுக்குழுக் கூட்டத்திலே முன்வைத்தார். இக்கருத்தின் உண்மைப்பாட்டினை அறிதற்குத் தென்னிந்தியப் பெருங்கற் பண்பாட்டு வல்லுநர் ஒருவரை அழைத்து யப்பானிய அகழ்வாய்வுத் தரவுகளைப் பார்வையிட்டு அறிக்கை சமர்ப்பிக்க வைத்தல் வேண்டுமென முடிவெடுக்கப்பட்டது. மைசூப் பல்கலைக்கழகத் தொல்லியற் பேராசிரியர் B. K. குருராஜராவ் அவர்களையும் கலாநிதி சி.க. சிற்றம்பலம் அவர்களையும் அழைப்பதென முடிவு செய்தோம். ஆனால் அவ்வேளையிலே யாழ்ப்பாணக்குடாநாட்டில் நிலவிய நிலைமைகள் காரணமாகக் கலாநிதி சிற்றம்பலத்துடன் தொடர்பு கொள்ள முடியவில்லை. எனவே, பேராசிரியர் குருராஜராவ் அவர்களுடைய பரிந்துரையிலே யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக முன்னளாள் வரலாற்றுத்துறை விரிவுரையாளரும் அகழ்வராய்ச்சியாளருமாகிய கலாநிதி K. இரகுபதி அழைக்கப்பட்டார். பேராசிரியர் குருராஜராவ் அவர்களும் கலாநிதி இரகுபதியும் யப்பானிய "யயோஇ" பண்பாட்டுக்கால அகழ்வாய்வுத் தரவுகளைப் பார்வையிட்டு அவற்றுக்கும் தென்னிந்திய, ஈழப் பெருங்கற் பண்பாட்டு அகழ்வராய்வுத் தரவுகளுக்குமிடையே பல பண்புகளிலே ஒற்றுமை காணப்படுவதாகக் குறிப்பிட்டார்கள். இவர்களிருவரும் இது தொடர்பாக கக்குசயின் பல்கலைக்கழகக் கீழைத்தேயப் பண்பாட்டு நிறுவனத்திலே வாசித்த கட்டுரைகளிலிருந்து (1991ல் வாசிக்கப்பட்ட இக்கட்டுரைகள் இன்னும் பிரசுரமாகவில்லை) பல தகவல்களை இங்கு தருகிறேன்.

பண்பாட்டுக்கால அகழ்வாய்வுத் தரவுகளைப் பார்வையிட்டு அவற்றுக்கும் தென்னிந்திய, ஈழப் பெருங்கற் பண்பாட்டு அகழ்வராய்வுத் தரவுகளுக்குமிடையே பல பண்புகளிலே ஒற்றுமை காணப்படுவதாகக் குறிப்பிட்டார்கள். இவர்களிருவரும் இது தொடர்பாக கக்குசயின் பல்கலைக்கழகக் கீழைத்தேயப் பண்பாட்டு நிறுவனத்திலே வாசித்த கட்டுரைகளிலிருந்து (1991ல் வாசிக்கப்பட்ட இக்கட்டுரைகள் இன்னும் பிரசுரமாகவில்லை) பல தகவல்களை இங்கு தருகிறேன்.

தென் இந்திய, ஈழநாட்டுப் பெருங்கற் பண்பாடு
1. வரலாற்றுக் காலஎல்லை கி.மு. 1300 -
கி.பி. 500

2. பண்பாட்டுத் தொடர்ச்சி

புதிய கற்காலம் / குறுணிக்கற்காலம்
தொடக்கப் பெருங்கற் பண்பாடு பிற காலப்
பெருங்கற் பண்பாடு (கி.மு.300 தொடக்கம்),
பெருங்கற் பண்பாட்டுக் கட்டடங்கள் புத்த
தூபங்களாக, பள்ளிப்படைக் கோயில்களாக
மாறுதல்.

3. பரம்பலும் தொகையும்

பெருங்கற்கால அடக்கமுறைகளில் தாழி
களில் அடக்கஞ்செய்தல் ஒருவகையாகும்.
ஈமத் தாழிகளின் செறிவு தீபகற்ப
இந்தியிலும் ஈழத்தின் வடமேற்குப்
பகுதியிலும் காணப்பட்டது. பொம்பரிப்பு:
12,000 ஆதிச்ச நல்லூர் 100,000ற்கு
மேல்.

4. ஈமச் சின்னங்கள் காணப்பட்ட கிடம்

ஆற்றுப்படுக்கை, ஆற்றிடைக்குறைப் பகுதிகள்
விரும் பப் பட்டன. பெரும் பாலும்
ஆற்றோரங்களிலும் மலைக்கருகிலுள்ள
வளமற்ற இடங்களிலும் காணப்பட்டன.

5. உணவுக் கோலம்

பயிர்ச்செய்கை முதன்மையானது, பெருங்கற்
பண்பாட்டு மக்களே முதன் முதன் தென்
இந்தியாவுக்கும் ஈழத்துக்கும் நெற்பயிரை
அறிமுகப்படுத்தினர். மீன் பிடியும் மந்தை
வளர்த்தலும்.

6. ஈமத்தாழிகளின் உருவமைப்பு

பல்வகைப்பட்டன. பெரும்பாலும் குவிந்த
அடியையும் அகன்ற வாயையுமுடையன.
கூரியமுகப் பையுடைய, முட்டை
வடிவினதான, கால்கள் உள்ள
அடிப்பாகங்கள் காணப்பட்டுள்ளன. கூம்பு
வடிவான, தட்டையான வட்டவடிவமான
மூடிகளும் காணப்பட்டன.

7. தாழிகள் புதைக்கப்பட்ட நிலை

பெரும்பாலும் குத்துநிலை. கிடக்கைநிலை
அடக்கங்கள் ஈமப்பேழைகளுள்ளும் பல்சவ

யயோகிப் பண்பாடு

கி.மு. 300 - கி.பி. 300 சற்று
முற்பட்ட காலத்தில் இப்பண்பாடு தொடங்கி
இருக்கலாம்.

புதிய கற்காலம், யயோகி, கொபுன்
ஈமக்குன்றுப் பண்பாடு, புத்தசமயம்.

தாழிக்குழிகள் கந்திட்டை உள்ளிட்ட
தாழிகள், தொப்பிக்கற்களிடையிட்ட
தாழிகள் காணப்பட்டன. யப்பானின் தெற்குப்
பகுதியிலுள்ள கியூசு என்னும் தீவில்
தாழிகளின் செறிவு காணப்பட்டது.

ஒரே தன்மைத்து.

யயோகி பண்பாட்டுக் காலத்தி லேயே
நெற்பயிர் யப்பானுக்கு அறிமுகமாகியது
மந்தை வளர்த்தல் இல்லை.

தாழிகளின் உருவமைப்பு பல்வகை
பொதுவாக குவிந்த அடியையும்
அகன்றவாயையுமுடையன. வட்டவடிவமான,
காலுள்ள அடிப்பாகங்கள் காணப்
படவில்லை. சில மூடிகள் கூம்பு
வடிவினவாக அமைந்தன. பெரும்பாலான
தாழி வகைகள் தென் இந்திய
பெருங்கற் பண்பாட்டிற் காணப்பட்டன.

பெரும்பாலும் கிடக்கை நிலை.
கிடக்கைநிலை அடக்கங்கள் ஈமப்பேழை

அடக்கத்தாழிகளுள்ளும் பல்சவ
அடக்கத்தாழிகளுள்ளுமே காணப்பட்டன.

8. அடக்க முறைமை

முதற்றரத் தாழி அடக்கங்கள்
ஆதிச்சநல்லூர், வாசுதேவநல்லூர்,
பொம்பரிப்பு போன்ற இடங்களில் சிற்சில
சந்தர்ப்பங்களில் கண்டுபிடிக்கப்பட்டன.
இவ்வடக் கங்களுள் எலும்புக்கூடு
குறண்டிய நிலையில் காணப் பட்டது.
பெரும்பாலான தாழி அடக்கங்கள்
இரண்டாம் தரத்தன. சிலவற்றில்
மண்டையோடு வேறாக ஒரு தட்டில்
காணப்பட்டது.

9. தாழி வனைவு

குவார்ட்ஸ் கலந்த கழிமண்
பயன்படுத்தப்பட்டது; குறைந்தபாசை
வெப்ப நிலையிற் குளைப்படுத்தப்பட்டன;
நடுப்பகுதி கறுப்பு நிறமுடையது
வைக்கோலும் உமியும் சிலவேளைகளில்
பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. கைவிரல
டையாளங்களும் கரடுமுரடான
தன்மைகளும் சிலவற்றிலே காணப்பட்டன.

10. அடக்கப் பொருட்கள்

இறந்தோரின் தகமைக்கேற்ப
அவருடைய பல்வேறு சொந்த
உடைமைகள் காணப்பட்டன.
குறிப்பிடக்கூடிய ஒழுங்குவிதி
எதுவுமில்லை. இரும்பு, வெண்கலப்
பொருட்கள். வாள், குத்துவாள், சூலம்,
ஈட்டி, வேல், அம்புமுனை ஆகியன.
வெண்கலக் காப்பு, வளை, கடகம்,
காதணி, மயிர்க்குச்சி, முடிகள், விளக்கு,
விலங்கு உருவங்கள், கண்ணாடி, மணி
ஆகியன. பல்வேறு உணவு
நிவேதனங்கள், தண்ணீர்ச்சாடி, மணிகள்
காணப்பட்டன. நிவேதனங்கள்
தாழிகளுக்குள் அல்லது வெளியே
வைக்கப்பட்டன. பொன்னாலான
பொருட்களும் சிலவேளை காணப்பட்டன.

தாழிகளும் முடிகளும் முட்டை வடிவின்.
குத்து நிலைத் தாழிகள் கியூசுவினுள்ள
கரத்சு என்னுமிடத்திலேயே காணப்பட்டன.
இவை தொடக்க, இடையையோ இக்
காலத்தவை.

எல்லா அடக்கங்களுமே முதற்தரமானவை.
எலும்புக்கூடுகள் குறண்டிய நிலையில்;
சிலவற்றில் மண்டையோடு வேறாகக்
காணப்பட்டது.

வைக்கோலுக்குப் பதிலாக புல்
பயன்படுத்தியமையைத் தவிர, மற்ற
றெல்லாப் பண்புகளிலும் ஒற்றுமையுடையன.

காப்பு, காதணி, சிப்பியாலான பொருட்கள்,
கண்ணாடி, கண்ணாடி மணிகள் போன்ற
சொந்த உடைமைகள் காணப்பட்டன.
வெண்கலப் போர்க் கருவிகள், உணவு,
நீர் நிவேதனங்கள் பல சந்தர்ப்பங்களிற்
காணப்பட்டன. இவை தாழிகளுக்குள்
அல்லது வெளியே காணப்பட்டன.

11. கிரும்பு

தொடக்ககாலத்திலிருந்தே கிடைக்கப் பெற்றது. ஆனால் மிகப்பெறுமதியான உலோகமாக இருந்தது. இரும்பு உண்டாக்கி யதற்குரிய சான்றுகள் காணப்படுகின்றன

பிற்கால யயோஇ யிலேயே இரும்பு காணப்பட்டது. ஆனால் செய்யப்பட்டதற்குரிய சான்றுகள் இதுவரை கிடைக்கவில்லை.

12. மட்பாண்டம்

பல்வகைப்பட்டன: கிண்ணங்கள், தட்டுக்கள், பானைகள், நீர்ச்சாடிகள், சாடிகள், துளையுள்ள மட்பாண்டங்கள், சும்மாடுகள் ஆகியன. கலங்கள் செய்வதற்கு சக்கரப் பயன்பாட்டினை அறிந்திருந்தனர். தெற்குப் பகுதிகளிலும் ஈழத்திலும் தொடக்க தொழில் நுட்பமுறையிலே செய்யப்பட்டன.

எல்லாவகைப்பட்ட மட்பாண்டங்களுமே தென்னிந்திய ஈழத்து வகைகளுடன் ஒற்றுமைப்பட்டுள்ளன. அவை சுழல் சக்கரத் தொழில் நுட்பமுறையிலே செய்யப்பட்டன.

13. கறுப்பு - சிவப்பு மட்பாண்டங்கள்

பெருங்கற் பண்பாட்டு இனங்காட்டிகளுள் ஒன்று கறுப்பு-சிவப்பு மட்பாண்டங்களாகும். இவற்றின் தொடக்க நிலையை ஹரப்பனிலும் செம்புக்கற் காலத்திலும் காணலாம். கவிகைச் சூட்டுத் தொழில்நுட்ப முறையில் இவை தயாரிக்கப்பட்டன. சில சாம்பல் - மங்கற் சிவப்பு நிற முடையனவாயும் அமைந்தன.

கியுசுவில் சிற்சில இடங்களில் கறுப்பு - சிவப்பு மட்பாண்டங்கள் காணப்பட்டன. சிறுதொகையான தாழிகளும் கறுப்பு - சிவப்பு நிறமுடையனவாகக் காணப்பட்டன.

14. 'கிறாபிற்றி' குறியீடுகள்

மட்பாண்டங்களிலே இக்குறியீடுகள் காணப்படுகின்றன.

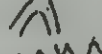
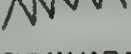
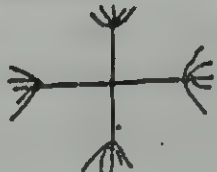
யயோஇ மட்பாண்டங்களிலே இக்குறியீடுகள் காணப்படுகின்றன. ஏறக்குறைய எல்லாமே பெருங்கற் பண்பாட்டுக் குறியீடுகளுடன் ஒற்றுமைப்படுகின்றன.

இறுதியாகக் குறிப்பிட்ட "கிறாபிற்றி" குறியீடுகள் பற்றிச் சிறிது விரிவாக நோக்கவேண்டும். தென்னிந்திய, ஈழப்பெருங்கற்கால மட்பாண்டங்களிலே காணப்பட்ட இக்குறியீடுகள் யயோஇ மட்பாண்டங்களிலே காணப்பட்ட குறியீடுகளுடன் ஒப்புநோக்கப்பட்டன. வகைமாதிரிக்காக 300 குறியீடுகளைத் தெரிந்தெடுத்து ஒப்பிட்டபோது ஏறக்குறைய 270 குறியீடுகள் ஒற்றுமையுடையனவாயிருந்தன. அவ்வாறு ஒற்றுமைப்பட்ட குறியீடுகளுள் வகைமாதிரிக்கு ஒனோ தயாரித்த அட்டவணையை இங்கு தருகிறேன்:

GRAFFITI MARKS:

SOUTH INDIAN MEGALITHIC AND

JAPANESE YAYOI (300 B.C - 200 A.D) Culture

KODUMANAL SITE (TAMIL NADU)	KARAKO SITE (KARAKO I. IN KYUSHU, WESTERN JAPAN)
1. 	
2. 	
3. 	
4. 	
5. 	
<u>SAJUR SITE</u>	<u>KARAKO SITE</u>
6. 	
7. 	
8. 	
9. 	
<u>SRILANKA (ANAICKÖTTAI AND POMPARPU SITES)</u>	<u>KARAKO SITE</u>
10. 	
11. 	
12. 	
<u>SRILANKA</u>	<u>HIGASHIYAMADA</u>
13. 	

இக்குறியீடுகள் சிந்துவெளிச் சித்திர எழுத்துக்கும் பிற்காலப் பிராமி எழுத்துக்களுக்கும் இடைப்பட்ட நிலை என லால் (Lal, B. 1960) குறிப்பிடுவார். இவை,

"நகர நாகரிகத்தின் உச்சக்கட்டத்தை எட்டிப்பிடித்த தமக்கென தனியான ஒரு எழுத்து வகையைப் படைத்த சிந்துவெளி நாகரிகத்தினர், இவர்களைவிடப் பண்பாட்டு வளர்ச்சியில் குறைந்து காணப்பட்ட மத்திய இந்திய, தக்கண இந்திய கல் செம்புக்கால மக்கள், கிராமிய வாழ்வில் நினைத்திருந்த பெருங்கற்கால மக்கள் ஆகியோரே இக்குறியீடுகளைப் படைத்த மக்களாவர்"

என்று சி.க. சிற்றம்பலம் (1991:125) கூறுவது பொருத்தமாகவே உள்ளது. அப்படியெனில், பெருங்கற்பண்பாடுக் கூறுகளும் இக்குறியீடுகளும் எப்படி யப்பானுக்குப் போயிருக்கலாம். கடல் மூலம் இப்பண்பாட்டு மக்களின் ஒரு பகுதியினர் யப்பானுக்குச் சென்றனரா அல்லது தரைவழியாகச் சென்றனரா? தரைவழியாகச் சென்றிருந்தால் பர்மா, கொரியா போன்ற நாடுகளிலும் இப்பெருங்கற் பண்பாட்டு எச்சங்கள் காணப்பட வேண்டும். இது தொடர்பாக அகழ்வாய்வு நிபுணர்களின் ஆராய்ச்சி முடிபுகளை நாம் எதிர்நோக்கியுள்ளோம்.

முடிவுரை

ஐந்து கட்டங்களிலே நிகழ்த்தப்பட்டு வந்துள்ள தமிழ்-யப்பானிய ஒற்றுமை பற்றிய ஆய்வு பற்றி அறிஞர்கள் கூறிய கருத்துக்களை இங்கு தொகுத்துத் தருகிறேன். 1980-ல் ஒனோ தமிழ் மொழிக்கும் யப்பானிய மொழிக்குமிடையே ஒற்றுமை உண்டு எனவும், யப்பானிய மொழியின் வேர்களைத் தமிழ் (திராவிட) மொழியிலே காணலாம் எனவும் முன்வைத்த எடுகோள் யப்பானிய அறிஞர்களாலே முற்றாக நிராகரிக்கப்பட்டது. இவர்களுள் ஓரளவு தமிழ்மொழியை நன்கு அறிந்த முனெஓ தொகுநக யப்பானிய மொழியிலே எழுதிய கட்டுரையிலே (Bulletin of the Kokusai Gengo Kagaku Kenkyujo, Kyoto Industrial University, March 1981) ஒனோவின் எடுகோள் பிழையானதென வாதிட்டு, தன்னுடைய கருத்திலே ஒனோவுக்கு நம்பிக்கை இல்லையெனில், திராவிட மொழியியல் விற்பன்னர்கள் ஆகிய கமில் சுவெலெபில், Bh. கிருஷ்ணமூர்த்தி, M. அந்தொரொனொவ் ஆகியோருடைய கருத்துக்களைக் கேட்டறிய வேண்டுமெனக் குறிப்பிட்டார். இவ்வாறு 1981ல் கருத்துத் தெரிவித்த தொகுநக ஏறக்குறையப் பத்து வருடங்களுக்குப்பின் (1990 நவம்பர்), யப்பானிய மன்யோசுப் பா வடிவத்துக்கும் தமிழ்ப் பா வடிவத்துக்கும் தொடர்பு உள்ள நிலைப்பாட்டை எடுத்துக்கூறி, இதுபற்றி அவர் என்ன கருதுகிறார் என யப்பானியத் தொலைக்காட்சி நிறுவனம் NHK செவ்வி கண்டபோது, இப்படியொரு ஒற்றுமைப்பாடு இருக்கும் எனத்தான் எதிர்பார்த்திருக்கவில்லை எனக் கூறியிருந்தார். தமிழ்மொழி பேசும் ஆய்வாளர்கள் ஒனோவுடன் இல்லாத காலகட்டத்திலே அவருடைய எழுத்துக்களுக்கு எதிராக முன்வைக்கப்பட்ட மறுப்புகள், மனோன்மணியும் நானும் அவருடன் 1983முதல் இவ்வாய்வினை நடத்தியபோது படிப்படியாகக் குறையத் தொடங்கின. அத்துடன் பல மறுப்புகளுக்கு ஏற்ற மறுமொழிகளும் வழங்கப்பட்டன.

ஒனோவினுடைய எடுகோளை முதன்முதலாக,

"However, the evidence - in matters of deep grammar, lexicon, and probably even in phonology - is such that the positing of some kind of non - accidental connexion between Japanese and Tamil (Dravidian) is not intrinsically ruled out. It would be premature, sweepingly to dismiss such a hypothesis as 'impossible and fantastic'"

என்று கூறி நுணுகிய ஆய்வுக்குட்படுத்தியவர் கமில் சுவெலெபில் (1985: Tamil and Japanese - Are They Related? The Hypothesis of Susumu Ohno) ஆவார். சுவெலெபில் இது தொடர்பாக மேலுஞ் சில ஆய்வுக் கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளார் (1989, 1990, 1991). இவை யாவற்றிலும் அவர், யப்பானிய மொழியைத் தமிழ்மொழியுடன் மாத்திரம் ஒப்பிடாமல், அவை இரண்டுக்கும் இடையேயுள்ள ஒப்புமைச் சான்றுகளைத் திராவிட மொழிக்குடும்பப் பின்னடியிலே நோக்க வேண்டுமென்பதை வலியுறுத்தினார். இது ஒரு வகையில் பொருத்தமான கருத்து என்றே நான் கருதுகிறேன். இதன் விளைவாகவே என்னுடைய 1987 கட்டுரை அமைந்தது. (Sanmugadas, 1987).

சுவெலெபில் ஒனோவின் எடுகோள் பற்றி முதன்முதல் எழுதிய கட்டுரையைப் (1985) படித்த R. A. மில்லர் என்னும் அல்ற்றாய்க் மொழி விற்பன்னர் (1986),

"Ohno has studied his 1980 book, and indeed all his books and papers, with hundreds of alleged Japanese linguistic forms that are entirely imaginary, 'words' that are attested for no known stage of the language, 'words' that can neither be cited nor documented - forms that are, most simply put, lexicalghosts"

என்று எழுதினார். மில்லர் ஓர் அமெரிக்கர். யப்பானிய மொழி அவருடைய சொந்த மொழியல்ல. யப்பானிய மொழியிலே பெரியதொரு அகராதியை ஆக்கியவரும், யப்பானியப் பண்டைய இலக்கியமாகிய மன்யோசு வுக்கு நான்கு தொகுதிகளிலே உரையெழுதிப் பதிப்பித்தவரும், நிகொன்சொக்கி என்னும் நூலுக்கு உரை எழுதியவருமாகிய சுசுமு ஒனோவின் யப்பானியச் சொற்கள் கற்பனையிலே உருவானவை என மில்லர் கூறுவது "ஒன்பது பிள்ளை பெத்தவருக்கு ஒரு பிள்ளை பெத்தவள் முக்கிக் காட்டினாளாம்" என்ற எங்களுர்ப் பழமொழி போல அமைகின்றது. மில்லருடைய கூற்றுக்கள் முழுமையாகப் பிழை என்பதை சுவெலெபில் சான்றுடன் பின்வருமாறு கூறுகிறார் (1991:75).

"I checked with several scholars, among them some prominent Japanologists and Altaists. All of them suggested to me that S. Ohno's data were impeccable, whereas R.A. Miller was grossly mistaken. In fact, one of them expressed great surprise at Miller's apparent ignorance. As I was repeatedly assured, the scholarly erudition of S. Ohno when it comes to ancient Japanese cannot in the least be doubted."

ஒனோவின் எடுகோளாகிய தமிழ் யப்பானிய உறவு வெறும் தற்செயல் அல்லது விபத்து நிகழ்வு அல்ல என்னுங் கருத்தினை யொரெஸ்லாவ் வசெக் என்னும் ஒப்பீட்டு மொழியியலாய்வு நிபுணர் தெரிவித்துள்ளார் (1987).

"On the whole, Ohno's work is interesting attempt which will obviously be subjected to further revisions, but it seems that the sum total of the sound correspondences makes their accidental appearance impossible. Some of his etymologies could also be enlarged by Mongolian parallels....."

இவருடைய இன்னொரு கட்டுரை (1989) ஒனோ, சண்முகதாஸ், மனோன்மணி ஆகியோர் கூட்டாக எழுதி வெளியிட்ட *Worldview and rituals among Japanese and Tamils* என்னும் நூலை விமர்சிக்கின்றது.

யப்பானிய மொழிக்கும் தமிழ் (திராவிட) மொழிக்குமிடையே இத்தகைய உறவு எப்பொழுது ஏற்பட்டிருக்கலாம்? எப்படி ஏற்பட்டது? என்னும் இரு வினாக்களுக்கு, இன்னும் எவரும் ஏற்றுக்கொள்ளக்கூடிய சான்றுகளால் அரண் செய்யக்கூடிய மறுமொழியினை முன்வைக்கவில்லை. இம் மறுமொழியைத் தேடி ஓடுவதே எம்முடைய ஆய்வின் அடுத்த கட்டமாக அமையும். உண்மையான, பொருத்தமான மறுமொழியையே நாம் காணவேண்டும்.

"மெய்ப்பொருள் காண்பதறிவு"

LITERARY TEXTS MENTIONED IN PAPERS ON TAMIL - JAPANESE RELATIONSHIP

TEXTS	DATES	ABBREVIATIONS
Akananuru	300B. C - 300 A.D	Akam
Purananuru	300B. C - 300 A.D	Puram
Narrinai	300B. C - 300 A.D	Nar
Ainkurunuru	300B. C - 300 A.D	Aink
Patirruppattu	300B. C - 300 A.D	Patirru
Kalittokai	300B. C - 300 A.D	Kali
Cirupanarruppatai	300B. C - 300 A.D	Cirupan
Perurpanarruppatai	300B. C - 300 A.D	Perumpan
Mullaippattu	300B. C - 300 A.D	Mullai
Netunalvatai	300B. C - 300 A.D	Netu
Pattinappalai	300B. C - 300 A.D	Pattina
Paripatal	300B. C - 300 A.D	Pari
Tirumurukarruppatai	300B. C - 300 A.D	Thirumuru
Maturaikkanci	300B. C - 300 A.D	Matu
Malaipatukatom	300B. C - 300 A.D	Malai
Kurincippattu	300B. C - 300 A.D	Kurince
Porunararruppatai	300B. C - 300 A.D	Porunar
Alakar Kalampakam	17 th Century	
Cilappatikaram	300 A.D - 400 A.D	
Civakacintamani	1000 A.D	
Cutamani Nikantu	1000 A.D	
Kamparamayanam	1000 A.D	
Kancippuranam	1800 A.D	
Tanippatal	1400 - 1600 A.D	
Tirukkural	400 - 500 A.D	
Tiruvacakam	800 A.D	
Tivviyappirapantam	600 - 900 A.D	
Tevaram	600 - 900 A.D	
Genji Monogatari	11 th Century	
Kageronikki	10 th Century	
Kojiki	8 th Century	
Konjaku Monogatari	13 th Century	
Makura no Soshi	11 th Century	
Manyoshu	8 th Century	
Mumyosho	13 th Century	
Myogiaho	12 th Century	
Nihonshoki	8 th Century	
Shinsenjikyo	10 th Century	
Wamyosho	10 th Century	

BIBLIOGRAPHY OF THE PAPERS ON TAMIL - JAPANESE RELATIONSHIP

PART I - DRAVIDIAN LINGUISTICS

Agasthalingom, s. A Grammar of old Tamil, Annamalai University, Annamalainagar, 1977.

Andoronov, M., (அந்தோனொனொவ்), 'New evidence of possible linguisticities between the Dececan and the Urals', Dr. R.P. Sethupillai Silver Jubilee Commemoration Volume, Madras, 1961, 137 - 40.

----- 'Comparative Studies on the nature of Dravido - Uralian Paralles: a Peep into the prehistory of language families; Proceedings of 1st International Conference/Seminar of Tamil Studies, Vol.2, Kuala Lumpur, 1971, 267- 77.

Bright, William., 'Dravidian Metaphony' Lg. 42, 1960.

Burrow, T. பரூர் 'Dravidian Studies - I, BSOAS 9.3: 11.22.1938.

----- 'Dravidian Studies - IV - The body in Dravidian and Uralian', BSOAS, 11.2: 328 - 56, 1944.

----- 'Sanskrit and the pre - Aryan tribes and languages', Bulletin of the Ramakrishna Mission Institute of Culture, 1958.

----- and Emeneau, M.B. (எம்.பி. எமெனோ) Dravidian Etymological Dictionary, Oxford University Press, 1961, Revised edition in 1988.

Caldwell, Robert, (ரோபர்ட்.கால்வெல்) 'A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages, London, 1856.

Cunningham, Alexander, (அலெக்சிண்டர்) Archaeological Suvey of India. Report for the year 1872 - 73. Vol. 5.

Emeneau, M.B. எம்.பி.எமெனோ, 'Linguistic prehistory of India', Proceedings of American Philosophical Society 98: 282 - 92, 1954.

----- Dravidian Comparative Phonogy: A Sketch, Annamalainagar, Annamalai University, 1970.

----- "Kodagu Vowels", JAOS 90, 1970.

----- "Dravidian and Indo - Aryan. The Indian Linguistic Area", in Symposium

on Dravidian Civilization (ed. A. E. Sjoberg) Austin and New York, 1971.
 Fairervis, Walter A., (ശ്രീമദ് ശ്രീമദ്), "The Script of the Indus Valley Civilization", *Scientific American*, 44 - 52, 1983.

Gururaja Rao, B.K. ഗുരুরാജൻ, *Megalithic Culture in South India*, Mysore, 1972.
 Heras, H. ഹെറാസ് *Studies in Proto - Meditetranean Culture*, Bombay, 1953.

Kinnier Wilson, J.V. കിന്നിയർ വിൽസൺ, *Indo - Sumerian. A new approach of the Problems of the Indus Script*, Oxford, 1974.

Krishnamurti, Bh. കൃഷ്ണമൂർത്തി, 'Alternations i/e and u/o in South Dravidian',
Lg. 34: 458 - 68, 1958.

----- *Telug Verbal Bases: A Descriptive and Comparative Study*, Berkeley, 1961.

Lal, B.B. ലാൽ 'Form the Megalithic to the Harappan: Tracing back the graffiti on pottery', *Ancient India* 16, 1960.

Linguistic Survey of India, Vol. IV, 1906.

Mahadevan, Iravatham മാഹാദേവൻ, "The Indus Script: Texts, Concordance and Tables".
Memoirs of the Archaeological Survey of India, No. 77, New Delhi, 1977

Masica, Colin മാസിക്, *Defining a Linguistic Area: South Asia*, Chicago, 1976.

Meenakshisundaran, T.P. മീനാക്ഷി സുന്ദരൻ, *A History of Tamil Language*, Madurai, 1977.

Menges, K.H. മെങ്ഗെസ്, 'Altajusch Und Dravidisch', *Orbis* 13, 1964.

----- 'Dravidian and Altaic', *Anthropos* 72, 1977.

McAlphin, David W. (ഡേവ് മാൾഫിൻ), 'Toward Proto - Elamo - Dravidian', *Lg.* 50: 8 - 101, 1974.

-----, 'Elamite and Dravidian, Further Evidence of Relationship' *Current Anthropology* 16: 105 - 15, 1975.

-----, *Proto - Elamo Dravidian: The Evidence and its Implications*, Philadelphia, 1981.

Nannul, Navalar Edition, Madras 1966.

Saunugadas A., "Separation of Sri Lanka Tamil From Continental Tamil," *Tamil Civilization*,

Tamil University, Thanjavur, 1983, pp. 75 - 83.

Schrader, Otto (ஸ்கிரேடர்) 'On the "Uralian" Element in the Dravida and Munda Languages', **BSOS 8: 751 - 62, 1937.**

Schiffman, Harold F., "The Tamil Case System", Paper Presented to the 6th International Conference / Seminar of Tamil Studies, Kuala Lumpur, 1987.

Sittrampalam, S.K. சிற்றம்பலம் **Pantaya Tamilakam**, University of Jaffna, 1991.

Southworth, Franklin C. (சவுத்வோர்த்), 'Lexical evidence for early contacts, between Indo - Aryan and Dravidian', in: **Aryan and Non - Aryan in India**, Michigan Papers on south and south - east Asia No. 14, 1978.

Vacek, J. வசெக், 'The Problem of the Genetic Relationship of the Mongolian and Dravidian Languages', **Archiv Orientalni 46: 141 - 51, 1978.**

----- 'The Dravido - Altaic: Relationship - Lexical and Sound Correspondences', **Proceedings of 5th International Conference / Seminar of Tamil Studies**, Vol. 1 : 159 - 70, Madras 1981.

----- 'Dravido - Altaic: The Mongolian and Dravidian Verbal Bases', **JTS 23:1 - 17, 1983.**

----- 'The Mongolian and Dravidian Verb Phrase (Its Pattern and the Underlying Verbal Form)', **Asian and African Linguistic Studies II**, SOP XIV: 26 - 45, 1985.

----- 'The Dravido - Altaic Relationship (Some Views and Future Prospects)', **Archiv Orientalni 55: 134 - 49, 1987.**

Zide, Arlene R.K. and Kamil V.Zvelebil (eds.), **The Soviet Decipherment of the Indus Valley Script: Translation and critique**, The Hague - Paris, 1976.

Zvelebil, Kamil V. (ரந்த்நிப்பி;) **Comparative Dravidian Phonology**, The Hague - Paris: Mouton, 1970.

----- 'Irula Vowels', **Indo - Iranian - Journal 13: 113 - 22, 1971.**

----- 'The Descent of the Dravidians', **IJDL 2:57 - 63, 1972.**

----- **The Irula Language**, Weisbaden, 1973.

----- **A Sketch of Comparative Dravidian Morphology, Part One, The Hagu**
Paris: Mouton, 1977.

----- **Dravidian Linguistics: An Introduction, Pondicherry Institute of**
Linguistics and Culture, 1990.

சண்முகதாஸ், அ "புதிய தமிழ் இலக்கணம் : அதன் தேவையும் சிக்கல்களும்".

PART II - TAMIL - JAPANESE RELATIONSHIP.

Akima, Toshio., "The Songs of the Dead: Poetry, Drama and Ancient Death Rituals in Japan", **Journal of Asian Studies** Vol. XLI No. 3, May 1982, pp. 485 - 506.

Aravanan, K.P., "Matriarchy and Mother Goddess - A Dravido African Comparative Study", **Journal of Tamil Studies**, 1981.

-----, "A Dravidian, Anthropological Study", In Subramaniam and Gadikachalam, 1981.

Asayama Nobumi (as reported in miller, 1967), "Kokugo noto osetsu ni okeru daduon ni tsuite (on Voicing in initial Syllables in Japanese)" **Kokugo to Kakubungaku** (Japanese Language and Literature) 20:5, 422 - 32, 1943.

Aston, W.G., **A Grammar the Japanese Written Language**, Yokohama, 1877.

Aston, W.G., Ed. **Nihongi**, Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1972.

Chamberlain, Basil Hall., **Kojiki**, Tokyo: Charles E. Tuttle Co., 1982.

Eliade, Mircea., **Patterns in Comparative Religion**, New York: First Meridian Printing, 1963.

----- **From Perimitives to Zen**, New York: Harper and Row, 1967.

Fujiwara, Alrra "Cho (Ga, Kaiko, Komori, Tako) Ko" (On Butterflies (Moths, Silk worms, Bats, Kites, Kites). Speech at the Society for the Study of Japanese Language, 1974.

----- 'A Comparative Vocabulary of parts of the Body of Japanese and Uralic Languages, With the Backing Up of Altaic Languages, Kokuryoan, and Korean.' **Gengo Kenkyu**, Vol, 1974.

----- "Japanese, Dravidian and Scythian With Special Reference to the Vocabulary

- of Parts of the Body". **Kinki Daigaku Kyoyo - bu Kenkyo Kiyo 6 - 2, 1974.**
- "Japanese and Dravidian with Special Reference to words Beginning with Original K". **Kinki Daigaku Kyoyo - bu Kenkyo kiyo 7 - 2, 1975.**
- "Nihongo to Dravida shogo" (Japanese and Dravidian Languages). **Gengo Kenkyu, Vol. 70. 1976.**
- "Nihongo no Shikisai - mei kigen" (The Origin of Japanese Color Words). **Kinki Daigaku Kyoyo - bu kenkyu kiyo, 10 - 2 1979.**
- "Nihongo no kiso doshi no kigen (The Origins of Japanese Basic Verbs). **Gendai - no Esprit series. Tokyo: bun do 1980.**
- "Nihon - Dravida hikaku goi, a-i," (Comparison of Japanese and Dravidian Words, 'U' - 'O', 'Sa'). **Kinki Daigaku Kyoyo - bu kenkyu kiyo, 12 - 3, 1981.**
- "The Japanese - Dravidian Vocabulary of Flora and Fauna." **Kyoto Sangyo Daigaku Kokusai Gengo Kankyujo Shoho, 2-4, 1981.**
- **Niliongo wa doko ka** (Whence the Japanese Language). Tokyo: Kodan Sha, 1981.
- "Nihon - Dravida hikaku goi, Shi - so" (Comparison of Japanese and Dravidian Words, "Shi" - "So"). **Kinki Daigaku Kyoyo - bu Kenkyo Kiyo, 14 - 3, 1982.**
- "Nihon - Dravida hikaku goi, ta - ni" (Comparison of Japanese and Dravidian Words, "Nu" - "Hamo"), **Kinki Daigaku Kyoyo - bu Kenkyo Kiyo, 14 - 3, 15 - 1, 1983.**
- "Nihon - Dravida hikaku goi, hamo" (Comparison of Japanese and Dravidian Words, "Nu" - "Hamo"), **Kinki Daigaku Kyoyo - bu Kenkyo Kiyo, 15 - 3, 16 - 1, 2, 3, 1994.**
- "Nihon - Dravida Irikaku goi, higa" (Comparison of Japanese and Dravidian Words, "Haya") - **Higa Kinki Daigaku Kyoyo - bu Kenkyu kiyo, 17 - 1, 2, 3, 1985.**
- "Nihongo - Dravidago hikaku, hika - hichi" (Comparison of Japanese and Dravidian Words, "Hika" - "Hichi"), **Kinki Daigaku Kyoyu - bu Kenkyu kiyo, 18 - 1, 2, 3, 1986.**

- Genchi Kato, **A Historical Study of the Religious Development of Shinto**, Translated by Shoyu Hanayama, Japan Society for the Promotion of Science, Japan, 1973.
- Go, Minoru "New Guinea no Nan - go ni tsuite" (On the Nan Language in New Guinea). **Gengo Kenkyu**, Vol. 65.
- "Nihongo no Kigen o Motomete" (In Search of the Origins of the Japanese Language). **Nihon bunka**, Vol. 4, 1979.
- "Papua - go to Nihongo to no hikaku (Comparison of Papuan and Japanese). **Gendai - no - Esprit Series**. Tokyo: Shi - bun do., 1980.
- Mac Culloch J.A. "Mountain Ntountain Gods" **Encyclopacria of Religion and Ethics**, Vol. VIII, 1980, pp. 863 - 68.
- Hart III, George. L., "Women and the Sacred, in Ancient Tamilead", **Journal of Asian Studies**, Vol. XXXII: No. 2, Fel. 1973, pp. 233 - 50.
- Hart III, George. L., **Poets of Tamil Anthologies**, Princeton University, New Jersey, 1979.
- Hori, Ichiro., **Folk Religion in Japan**. Tokyo: University of Tokyo Press, 1968.
- Icakkuvanar, **Tolkappiyam in English**, Madurai, 1963.
- Iwata, K., Ikari, Y., Suzuki, M., and Sekine, Y., **Suriranka no Matsuri** (Festivals of Sri Lanka), Tokyo: Kosakusha, 1982.
- Iwata, K., and Ikari, Y. (eds.), **Religion and Culture of Sri Lanka and South India**, National Museum of Ethnology, Osaka, 1984.
- International Journal of Dravian Linguistics**, Japanese and Inkian Scholars Clash over the theory that "The Roots of Japanese lie in Tamil," 1983.
- Mahasaru Anesaki, **History of Japanese Religion**, Charles E. Tuttle Company, Tokyo, 1963.
- Manyoshu**, Tokyo: Nippon Gadujutsu Shinkokai, 1940.
- Japanese Shinto**, Bulletin of The International Society for Educational Information, To kyo, 1969.
- Jesudasan and Hephzibah Jesudasan, **A History of Tamil Literature**, Calcutta : Y. M. C. A. Publishing House, 1961.

- Kiyomi Morioka, **Religion in Changing Japanese Society**, University of Tokyo Press, 1975.
- Kuiper, F.B.J., "Note on Old Tamil and Jaffna Tamil", **Indo - Iranian Journal**, 5.1, 1962, pp. 52 - 64.
- Mako to, Sugaware, Nihongo, **A Japanese Approach to Japanese**, Tokyo, Tokyo, 1985.
- Manonmani Sanmugasadas, "Life of the Tamils and the Japanese in Literary Texts", **Ilanadu**, Week - end Edition, 19.2.1984.
- "Women in Tamil and Japanese Societies" (In Tamil), **Ilanadu**, week- end Editions, 11.3 1984, 18.3. 1984, 25.3. 1984 and 1.4 1984.
- "Worship in the Life of the Tamils and Japanese" (In Tamil), **Ilanadu**, 30.03.1984.
- "Bringing up a Child in Jaffna Tamil Society" **The Annual Collection of Essays and Studies**, Faculty of Letters, Gakushuin University, Vol. XXXI, 1994, pp. 1 - 30.
- "A Comparative Study of the Worship among the Tamils and the Japanese" (in Tamil) **Civattamil Research Papers**, Turkkapuram, Telipalai, 1985.
- "Man' yo shu to Sangamu no ai no uta no ruiji" (Similarities in Love Pomes between the man' yo Shu and the Cankam). VIth International Conference/ Seminar of Tamil Studies, Kula Lumpur, 1987.
- "Treatment of nature in the love poems of Cankam text and Marryoshu" (in Japanese), XXXIIIrd International Conference of Orientalists in Japan. Tokyo, 1988.
- "Manyoshu poems and old Tamil poems" (In Japanese). **Bun Gaku**, Iwannami Shotten, Tokyo, Vol. 56:11, 1988.
- "Ornamatopoeic Words in Tamil", **Bulletin of the Language Institute of Gakushuin University**, No.13, Tokyo, pp. 103 - 113, 1990.
- "Birds in Manyoshu and Cankam Poems", **Proceedings of the 36th International Congress of Orientalists in Japan**, 1991.
- **Manyoshu Katar Katicikal** (A comparative Study of Japanese Manyoshu and Tamil Cankam Love Poems), Japan Foundation awarded a Publication Grant for this book, Published by Colombo Tamil Sangam, Colombo, 1992,

- **Manyoshu Katar Patalkal** (Translation of Japanese Manyoshu Love Poems into Tamil), Kantalagam Publishers, Madras, 1992.
- **Yappaniya Moliyayt Tamilir Karka: Kainul** (Learn Japanese through Tamil: A Hand - book), Kanthlagam Publishers, Madras, 1992.
- Miller, R.A. "Tamil and Japanese?" **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**. Vol. XLIX, 3 (University of London), 1985.
- Murayama, Shichiro "Nihongo no Kigen meguru ronso (The Debate on the Origins of the Japanese Language)", Tokyo: San - ichi Shobo, 1981.
- "Ohno Susumu - no hikaku Kenkyu wa korede yoi naka" (Are Susumu Ohno's Comparisons Acceptable?). **Kokugogaku**, Vol. 127, 1981.
- "Kokugogaku' 130 - Shu no Ohno Susumu - Shi no hanron ni tauite" (Regarding Susumu Ohno's Rebuttal in **Kokugogaku**, Vol. 130). **Kokugogaku**, Vol. 133. 1983.
- Navaratnam, Ratna., **Aum Ganesha**, Vidya Bhavan, Jaffna, Sri Lanka, 1978.
- Ohono, Susumu, **Nihongo no kigen** (The Origins of the Japanese Language). Iwanami Shinsho Series. Tokyo: Iwanami Shoten, 1957.
- "The derivation of the Japanese language: The close affinity between the Dravidian and the Japanese languages: A study especially on terms of rice culture", **Asahi Shinbun** (Tokyo Daily Newspaper), Evening edition, 13.10.1979.
- **Sound Correspondences between Tamil and Japanese** (English), Gakushuin University, Tokyo, 1980.
- "Tamil and Japanese: A comparative study", **Gengo**, Jan - Sept., Taishukan, 1980.
- "Tamil and Japanese: (No. 1)", **Asahi Shinbun**, 27.11.1980.
- "Tamil and Japanese: (No. 2)", **Asahi Shinbun**, 08.12.1980.
- "The relationship between Tamil and Japanese languages" (English), **Proceedings of the Vth International Conference/ Seminar of Tamil**

Studies, Madurai, 1981.

- "Tamil and Japanese: (No. 3)", **Asahi Shinbun**, 26.01.1981.
- "Nihongo to tamirugo, Shinchosa", Tokyo, 1981.
- "Correspondence between Tamil and Japanese: A reply to S.Murayama" (English), **Kokugogaku**, No. 130, Sept., 1982.
- "The loss of initial C-in Tamil and S-in Japanese" (English), **The Department Journal of Tamil**, University of Madras, 1983.
- "A Study on the relationship between Tamil and Japanese: Intervocalic stops in the Languages" (English), **International Journal of Dravidian Linguistics**, XII : 2, 1983.
- "The relationship between Tamil and Japanese", **Kaishaku to kansho**, Tokyo. From 1983.
- Murayama Shichiro - shi no ohno hihan no jitai" (The Facts Behind Shichiro Murayama's Criticism of the Ohno Thesis). **Kokugogaku**, Vol. 135., 1983.
- "Nihongo to Tamilgo no kankei" (Japanese - Tamil Relationship). **Kaishaku to kansho**, Jan - Dec., 1984.
- Sanmugadas, A., & Manonmani, S., **Worldview and Rituals among the Japanese and Tamils** (English), Gakushuin University, Tokyo, 1985.
- "Nihongo to Tamilgo no kankei" (Japanese - Tamil Relationship). **Kaishaku to kansho**, Jan - Dec., 1985.
- "Nihongo to Tamilgo no kankei" (Japanese - Tamil Relationship). **Kaishaku to kansho**, Jan - Dec., 1986.
- **Nihongo izen** (Before Japanese), Iwanami Shinsho series. Iwanami Shoten, 1987.
- "Nihongo to Tamilgo no kankei" (Japanese - Tamil Relationship). **Kaishaku to kansho**, Jan - Dec., 1987.
- "Japanese - Tamil Relationship: Particle Correspondence between Old Japanese and Old Tamil" 6th International Conference/ Seminar of Tamil Studies. Kuala Lumpur, 1987.

- "Nihongo to Tamil - go no kankei" (Japanese - Tamil Relationship). **Kaishaku to Kansho**, Jan - Dec., 1988.
- "The Genealogy of the Japanese Language: Tamil and Japanese", **Gengo Kenkyu**, 95, Tokyo, 1989, pp. 32 - 63.
- "Waka no 5, 7; 57; 7 Keishiki no Genryu", **Kokubungaku; Kaishakuto Kansho** Nos. 716 - 717, 1990.
- Otto, Tokihiko., **Folk love in Japanese life and Customs**, Kokusai Bunka Shinkoku, Tokyo, 1963.
- Periyakaruppan, Rm., "Sangam Literary Heri tage of South India," **Proceedings of the 31st International Conference of Human Sciences in Asia and North Africa**, Tokyo, 1983.
- Phillippi, Donald L., **Kojiki**, Tokyo: Tokyo University Press, 1968.
- Picken, Stuart D.B., **Shinto : Japan's Spiritual Roots**, Kodansha International Ltd., To Kyo, 1980.
- Sanmugadas A., "Yappanil Tamil" (Tamil Studies in Japan), **Tamil Studies in 1982**. International Institute of Tamil Studies, Madras, 1983. pp. 453 - 59.
- "A Compartative study of Kami worship in Japna and Ganapathy worship in Jaffna", **Proceedings of the 31st International ongress of Human Sciences in Asia and North Africa**, Ed. Yamamoto Tatsuno, The Toho Gakkai, 1984, Vol. 11. pp. 1059 - 61.
- & Manomani Sanmugadas, "Yalppanattiliruntu Yappan varai" (From Jaffna to Japan). **Ilamuracu**, Week - end, editions: 19.2.1984, 5.3.1984, 12.3.1984, 19.3.1984 and 26.3.1984.
- & Manonmani Sanmugadas, **Ittimarattal**, Point Pedro, 1985.
- "Tamil Yappaniya totarpu parriya ayvin inraiya nilai" (Thy present state of the research regarding Tamil - Japanese Relationship), **Ilamuracu**, Second Annual Number, 1986.
- "Yappanilum Taipponkal", Tamil translation of an English article on "Ponkal Festival in Japan" by Susumu Ohno, **Valum Tamil world Publications**, Maryland U.S.A., Vol. 3:4 & 5, 1986.

- & Manonmani sanmugadas, "Cultural Similarities between Japanese and Tamils: A view through their words", **Journal of the Institute of Asian Studies**, Madras, Vol 4:1, 1986, 83 - 110.
- "Intu - Cinto Valipatum Nampikkaikalum" (A Comparative study of Hindu and Shinto worship and religious beliefs). **Intu Nati**, Eastern University, Batticaloa, Sri Lanka, 1987.
- "Japanese - Tamil Relationship: supporting evidences for Susumu Ohno's Hypothesis". **XIVth International Congress of Linguists**, Berlin (GDR), 1987.
- "A Comparison of Tamil - Japanese Attributes", **VIth International Conference/ Seminar of Tamil Studies**, Kuala Lumpur, 1987.
- "Japanese - Tamil Relationship: Variation". **The Sri Lanka Journal of South Asian Studies**, Vol. 1:1, University of Jaffna, 1987.
- "A Comparative Study of case particles in Japanese and Tamil", **XXXIIIrd International Conference of Orientalists in Japan**, Tokyo, 1988.
- "Mountain worship among the Japanese and the Tamils", **Kailasapathy Commemorative Volume**, Jaffna, 1988.
- & Manonmani Sanmugadas, **Yappaniya Moliyum Tamil Moliyum Ilakkana Oppumai**, Translation of a Chapter from Susumu Ohno's **Nihongo Izen**, Tamil Sangam, Colombo, 1990.
- "A Comparative Study of Japanese wa and Tamil e", Paper presented to the 36th International congress of Orientalists in Japan, Tokyo, 1991.
- Shiba, Susumu, "Kodai ni okeru Nihonjin no shiko (1) (Ways of Thinking of Ancient Japanese, Part 1). **Jinbun ronso**, Vol. 18 (Kyoto Women's University), 1970.
- Jun - Ichi Kamata, "The Concept of Kami in Shinto", Paper presented to the 31 International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Tokyo and Kyoto, 1983.
- Karashima, Noburu., "Professor Karashima Comments on the Japan - Tamil Relationship", **DLA News**, Vol. V:4, April 1981.
- Krishnamurti, Bh., "Japanese and Indian scholars clash over the theory that 'The Roots of Japanese Lie in Tamil.'" **IJDL** Vol. XII: 1, 1983.

- "Arutai - kei minzoku no shukyo hyosho" (on the Religion of the Altaic People). Speech delivered at the Japanese Society of Ethnology (Tokyo), 1971.
- "Dravida - go to Nihongo (1)" (Dravidian Languages and Japanese, Patt I), **Jinbunronso**, Vol. 22 (Kyoto Women's University), 1973.
- "Dravida - go to Nihongo (2)" (Dravidian Languages and Japanese, Patt I), **Jinbunronso**, Vol. 23 (Kyoto Women's University), 1974.
- "Dravida - go to Ninongo: Sushi no hikaku o chushin ni" (Dravidian Languages and Japanese, With Focus on Comparison of Numerals). Speech at the Japanese Society of Ethnology, 1974.
- "Dravida - go to Nihongo (Dravidian Languages and Japanese). **Gendai - no - Esprit Series**. Tokyo: Shibun do., 1980.
- Smith, Robert J., **Ancestor Worship in Conternporary Japan**, Stanford University Press, 1974.
- Sokyo Ono, **Shinto : The Kami Way**, Charles E. Tuttle Company, Tokyo, 1962.
- Srinivasa Iyengar, P.t., **History of the Tamils**, Reprint, Asian Educational Services, New Delhi, 1982.
- Subramanian, S.V. and Gadikachalam, N., (Editors), **Literary Heritage of the Tamils**, International Institute of Tamil Studies, Madras, 1981.
- Suseendrarajah, S., "Japanese - Tamil Cultural Relationship: A Critical Analysis of Ohno's Propositions", **Journal of South Asian Studies**, University of Jaffna, 1986.
- Vaced. J., "The Dravido - Altaic Relationship", **Archiv Orientalni**, 55, 1987.
- "Reivew of Worldview and Rituals among Japanese and Tamils" by Susumu Ohno, Arunasalam Sanmugadas and Manonmani Sanmugadas, **Archiv Orientalni** 57, 1989.
- Winters, Clyde - Ahmed, "Further Thoughts on Japanese Dravidian connections", **DLA News** Vol. No. 9, Septemper 1981.
- Yasumasa Sekine, "Jafuna tamiru no shoji no girei - kigare no kukanron ni mukete -" (The Birth and Death Ceremony among Jaffna Tamils - Study of the pollution from the point of view of spatial structure), **Kikan Jinruigaku**, Vol. 14 No. 4, kodansha International Ltd., Tokyo, 1983.

- "A Guide to Murukan", **Journal of Tamil Studies**, Vol. 9, June 1976, pp. 1 - 22; Vol. 11, June 1977, pp. 82 - 105.
- "Skanda Murukan", **Journal of Tamil Studies**, Vol. 13, June 19768, pp. 1 - 11.
- Zvelebil, Kamil v., "Tamil Japanese - Are they related? The Hypothesis of Susumu Ohno", **BSOAS**, XLVIII, i, 1985.
- "Dravidian and Japanese Once Again", Paper presented at the Seminar - Symposium on "Nihon Bunka Bunka to Nihongo" (Japanese Culture and Langrage), Organised by Asahi Shimbun in Collaboration with Kadokawa Publishers, Tokyo, 28 August, 1989.
- **Dravidian Linguistics : An Introduction**, see his Chapter On "Dravidian and Japanese", Pondicherry Institute of Linguistics and Culture, p.p. 116 - 122, 1990.
- "Dravidian and Japanese once again", **Archiv Orientalni** 59, 1981.
- **Long - Range Linguistic Comparisons: The of Dravidian**, Valedictory lecture, Utrecht University, 1991.

REV. FR. XAVIER THANINAYAGAM AND STUDIES ON CANGAM LITERATURE

Cangam literature is the oldest extant Tamil literature, and they are anthologies of Tamil Poems sung about two thousand years ago. Cangam literature bears sample testimony to the antiquity and excellence of the Tamil language. When one takes stock of the dedicated service rendered to Tamil by Fr. Thaninayagam, special mention should be made of his noteworthy studies of Cangam literature. The computer is diffusing world - wide the fruits of the development of scientific knowledge. Due to the rapid exchange of information, everything has now to be linked to the Internet. Hence it is incumbent upon all the Tamil scholars and researchers of today to collate the researches and studies undertaken by our progenitors. Therefore at the outset I wish to make it clear that my lecture will attempt to collate Fr. Thaninayagam's studies of Cangam literature.

Fr. Thaninayagam's Scholarship

The Rev. Father began his studies at St. Patrick's College, Jaffna, under the name of Xavier. He excelled in the study of foreign languages. He learnt Latin, Spanish, Portuguese, French, Italian, English and German for his higher education. Bishop Kulendran says that Thaninayagam was proficient in 15 languages and had a working knowledge of 30.¹ But there seems to be some controversy about this.² The five years he spent learning Theology at Rome broadened his mental horizons. He himself says:

"At the seminary where I stayed in Rome and at the University where I pursued my theological studies, there were fellow students from 43 different countries the five years I spent with them (1934 - 1939) helped me to acquire a cosmopolitan outlook" (Thamil Thoothu).

Later, the years he spent at Annamalai University helped him to open up a new research path for him. The other efforts he made to acquire learning gave his scholarship a special impress. In the foreword written by V.I. Subramaniam to a book written by Rev. Fr. Amuthan, he makes mention of Fr. Thaninayagam's scholarship and explains the nature of the external circumstances in which it was acquired.³

Fr. Thaninayagam did not acquire education merely through books; he was no book - worm. He founded a Tamil Literary Association in 1947. This is a measure of the nature of his activities. He undertook a world tour to diffuse Tamil scholarship, in the spirit of a herald. During this world tour, he waxed eloquently on the grandeur and greatness of Tamil Literature and Tamil culture. The Lectures he delivered on "The South Indian cultural Tradition", "South Indian literature" and "The unknown Literature of South Indian" opened up new vistas for foreigners. Up to that time foreign scholars and researchers had been familiar only with Sanskrit Literature; now they had to take cognizance of the Dravidian family of languages and the literatures produced in them. Fr. Thaninayagam travelled to several foreign countries which were completely ignorant of the existence of the Tamil

Language to make known to them the glories of his mother tongue. He translated Poongkunran's யாதும் ஊரே யாவரும் கேளிர் into English and explicated those lines wherever he went, thus making everyone aware of the Cangam poem's transcendence of parochialism. As a herald spreading the gospel of Tamil he visited the following countries. India, Malaya, Singapore, Thailand, Cambodia, Vietnam, the USA, Panama, Mexico, Peru, Argentina, Ecuador, Chile, Brazil, Uruguay, Trinidad, Martinique, Soviet Russia, England, France, Italy, Germany, Austria, Greece, Portugal, Spain, Norway, Sweden, Denmark, Finland, Switzerland, Ireland Belgium, Senegal, Congo, Algeria, Tunisia, Egypt, Sudan, Eithiopia, Uganda, Korea, Tanzania, Mauritirs, Turkey, Lebanon, Iraq, Iran, Burma, Indonesia and Japan. It was his seholarship which bolstered his missionary zeal to make the world aware of the glories of Tamil. His mastery of several foreign languages enabled him to put across his message to the listeners. The love he bore for his mother tongue was the main factor in his missionary enterprise on behalf of Tamil and it was his unique knoledge of Tamil that impelled him to introduce Tamil literature to the world.

His Unique Tamil Knowledge

As a Schoolboy, he did not have the opprtunity to study Tamil. It was only when he was serving as a teacher for five years at Tuticorin that it occurred to him to learn Tamil. he realised the importance of studying Tamil literary works. He began to study Tamil in a systematic manner under a private tutor. It was then that he began to realise the unique beauties of Tamil. He himself describes it in the following manner, 'If there is any one language that Saivaites, Vaishnavites, Buddhists, Jains, Mohammedans, Catholics and Buddhists can equally claim as their own'. it is none other than the Tamil language. Therefore it can be boldly stated, without fear of being gainsaid, that no langrage other than Tamil possesses epics belonging to different faiths like the Periyapuranam, Kambaramayanam, Manimekelai, Seevakasinthamani, Seerappuranam, Thempavani, Iratshaniya - yathrikam".⁴

It is Fr. Thaninayagam's unique knowledge of Tamil that led him to make the above assessment of the various literary works in Tamil. He compared the religious works that were produced in Tamil at different times to works produced in other languages throughout the world. He pointed out that Tamil had the capacity to propagate the views of diverse religions.

He wished that our literary works should find a place in an anthology of world literature; he thought this would give Tamil a tremendous boost. One reason why he wanted Tamil too to make an appearance on the world stage was that he had made a deep study of Tamil. Fr. Thaninayagam became a Tamil Scholar renowned throughout the world. As he acquired the knowledge of Tamil, the desire grew in him to document its splendour. He started a quarterly in English, **Tamil Culture**. He thought that the publication in English of research articles and information relating to one of the oldest, extant classical languages in the world would help Tamil to gain the international recognition that was its due.

The journal **Tamil Culture**, helped propagate Tamil throughout the world. Fr.

Thaninayagam had a habit of making a close study of ancient Tamil literary works. He expounded in essay form the distinctive characteristics he had discerned in his study of Cangam literature. He wished that Tamils should propagate the glories of Tamil, in foreign countries. He stated his views as follows: "Tamils who have settled in foreign countries tend to forget their mother tongue due to the pressure of external circumstances. Hence it is incumbent upon us to propagate the glories of Tamil in the languages native to those countries. If those who go from Tamil Nadu to foreign lands for educational or commercial or political purposes, embark on these journeys with a full awareness of the history of the Tamils and with a good grounding in Tamil literature, they will find ways of being heralds of Tamil. During the past few centuries, some Westerners have gained some awareness of Tamil. But alas there is none to articulate the fame of Tamil in countries possessing an ancient culture such as China and Japan or in Java and Pushpakam where once Tamil culture and the arts held sway. For several centuries past our thoughts have been directed Westwards. Tamils who live in the centre of Asia should orient themselves towards the four quarters of the globe; such a reorientation is essential for all those who want to render service to their mother tongue Tamil".⁵

Fr. Thaninayagam felt that the best results could be obtained if the glories of Tamil were broadcast in the languages native to foreign countries. There was another reason why he thought that specifically in Eastern countries, this task should not be done in English but in the indigenous languages. Though English was a lingua franca in these lands, they had a tradition of acquiring knowledge of other things in their indigenous tongues. Fr. Thaninayagam's desire to propagate the splendours of Tamils through other languages shows his deep attachment to Tamil, his mother tongue. Initially, he thought it would be beneficial to use English but after his visits to countries like China and Japan he realised the true nature of the situation and tried to function accordingly. This view has not lost its validity even today.

Today Tamils have spread throughout the world. They should try to gain proficiency in the language of the country they reside in and make known the riches of Tamil through the indigenous language. Therefore Tamils need a unique knowledge of Tamil. Fr. Thaninayagam was able to make a unique contribution because his studies were based on the comparative method. It was in such a vein that he undertook a study of Cangam literature.

Fr. Thaninayagam and the study of Cangam literature

Fr. Thaninayagam began his study of Cangam literature with a view to submitting it as a M.A. dissertation to the Annamalai University. The title of his dissertation was the concept of nature in ancient Tamil literature. He was awarded the degree of Master of Arts for this dissertation which won the plaudits of several discerning scholars. It was this dissertation which was published in 1952 in book form by the Tamil literary Association, with the title **Nature in Ancient Tamil Poetry**. This has been re-published under the titles "Nature in Tamil poetry, The classical period," "Landscape and poetry: A study of nature in classical Tamil poetry". Prof. Kamil Zvelebil who reviewed the book said 'This work surpasses in many ways all that has been written hitherto about ancient Tamil literature'⁶

Fr. Thaninayagam states in his preface that his aim was to make the splendour of Tamil known to those who were ignorant of Tamil.

Fr. Thaninayagam was greatly enamoured of the Cangam works. Thus it became almost second nature in him to compare the Cangam poems with those written in foreign languages. When he went to Japan to broadcast the splendour of Tamil, he used the comparative method to convey his sense of the greatness of Tamil. At that time he said he that though Japanese language has no links with the Dravidian languages like Tamil, it is an agglutinative language and he pointed out a few similarities between Tamil and Japanese in their literary forms and contents. The similarities pointed out by him have today been fully proved by comprehensive researches. Professor Susumu Ohno of the Gakushuin University in Japan has shown that the fundamental structure of Japanese poetry is akin to the structure of Cangam poems.⁸ Mrs. Manonmani Samugadas has published books and several articles demonstrating parallels in content between Japanese poetry and Cangam love (aham) poems.⁹ Ohno Susumu who carried out research for nearly 18 years, has proved that the Japanese language has very close links with Tamil which is the most polished of the Dravidian languages; he has published several books in Japanese and English on this subject,¹⁰ A Research Team consisting of Professor Susumu Ohno, Professor Pon Kotandaraman, Prof. A Samugadas and Dr. Manonmani Samugadas is still engaged in its study of Japan - Tamil relationship.

The comparison between Cangam poetry and Japanese poetry which Fr. Thaninayagam touched on has now blossomed into a full - fledged field of research. For research purposes; Cangam poems - both love and war poems - have been translated into Japanese. As a result, Japanese are able to study ancient Tamil poetry in their own tongue, without the mediation of English. Fr. Thaninayagam was firmly of the opinion that proficiency in a foreign language was essential for researching Cangam literature in depth.

The article titled 'The glories of Cangam literature' which Fr. Thaninayagam wrote bears testimony to his scholarship in the field of Cangam literature and his methodology.¹¹

Fr. Thaninayagam who had obtained two degrees for research in Cangam literature, mentions that he had not continued his research in this field for a long time: this is an excellent example of his integrity as a scholar. At a time when Western scholars had ignored Dravidian literature, he thought that this fact should be explicitly mentioned. And he has done so in his essay: "Look at any book on Indian history. Scrutinise the pages of Discovery of India or History of Indian literature. From Max Muller and Winternitz onwards, they go into ecstasies over Sanskrit Literature. In these Histories of Indian literature, there is not a word or a mention of Tamil literature or Dravidian civilisation"¹² To make matters worse, even Tamils, he pointed out had not published the truth about Tamil in any Indian language. This impelled him to carry out research on Cangam literature. In 'The glories of Cangam literature,' he describes its unique characteristics. "The world is one": this quintessential Cangam concept has been advocated by western savants only in the 20th century. Whereas our poets had celebrated this concept more than two thousand years ago. Cangam poems will continue to give delight to readers anywhere, at any time.

Therefore, they should be introduced internationally. Fr. Thaninayagam strongly felt his research was unique in that he used the comparative method when dealing with Cangam poetry. Just as he felt that all peoples should embrace Christianity, he thought that everyone in the world should study Cangam literature. In his essay, he cites a Puram poem which has universal validity. This Puram poem illuminates the excellence of education by linking it with life. Fr. Thaninayagam has shown that it is a poem comprehensible to everyone. He has also analysed Cangam love poetry. Though, as a priest, he was committed to celibacy, he did not fail to explore the Cangam poets' commitment to all aspects of life. He says "Those Who teach religion and morality cannot fail to note that there is a wealth of material that is conducive to their endeavours. It is the paramount duty of the Tamils to make these high ideals known to the whole world so that they too can abide by them..... It is certain that they will realise that our Aham literature is matchless",¹³

Fr. Thaninayagam was well versed in the research carried out by Westerners. He had the skill to assess their strengths and their weaknesses. Therefore he was eminently qualified to make the above pronouncement. He made it clear to the world that Western researchers had not closely researched Cangam literature. This was an eye-opener to those of us who uncritically think that the literary researches out by Western scholars are pinnacles.

Fr. Thaninayagam's study of Cangam literature sharpened his perception of literature. He says that no other poets have treated nature in the same fashion as the Cangam poets. He says that the Cangam verses that treat nature are difficult to translate. From his research he concluded that no group (or Community) of people had used flowers, leaves, shrubs and creepers in their lives as had the Tamils. He accepted Stopford Brooke's dictum that a literature which treats of a nature without people, or of a people without nature is a defective one.

There is another of Fr. Thaninayagam's views about research in Cangam literature which should be mentioned here. He thought deeply about the Tamils. He feared that the same fate which had befallen Greek civilization - which laid the foundation for European civilization - might befall Tamilakam too. He made an implicit, impassioned plea that we should carefully preserve Cangam literature which bore everlasting witness to the richness of Tamils. Being steeped in ancient Tamil literature and continuing study of this literature were necessary if one wished to speak the greatness of the Tamil race. That is why he stressed that today's crying need is for well-trained and skilled researchers. As Fr. Thaninayagam had travelled widely and was well versed in foreign literatures, he was well situated to realize the excellence of Tamil literature. Just as Homer's *Odyssey* and Virgil's *Iliad* are treasured by people, he wanted Tamil literature too to be valued and prized in the same manner; this was the path Fr. Thaninayagam opened up for future researchers.

The books he published were connected with his studies of Cangam literature. Among them, the following three books deserve special mention: 1) **A Reference Guide to Tamil Studies** (there are notes on 1355 words; this was published by the University of Malaya) 2) **Tamil studies Abroad, 1968** (this was published by the International Association for Tamil Research), 3) **Tamil culture and Civilization** (this

was a collection of articles by various scholars). His second Ph. D. dissertation was on **Educational Thought in ancient Tamil literature**. In this he brings out the excellence of Akawan's people. Basing himself on data gathered from Cangam literature, he expressed several views. Certain seminar papers he presented in this connection should be mentioned; 1) "Poetry and Akawan's people" (this was presented in Moscow in 1960 at the 25th World Conference of Oriental Scholars) 2) "The Model Teacher in Ancient Tamil Literature" (Presented in 1960 at the 25th World Conference of Oriental Scholars held in Moscow, 3) "The Commerce between the Tamils and the Romans during the Cangam period" (a paper presented at Ann Arbor in 1967 at a Conference / seminar of Eastern scholars).

Fr. Thaninayagam took great pains to present his research findings at World Conferences and International Seminars. He wanted the research that was being carried out by our scholars to be known internationally so that local scholarship would win due recognition abroad. In this respect, he has been a guide to all of us.

He founded the International Association of Tamil Research (IATR) with a view to participation by more scholars in the research field he had carried out. Today the Association he founded enables us to follow in his footsteps.

Fr. Thaninayagam was in the forefront of those who founded the IATR on 7.1.1964 at New Delhi. He inaugurated the holding of World Tamil Conferences to internationalise Tamil Research. Those who worked with him at that time were fully aware of his aims and aspirations. If today Tamil Studies are conducted in World forums it is the IATR, founded by Fr. Thaninayagam, which would be given the credit. The IATR serves as a meeting place for Tamil scholars and foreign scholars interested in Tamil Studies. The IATR will stand as a monument to the service rendered to Tamil by Fr. Thaninayagam.

The Journal of Tamil Studies published by IATR serves to propagate word - wide research findings and news related to Tamil studies. The Journal continues the heraldic mission begun by Fr. Thaninayagam. It was this Journal which published in 1972 what turned out to be his last research essay. It was titled 'Thokdapiyam, the ancient epic'. Fr. Thaninayagam strongly believed that a firm grounding in Tholkapiyam was an essential pre - requisite for a study of the Cangam works.

It is noteworthy that his research into Cangam literature did not in any way interfere with the performance of his sacerdotal duties. The service he rendered to Tamil was similar to that of his predecessors, Fr. Gnanaprasasar and Fr. David. They too made the richness of Tamil known world wide because they were proficient in several languages. But their service to Tamil was considered to be in the cause of their commitment to religion. But the service Fr. Thaninayagam rendered to Tamil seems to be somewhat different. Though his dedication to Tamil had no direct connection with his religion, neither did his priestly duties suffer as a result of his devotion to the cause of Tamil.

Fr. Thaninayagam accepted Thirumular's affirmation that God had created him to hymn His praises in Tamil. He strove to bring the world together through Tamil. His priestly life and garb helped him to propagate the richness of Tamil worldwide. In this way, he blazed a new trail even in his religious life.

It is remarkable that a Tamil born in the island of Delft should achieve world renown through his priesthood. His eloquence befitted his calling as a priest. In this sense, he has shown a new path to those who dedicate themselves to the service of the Lord.

Fr. Thaninayagam was so enamoured of Tamil that he became its international herald. Research helped to make him a scholar and a researcher of Cangam literature. His priestly life so moulded him that he became an internationally - known Tamil divine. Today his life has been recorded in the Tamil annals. He always thanked God for having given him the grace of Tamil as his mother tongue. His example impels us to contribute in whatever way we can to the cause of Tamil world - wide. We deem it a blessing to have lived in the same period as this international herald of Tamil. He will always remain a beacon to us in our Tamil research.

References

1. Bishop S. Kulendran:

Fr. X. S. Thaninayagam, Thondan, Batticaloa, 1980.

2. Fr. Amuthan: **Taninayakam Atikalar**, IATR, 1993.

3. Op cit, Preface by V. I. Subramanian

4. Fr. Thaninayagam: **Thamil Thoothu**, page 23.

5. Fr. Thainayagam: Op. cit, page 4.

6. Rajan Philipupillai: **A Biographicaol Sketch**, page 5.

7. Fr. Thaninayagam: **Thamil Thoothu**, page 7.

8. Susumu Ohno has written several books and articles both in English and Japanese.

9. Manonmani Sanmugadas has written several books and articles both in Tamil and Japanese. A list of her writings could be found in Sanmugadas, A. and Manonmani,, **Tamil - Japanese Grammatical Comparison** (in Tamil), Tamil Sangam, Colombo, 1992.

10. A list of wretings by Susumu Ohno could te found in Sanmugadas and Manonmani (1992).

11. Fr. Thaninayagam: **Thamil Thoothu**, page 17.

12. Fr. Thaninayagam: Op cit, page 19.

13. Fr. Thaninayagam: Op cit, pages 31 - 32.

1999

SOCIAL SCIENCES AND MODERN TAMIL FICTION

1. Introduction

Modern Tamil fictions are written by authors who have varied experiences. Political, social, cultural and religious movements that originate from time to time in a society always influence the creative literary works. Various thoughts, concepts and styles that originate in one part of the globe are now speedily passed on to other parts of the world through mass communications, namely, radio, television, newspapers, magazines, internet, etc. In this situation, literature cannot stand alone depending only on grammar, logic, rhetorics and prosody. Any writer who strives to portray the current situation in his literary compositions should now be aware at least the broad outlines of various disciplines in science. A knowledge of pure or natural science is essential for a writer of science fictions. But for a literary writer, a knowledge of various aspects of social sciences will definitely be useful for his creative words. Social sciences that would be useful to him are: sociology, anthropology, psychology, political science, linguistics, geography, etc. This paper inquires into the usefulness of these sciences to a writer of modern Tamil fiction and surveys how Tamil fictions written so far have made use of these disciplines.

2. Modern Tamil Fiction

Though 'story - telling' has been there from early times, the modern literary forms like novel and short story were introduced to Tamil by the westerners. V.V.S. Iyer's **Kulattanakarai Arasamaram** is said to be the first collection of short stories published in Tamil. The first novel was written in 1879. **Piratapa Mudaliyar Carittiram** written by Vedanayakam Pillai is said to be the first novel in Tamil.

Both novel and short story have been developing steadily in Tamil. Tamil is credited with a number of famous short stories and novels. These literary works, on the one hand, show that not only the experiences of day to day life, but also a conscious attempt to know certain details about politics, economics, society and culture of the people help in a big way in producing better fictions, but on the other hand, the works of certain other writers do not reach high standard due to lack of knowledge in various social sciences. A novelist like Rajam Krishnan is aware of this fact. She, like a sociologist or anthropologist, first studies the location that is going to be the centre of her novel. In her introduction to **Karippu Manikal**, she has shown how she had been living in Tuttukudy and observing the actual life of the people who work in salterns.

It is now inevitable for a modern Tamil creative writer, especially a fiction writer, to get himself oriented with the basic concepts of certain social sciences. No doubt that there are some writers of fictions who do not know any of these basic concepts. They are definitely a few. Majority of the writers will certainly create better novels and short stories if they come to know these concepts. Like a case study of a sociologist, a novelist looks at a particular problem of a society. The former will approach it purely on a scientific basis but the latter will have his artistic view on it. An interaction between the two approaches may perhaps yield a better understanding of the problem and would help to produce not only better literary works but also a better and suitable solution to

3. SOCIOLOGY AND TAMIL FICTION

Among various social sciences, sociology has closer ties with literature. Sociology studies man and society. Literature too, from ancient time onwards, has been portraying men and society. A study on 'Sociology and Tamil Novels' by Muttuc Canmukan (1985) points out a number of interesting aspects on the interaction between sociology and literature. Kailasapathy (1977 & 1979) was a pioneer in this type of study. Muttuc Canmukan in his study reminds the sociologists and novelist that they would benefit much if they could compare notes. Certain problems relating to love and marriage have been portrayed in the novels written by Lakshmi and Cudamani. Muttuc Canmukan compares the reports of the sociologists on these problems and how those problems are portrayed in literary compositions of those novelists. He points out that the sociologists have missed certain finer points about those problems and whereas the novelists have included them in their novels.

I would like to cite an example from Sri Lankan Tamil writings. Caste is an aspect on which sociologists have shown much interest. K.A. David (1977), Pfaffenberger (1977), Perinbanayagam (1982), etc., have studied the Jaffna (Sri Lanka) caste system from a sociological point of view. But their studies could not bring out certain peculiar aspects of the system; and whereas the Sri Lankan Tamil novelists like K. Daniel (**Pancamar**, **Kovintan**, **Atimaikal**, etc.), S. Kanesalingam (**Catanku**), etc. have portrayed those aspects in their novels. Yasumasa Sekine (1984) was able to view correctly the cast structure of Jaffna he drew some of his data from the above novels. Daniel was a person who did not have a formal education. But he was actively engaged in progressive movements in Sri Lanka. It helped him to have a knowledge of some of the basic concepts of Marxist sociology. This knowledge had helped him a lot in his creative activities. Similarly, novelists like T.M.C. Ragunathan (**Pancum Paciyum**), Rajam Krishnan (**Alaivayk Karaiyil**), Ponnulan (**Karical**), K. Cinnappa Parati (**Takam**), T. Selvaraj (**Malarum Carukum**) and others in Tamilnadu have excelled in their portrayal of the class struggle, the social values and relationships in Tamil society. A doctoral dissertation by S. Cetumani (1985) on 'Values in Tamil Novels' makes a thorough and closer study of the sociological concepts on values and their reflection in novels written by the above authors and some others like Inthira Parthasarati, Neela Pathmanaban, Na. Partacarati, T. Jeyakanthan, T. Shanmugasuntharam, Nallaperumal, etc.

Recently, Indian sociologists are interested in Dalit movement. The Marathi word 'dalit' refers to 'broken people' which means the people who have been economically, politically and culturally broken down. A number of studies are going on this subject. These studies have helped a number of Tamil fictions, namely, **Karuku** and on **Cankati** by Pama, **Palaiyana Kalitalum** by Civakami, **Koveru Kalutaikal** by Imayam. Studies on Feminism or women development have also helped fiction writers to produce some fine novels and short stories. **Cirakukal Muriyum** and **Vittin Mulaiyil** by Ampai could be cited as examples.

4. Anthropology And Tamil Fiction

Anthropology is another discipline that belongs to social sciences that influence the modern Tamil creative writings. Sociology mainly studies the modern society. But anthropology includes within its scope of study savage, primitive, tribal and traditional societies. Cultural anthropology has influenced the creative literary works literary works in two ways (Shanmugalingam, 1977: 4):

- (a) Human life is the subject of literature. Studies on primitive and tribal societies have helped to originate a number of short stories and novels.
- (b) Literary criticism is a part of creative literature. Anthropological studies have widened the horizons of literary criticism. They have influenced particularly the studies on old Tamil literary works.

Fiction writers usually consult the anthropologists when they write on tribal societies. Some would go to the extent of living with them to get first hand information about their life. Rajam Krishnan's **Kurincit Ten** and Kalyanacuntaram's **Irupatu Varucankal** are two Tamil novels that portray the life patterns of tribal societies. Anthropology studies not only the tribal societies but all that have not been influenced by the modern industrial societies. About 80 per cent of the people of India and Sri Lanka are still living in villages. Creative writers who like to portray these villages in their novels need to have clear understanding of our rituals, beliefs, marriage, family, etc. Neela Padmanaban's **Talaimuraikal**, Daniel's **Pancamar**, Kanecalingan's **Catanku**, etc. have been written with this understanding. A doctoral thesis from Madurai Kamaraj University studies in detail the village novels written in Tamil (Mangayarkkaraci, M. 1985). More and more writers now realize that at least a little acquaintance with certain facts relating to anthropological studies would help to enrich their writings. This discipline is comparatively new to Tamil. But Universities and other Institutions in Tamil Nadu are now devoting their attention to this study.

5. Psychology And Tamil Fiction

Psychology is a study of 'human behavior'. Fiction mostly portray human beings. A novel will never be a complete one unless the novelist while creating his characters express their psychological conditions and feelings through various incidents in it. Jeyakantan has succeeded in creating such characters in his novels and long stories. Intira Partacarati in his **Tantira Pumi** is able to create certain situations and characters that form the best exemplifications of some of Jean-Paul Satre's philosophical and psychological statements. He has correctly expressed the psychological conditions that are responsible for certain qualities of the middle class educated people. 'Stream of consciousness' is a technique that is employed in fiction due to the impact of psychology on literary compositions. La. Sa. Ramamamirtam has successfully employed this technique in some of his

novels and short stories. Kiruttika's novels like **Vacaveccaram**, **Putiya Konanki**, and **Nerriruntom** can be considered as good exemplifications of certain psychological concepts. According to Krishnamurti (1977: 192), psychological concepts like Freudism, Neo-Freudism and Nitezcheism have heavily influenced Kiruttika's novels. Like understanding the psychological conditions of an individual, it is also necessary to understand the psychology of a society. Only a few writers of Tamil fiction have understood this aspect.

6. Linguistics And Tamil Fiction

It was at the Conference on Style held at the University of Indiana in 1958 that Roman Jakobson made the following statement:

"The poetic resources concealed in the morphological and syntactic structure of language, briefly the poetry of grammar, and its literary product, the grammar of poetry, have been seldom known to critics and mostly disregarded by linguists but skillfully mastered by creative writers.... All of us here, however, realize that a linguist deaf to the poetic function of language and a literary scholar indifferent to linguistic problems and unconservant with linguistic methods are equally flagrant anachronisms."

Scholars have now accepted the fact that the application of linguistic methods to the study of literature would yield much benefit to both fields. Stylistics that relates literature to linguistics is a developing field in Tamilnadu and Sri Lanka. In India, several publications have been made on the study of linguistics and literature (Cenpakam, M., 1971; Meenakshisundaram, 1972; Muttuc Canmukan, 1974 and 1976; Gnanasundaram, 1974; Muttaiya, 1975 and 1976; Cetuppillai, 1976; Nitivanan, 1979 and Mogan, 1975) In Sri Lanka, Sanmugadas wrote three papers (1976, 1977 and 1979) in Tamil and one (1985) in English on this subject. Nuhman (1977) published a paper in Tamil on stylistics.

Vanniyakulam (1986) studied in detail the use of spoken dialects in Sri Lankan Tamil fiction.

A knowledge of certain linguistic concepts will be of much use to the creative writers. For example, a Tamil fiction writer should have a clear understanding of the diglossia (see, Ferguson, 1964 for details) situation in Tamil. Both the formal or literary Tamil and spoken Tamil are used in Tamil fiction. Unless the writers know the correct situations in which literary and spoken forms are used, they may not be able to present anything realistically. Tamil fiction writers should also be aware of various types of dialects in Tamil. Linguists have presented scientific studies on various Tamil dialects. If the fiction writers get themselves acquainted with the ideas expressed in those studies, then their creative writings will definitely have new dimensions. Sanmugadas (1977) and Vanniyakulam (1986) have pointed out that some of the Sri Lankan Tamil fiction writers failed to make use of the regional dialects correctly in their writings.

7. Geography And Tamil Fiction

Most of the fiction writers sometime give a vivid and colourful description of a place. A good knowledge of the landscape, vegetation, flora and fauna would definitely help a writer to give a true picture of a place. Cen kai Aliyan (Dr. K. Kunarasa) is a geographer who had an academic training in that subject. He was working as an administrative head in Vanni region for sometime. While he was working in Vanni region, he wrote a novel basing on an incident when there was a big flood in that region. Since he was a trained geographer, he was able to give a correct and beautiful picture of that region. No one else could have rendered such a writing. It was a marvellous piece of writing. His works such as **Kattaru** and **Yanai** should be mentioned in this connection.

8. Concluding Remarks

The growth and development of Tamil is intrinsically bound up with the growth and development of Tamil people. The contemporary knowledge in science, philosophy, art, literature, etc., should freely flow into Tamil and this should give new strength and vigour to the language. New words and new ideas should enrich Tamil to make it equal to the most advanced languages of the world. In this background, we have to consider the impact of contemporary knowledge of social science in Tamil fiction. Vanamamalai (1977) in Tamilnadu and Kailasapathy (1977) in Sri Lanka have been stressing the need for a healthy marriage between social science and literature. Those literary works that have been influenced by various studies on social sciences have excelled in their forms and contents. A number of Tamil novels and short stories have benefitted by such influence. Every Tamil fiction writer must come to know at least some concepts of different social sciences. This could be achieved only by a healthy cooperation between the social scientists and the creative literary writers.

REFERENCES

- Canpakam, M. (1971), "Ilakkiyattil Peccumoli" (Spoken Language in Literature), Seminar for Tamil Teachers of Indian Universities, Annamalainagar.
- Cetumani, S., (1985), **Tamil Navlkalil Matippukal** (Values in Tamil Novels), Unpublished Ph. D. dissertation, Madurai Kamaraj University, Madurai.
- Cetuppillai, Cupa. (1976), "Tamil Navalakalil Peccumoli valakku - Vaduvurararin cotanai muyarci" (Usage of dialects in Tamil novels - Vatuvarar's experiments), **Paralkal - 2**, Muttu Patippakam, Madurai, pp. 25 - 36.
- David, K. A. (1977), "Hierarchy and Equivalence in Jaffna, North Sri Lanka: Normative Codes as Mediator", **The New Wind: Changing Identities in South Asia**, (ed. K.A. David), Mouton.
- Ferguson, Charles A. (1964), "Diglossia", **Language in Culture and Society**, Dell Hymes (ed.), Allied Publishers Pvt. Ltd., New Delhi.

Gnanasundaram, V. (1974), "Spoken Tamil in Modern Tamil Fictions", Paper presented in the Conference on "Language and Literature", held in CIIL, India.

Kailasapathy, K. (1977), His introduction and "Akka Ilakkiyamum Camukaviyalum" (Creative Literature and Sociology), In Sanmugadas (ed.), pp. 29 - 50.

....., (1979), **Camukaviyalum Ilakkiyamum** (Sociology and Literature), New Century Book House, Madras.

Krishnamurthy, V. (1977), "Kiruttikavin Iru Navalaki" (Kiruttika's Two Novels), In Vanamamalai (ed.), pp. 149 - 167.

Mangayarkkarasi, M. (1985), **Tamilil Kiramiya Navalkal** (Village Novels in Tamil), Unpublished Ph. D. dissertation, Madurai Kamaraj University, Madurai.

Meenakshisundaran, T.P. (1972), "Dialects in Kamalampal Carittiram," **Proceedings of the Second All India Conference of Dravidian Linguistics**, Tirupati, PP. 165 - 67.

Mokan, Ira.(1975), "Ku.Pa.Ra. vin Cirukataikalil moli verupatu" (Dialect variations in Ku. Pa. Ra.'s Short Stories), **Seminar for Tamil Teachers of Indian Universities**, Nagarkoil.

Muttaiya, I. "Ilakkiyap peccu moli - Cila piraccinaikalum tirvukalum" (Spoken language in literature - Some problems and solutions), **Paralakal**, Muttu Patippakam, Madurai, pp. 71 - 77.

..... (1976), "Navalkalil vattara valakku - moliyiyal anukumurai" (Regional usages in novels - A Linguistic approach), **Seminar for Tamil Teachers of Indian Universities**, Mysore.

Muttuc Canmukan (1956), "Moli marattam" (Code Switching), **Tamil Ilakkiyak Kotpatukal** (Tamil Literary Theories), Carvothaya Ilakkiyapp Pannai, Madurai.

..... (1974), "Code switching in a Tamil Novel", **Structural Approaches to South Indian Studies**, Harry M. Buck and Glenn E. Yocum (eds.), Wilso Books.

.....(1985), "Camukaviyalum Tamil Navalkalum" (Sociology and Tamil Novels), **Journal of Tamil Studies**, 27, pp. 105 -22.

Nitivanan, J. (1979), **Nataiyiyal** (Stylistics), Mullai Veliyiidu, Madurai.

- Nuhman, M.A. (1977), "Akka Ilakkiyamum Nataiyiyalum" (Creative Literature and Stylistics), In Sanmugadas (ed.), pp. 77 -98.
- Perinbanayagam, R.S. (1987), **The Karmic Theater: Self, Society and Astrology in Jaffna**, The University of Massachusetts Press.
- Pfaffenberger, B.L. (1977), **Pilgrimage and Traditional Authority in Sri Lanka**, Unpublished Ph.D. thesis, University of Californiya, Berkely.
- Sanmugadas, A. (1976), "Kavinarum Moliyum - Oru Moliyiyal Nokku" (Poets and Language - A Linguistic View), **Cintanai**, Journal of the Faculty of Humanities, University of Sri Lanka, Jaffna Campus, Vol. 1:1, pp. 37 - 71.
-(1977), "Akka Ilakkiyamum Moliyiyalum" (Creative Literature and Linguistics), In Sanmugadas (ed.), pp. 51 - 76.
-(1977), **Akka Ilakkiyamum Ariviyalum** (Creative Literature and Science), Tamil Department Publication - 1, University of Sri Lanka, Jaffna Campus.
-(1979), "Ilattu Islamiyar Nattup patalkal - Panpum Moliyum" (The Folk Songs of Sri Lankan Muslims - Characteristics and Language), Paper presented to the Second International Conference Seminar of Islamic Tamil Studies, Colombo.
-(1985), "A Study of Idiomatic usages in a Sri Lankan Tamil Novel", **Journal of the Institute of Asian Studies**, Madras, Vol. 2:2.
- Shanmugalingam, K. (1977), "Akka Ilakkiyamum Maniviyalum" (Creative Literature and Anthropology), In Sanmugadas (ed.), pp. 1 - 12.
- Sekine, Yasumasa. (1984), "Birth and Death Ceremonies among the Jaffna Tamils - A Study of Pollution from the viewpoint of Spatial structure", **Religions and Cultures of Sri Lanka and South India**, eds. Keiji Iwata and Yasuke Ikari, National Museum of Ethnology, Osaka.
- Vanamamalai, N. (1977), ed. **Tamil Navalkal Oru Matippiidu**, New Century Book House, Madras.
- Vanniyakulam, S. (1986), **Ilattup Punai Kataikalir Peccu Valakku**, (Colloquial usage in Sri Lankan Tamil Fiction), Muttamil Veliyiddu Kalagam, Jaffna, Sri Lanka.

இப்படியும் பிரிக்கலாமா?

தமிழில் இலக்கிய வரலாறு பற்றிய நூல்கள், தமிழ் நாட்டிற்கு மேலைத்தேயத்தவர்களுடைய வரவினாலேயே தோன்றவாரம்பித்தன. "இந்திய இலக்கியங்களில் வரலாற்றுணர்வென்பது மிகவுங் குறைந்த அளவிலேயே காணப்படுகின்றது"¹ என்று சங்கத இலக்கிய வரலாற்றினை எழுதிய மக்டொனல் என்பவர் கூறிச்சென்றுள்ளார். அவர் அப்படிச் கூறியதன் காரணம் ஒரு தொடர்பான அரசியல் வரலாற்றினை அவ்விலக்கியங்கள் குறிப்பிடாமற் சென்றமையாகும். இவ்வுண்மை தமிழ் இலக்கியங்களைப் பொறுத்தவரை பொதுவானதாயிருந்தாலும், சிறப்பானதொரு அம்சமெனக் கூறமுடியாது. ஏனெனில், தமிழ் இலக்கியங்களினூடே ஒரு தொடர்பான அரசியல் வரலாற்றோட்டத்தை, அவற்றை ஆராயின் கண்டு கொள்ளலாம். அதனாலேயே தமிழ் இலக்கியங்களின் வரலாற்றினை ஆராயும் ஆசிரியர்கள் அநேகமாக அரசியலடிப்படையில், இலக்கிய வரலாற்றுக் காலங்களாகப் பிரித்துக் கூறியுள்ளனர். இவ்விடத்தில் இலக்கிய வரலாற்றினை ஆராயும் போது அதனை எப்படிப் பகுத்து இலக்கிய வரலாற்றாசிரியர்கள் ஆராய்ந்துள்ளார்களெனச் சிறிது ஆராய்வோம்.

"ஒரு மொழியின் இலக்கிய வரலாறானது அம்மொழியிலுள்ள செவ்விய நூல்களின் தோற்றத்தையும் தன்மையையுங் கால முறைக்கேற்ப வகுத்துக்காட்டி அம்மொழி பேசும் மக்களது கருத்துக்கள், இலக்கியங்களுள் எம்முறையிலமைந்துள்ளன என்று தெரிந்து, இலக்கியமென்பது மக்களது வாழ்க்கைப்படம் என்றும், தெளிவுற அறிவுறுத்தும் கருவி நூலாகும்"² இலக்கிய வரலாறு பற்றி கா. சுப்பிரமணியபிள்ளை மேற்படி கூறிச்சென்றுள்ளார். அவர் தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றினைப் பகுத்து ஆராயும்போது கி.பி. 3ம் நூற்றாண்டு வரை கடைச்சங்க காலமென ஆராய்ந்த பின், கி.பி. பன்னிரண்டாம் நூற்றாண்டுவரையுள்ள இலக்கிய வரலாற்றினைச் சமய அடிப்படையில் ஆராய்கின்றார். அதன் பின்பு உரை நடை, தல புராணமும் சைவாதீனமும் வடசொற்கள், இஸ்லாமிய, கிறிஸ்தவ சமயக் கருத்துக்கள், ஆங்கிலச் சார்பு என்பன பற்றிய அடிப்படையில் வகுத்து ஆராய்கின்றார். இவர் ஏதாவது ஒரு அடிப்படையில் தமிழ் இலக்கியங்கள் எழுந்த காலப்பரப்பினைப் பகுத்து ஆராய்ந்துள்ளார் என்று கூறுதற்கில்லை. கா. சுப்பிரமணியபிள்ளை அவர்களுக்கு முன்பே தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றினை ஆங்கிலத்தில் எழுதியளித்த திரு. பூரணலிங்கம்பிள்ளை அவர்கள் தமிழ் இலக்கியத்தினை ஆறு காலங்களுள் அடக்கி ஆராய்கின்றார். அவை சங்க காலம், சமண புத்தர் காலம், சமய மறுமலர்ச்சிக் காலம், மடாலய காலம், ஐரோப்பிய பண்பாட்டுக் காலம்.³ இவர் கூட இலக்கிய வரலாற்றினைப் பிரித்து ஆராயும் பொழுது ஒரு அடிப்படையில் ஆராய்ந்தாரில்லை, என்பது கூறத்தேவையில்லை. தமிழ் இலக்கிய வரலாறு எழுதிய திரு. வி. செல்வநாயகம் தமிழ் இலக்கியங்களின் வரலாற்றினை, சங்ககாலம், சங்கமருவியகாலம், பல்லவர்காலம், சோழர்காலம், நாயக்கர்காலம், ஐரோப்பியர் காலம், இருபதாம் நூற்றாண்டு எனப்பிரித்து ஆராய்கின்றார்.⁴ திரு. வி. செல்வநாயகம் சங்க, சங்கமருவிய காலங்களைத் தவிர ஏனையவற்றை அரசியல் வரலாற்றின் அடிப்படையிலேயே பிரித்திருக்கிறார். ஆங்கில இலக்கிய வரலாற்றாசிரியர் ஒருவர் ஆங்கில இலக்கியங்களை அரசியல் வரலாறு, இலக்கிய வடிவங்கள், இலக்கிய கர்த்தாக்கள் என்ற அடிப்படையில் ஆராய்ந்துள்ளார்.⁵ இன்னும் சங்கத இலக்கியங்களின் வரலாற்றினை ஆராய்ந்த மக்டொனல் அவர்கள் இலக்கிய வடிவங்கள், இலக்கிய கர்த்தாக்கள் என்ற அடிப்படையில் ஆராய்ந்துள்ளனர்.⁵ ஆகவே, மேற்காட்டிய இலக்கிய வரலாற்று ஆசிரியர்களின் படைப்புக்கள் ஒரு நாட்டு மொழியின் இலக்கிய வரலாற்றினை அந்நாட்டு அரசியல் வரலாறு, சமய

வரலாறு, இலக்கிய வடிவங்கள், அவ்விலக்கியங்களை யாத்த புலவர்கள் என்ற அடிப்படையில் பிரிக்கலாம் என்று கூறுகின்றன. இன்னும் இவற்றைவிட அவ்விலக்கியங்கள் தோன்றிய நாட்டின் பொருளியல் சமுதாயவியல் ஆகியவற்றின் வரலாறுகளின் அடிப்படையிலும் பிரித்து ஆராயலாமா? என்பது இலக்கிய வரலாற்று மாணவர்கட்கு ஆராய்ச்சிக்குரிய விடயமொன்றாகும்.

தமிழ் இலக்கியங்களைப் பொறுத்த வரையில் அவற்றைத் தமிழ் நாட்டு அரசியல் வரலாற்றின் அனுசரணையுடன் பிரித்து ஆராய்வது சிறந்ததெனக் கூறலாம். அதனாலேயே திரு. வி. செல்வநாயகம் அவர்கட்குப் பின்பு இலக்கிய வரலாறு எழுதும் ஆசிரியர்கள் அவர் வகுத்துக் காட்டிய அடிப்படையில் ஆராய்ந்து சென்றுள்ளனர்.⁶ ஆனால், இவர்களுடைய காலப்பிரிவுகளுள் சங்ககாலம், சங்கமருவியகாலம் அரசியல் அடிப்படையிற் பிரிக்கப்படவில்லையென முன்பே குறித்துள்ளோம். இவர்கள் பல்லவர் காலந்தொடக்கமே தொடர்பான அரசியல் அடிப்படைப் பிரிவுகளை மேற்கொண்டுள்ளனர். இறையனார் களவியல் ஆசிரியருக்குப் பின்பு சங்கமொரு புனிதத் தன்மை பொருந்திய மன்றமாகவும் கடவுள்களே வீற்றிருந்து தமிழ்த்தொண்டு புரிந்த கலைக்கூடமாகவும் தமிழர்கள் மனத்திலே - குறிப்பாக வைதீக மதத்தைச் சார்ந்த தமிழர்கள் மனத்தில் - வேருன்றி விட்டதன் காரணமாக, அது ஆதித்தமிழரின் இலக்கியங்களுடன் பிரிக்கமுடியாத ஒரு நிறுவனமாக அமைந்து விட்டது. அதன் காரணமாக எந்த இலக்கிய வரலாற்றாசிரியனும் தமிழிலக்கிய வரலாற்றினை எந்த அடிப்படையிலாவது பிரிக்க முற்பட்டாலும் “சங்ககாலம்” என்பதை மாத்திரம் மாற்றிவிட எண்ணமாட்டான். அது மரபுமரபாகக் கூறிவந்தததும் போற்றப்பட்டதுமாகையால் அதனை மாற்றுதல் சுலபமான காரியமுமல்ல. ஆனால் தமிழிலக்கிய வரலாற்றினை அரசியலடிப்படையில் பிரிப்பது சிறந்ததெனில், எல்லாக் காலங்களையும் அவ்வடிப்படையில் பிரித்தல் நன்றல்லவோ? பல்லவர் காலந் தொடக்கம் ஐரோப்பியர் காலம் வரையுள்ள இலக்கிய வரலாற்றுக் காலப்பிரிவுகள், தமிழகத்தை ஆண்டவர்களின் பெயர்களைக் கொண்டு பகுக்கப்பட்டதாகும். அதேபோன்று சங்ககாலத்தையும் சங்கமருவிய காலத்தையும் அவ்விரு காலப்பகுதிகளிலும் அதாவது பல்லவர் காலத்திற்கு முன்பு தமிழகத்தை ஆண்ட அரசர்களின் பெயர்களால் அழைக்கலாம். சங்ககாலத்தை “முவேந்தர் காலம்” எனவும், சங்கமருவிய காலத்தை “களப்பிரர் காலம்” எனவும் பெயரிட்டுப் பிரித்தால் தமிழிலக்கிய வரலாற்றினை அரசியல் அடிப்படையில் பிரித்தலுக்கு பூரணத்துவம் அளிக்குமெனக் கொள்ளலாம். இப்பிரிவுகள் எப்படிப் பொருந்தும் என்பதை தமிழக அரசியல் வரலாற்றுத் துணையுடன் ஆராய்வோம்.

தமிழிலக்கியங்களுட் தொன்மை வாய்ந்தனவென்று இலக்கிய வரலாற்றாசிரியர்கள் கொள்வன எட்டுத்தொகை பத்துப்பாட்டு ஆகியவனவற்றுட் பெரும்பான்மையான பாடல்களே ஆகும். அப்பாடல்கள் எழுந்த காலத்தில் வாழ்ந்த தமிழர்களின் சால்பினை ஆராய்ந்த கலாநிதி சு. வித்தியானந்தன் அக்காலத்தில் சேர, சோழ, பாண்டியர்களுடைய ஆட்சியினையும், முடியுடைய முவேந்தர்களுடைய வளர்ச்சியினையும் தெளிவாகக் குறித்துச் சென்றுள்ளார்.⁷ எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டு ஆகிய இலக்கியங்களை ஆராயின் அவ்விலக்கியங்கள் தமிழகத்தின் ஆதிநிலைக் குழுத்தலைவர்கள் தொடக்கம் முடியுடை மன்னர்கள் ஆட்சிவரை வளர்ச்சியடைந்து பூரணம்பெற்ற கால எல்லைக்குட் தோன்றியுள்ளன என்று கூறலாம். இதற்குச் சோழமன்னருடைய வளர்ச்சியினைப் பற்றி கலாநிதி சு. வித்தியானந்தன் கூறுவதை உதாரணமாகக் காட்டலாம்.

“உறந்தையைக் கைப்பற்றித் தலைநகராகக் கொண்ட முதல் மன்னன் வீரை வேள்மாறன் வெளியன்தித்தன் என்பவன். வேள்மாறன் என்பவர்க்கு வேள் எனப்பெயர் பெற்ற கூட்டத்தாருக்கு தலைவன் அல்லது அக்கூட்டத்தாரின் ஒருவன் எனப்பொருள்

கூறலாம்..... இவனின் மகன் தித்தன் வெளியன் எனப் புறநானூறு 80ஆம் செய்யுள் கூறுகின்றது. இவ்வரசன் பழையன் என்பவனிடமிருந்து போர்வை எனும் பதியைக் கைக்கொண்டதன் பின்னர், போர்வைக் கோப் பெருநற் கிள்ளி எனப் பெயர் பெற்றான். இவனுக்குப் பின் உறந்தையிலிருந்து ஆண்டவன் முடித்தலைக் கோப்பெருநற்கிள்ளி என்பவன்.⁸ கலாநிதி அவர்களுடைய குறிப்பிலிருந்து சோழ முடிமன்னன் சாதாரண வேள் கூட்டத் தலைவனிலிருந்து வளர்ந்து வந்துள்ளான் எனக் கண்டு கொள்ளக் கூடியதாக உள்ளது. இதுபோன்றே சேர பாண்டிய முடி மன்னர்களும் குழுத்தலைவர்களிலிருந்து வளர்ச்சியடைந்திருப்பார்கள். எட்டுத்தொகை பத்துப்பாட்டு நூல்களில் குறுநிலத் தலைவர்கள், சிற்றரசர்கள் ஆகியோர் கூறப்பட்டிருப்பினும் முடியுடை மூவேந்தர்களாகிய சேர, சோழ, பாண்டியர்களே முக்கியம் பெறுகிறார்கள். சிறிய உதிரிப் பாடல்களின் வளர்ச்சி நிலையான நீண்ட பாடல்கள் கொண்ட பத்துப்பாட்டின் பெரும்பாலான முடியுடை வேந்தர்களையே கூறுகின்றன.

இறையனார் அகப்பொருள் உரையாசிரியர் “இனிக் கடைச்சங்கம் இருந்து தமிழாராய்ந்தார்..... முடத்திருமாறன் முதலாக உக்கிரப்பெருவழுதி ஈறாக நாற்பத்தொன்பதின்மர் என்பார்”⁹ என்று சங்கம் வைத்த பாண்டிய மன்னர்களுள் உக்கிரப் பெரு வழுதியை இறுதியரசனாகக் குறித்துச் சென்றுள்ளார். இக்கூற்றின் மூலம் பழைய பாண்டிய மன்னர்ஆட்சித் தொடர்பு ஏதோ காரணத்தால் உக்கிரப் பெருவழுதியுடன் அற்றுப் போயிருக்கலாம் என்றும், இராசசூயம் வேட்ட பெருநற்கிள்ளி என்னும் சோழ மன்னன் உக்கிரப் பெருவழுதியின் நண்பன் எனப் புறநானூறு 367ஆம் செய்யுளின் அடிக்குறிப்பின் மூலம் அறிவதால் சோழமன்னர் ஆட்சியும் பெருநற்கிள்ளியுடன் அற்றுப் போயிருக்கலாம் எனவும் திரு. ஸ்ரீனிவாசஜயங்கார் கூறிச்சென்றுள்ளார்.¹⁰ சிறுபாணாற்றுப்படை போன்ற நூல்களைப் பாடியோர், இவ்வரசர்கட்குப் பின் எந்தச் சோழ அரசனையோ, பாண்டிய மன்னரையோ பாடாமல் சிறுசிற்றரசர்களையே பாடியிருக்கின்றனர். இம் முடிமன்னர்களின் வீழ்ச்சியின் போது இச்சிற்றரசர்கள் ஆட்சிக்கு வந்திருக்கலாம். கலித்தொகை போன்ற நூல்களிலும் பாண்டிய சோழநாடுகள் குறிக்கப்படுகின்றனவே ஒழிய அவற்றையாண்ட மன்னர்கள் யாரென நிச்சயமாகக் குறிப்பிடவில்லை. ஆகவே இவ்வரசர்கட்கு இம்மன்னர்களின் காலத்தின்போது ஏதோ அபாயம் ஏற்பட்டிருக்க வேண்டுமென யூகித்துக் கூறலாம்.

புத்தம் சமணம் போன்ற ஆரியச் சமயங்கள் நெடுஞ்செழியன் காலத்திலேயே மதுரை நகரில் காணப்பட்டன. பழைய தமிழ்த்தெய்வ நம்பிக்கைகளையே தமிழ் அரசர்கள் போற்றிவந்தனர் எனினும், கி.பி. 470ஆம் ஆண்டில் மதுரையில் ஒரு சமண சங்கம் வச்சிரநந்தியால் ஆரம்பித்து வைக்கப்பட்டதென சமணநூல் ஒன்று கூறுகின்றது. ஆகவே, இதுதான் ஒரு ஆரிய வழிபாடு முதன்முதலில் தமிழரசின் உதவியுடன் தமிழ்நாட்டில் பிரபல்யமாக விளங்கியதாகும். இதேமாதிரி காவிரிப்பூம் பட்டினத்தில் பௌத்தர்களுக்கும் ஓர் உயர்ந்த ஸ்தானம் கிடைத்துவிட்டதென அறியக் கிடக்கின்றது. ஐந்தாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் வாழ்ந்தவனும் புத்தகோஷனுடைய சமகாலத்தவனுமாகிய புத்ததத்தன் என்பவன் சோழநாட்டிலிருந்து பௌத்த நூல்களியற்றி இருக்கிறான் என நம்பக்கிடக்கின்றது. அவன் இயற்றிய நூல் அபிதம்மா வத்தார என்று கூறுவர். அதன் இறுதியில், “In the lovely Kaveripattana, crowded with hords of men and women not belonging to impure castes endowed with all the requisites of a town.”

என்று கூறுவதால் அவர் காவிரிப்பூம் பட்டினத்தில் இருந்திருக்கிறாரெனத் தெரியின்றது. அடுத்து அவருடைய இன்னொரு நூலான வினயவினிச்சயவில்

"In the undisturbed town of Bhutamangala containing all kinds of people which was the navel of the great Chola kingdom and filled with groves of plantains ...blessed with prosperity and all the beautiful and pleasant monastery, surrounded by well built outer walls and moat, belonging to Veiludasa ...by me who lived in a mansion which Clasifies the mind, was Composed in honour of Buddhasinha this compilation on the principles of Vinaya taught by Buddhasinha, for the Sake of my pupils and for the good of the Bikkus who want to learn Vinaya in a Short time without difficulty. It was begun and finished during the reign of the blemishless Accuta vikkanta of the Kalabhakula".

இக்கூற்றுக்களிலிருந்து இவ்வாசிரியர் வாழ்ந்த காலத்தில் காவிரிப்பூம்பட்டினம் சிறந்த நகரமாயிருந்திருக்கின்றது. இந்நகரில் பல புத்த விகாரைகள் கட்டுமளவிற்கு புத்தசமயம் வேருன்றி இருக்கின்றது. சோழ அரசின் வீழ்ச்சிக்குப்பின் ஆண்ட அரசன் புத்த சமயத்தை போற்றுபவனாக இருந்திருக்க வேண்டும். வினவினிச்சயவில் குறிக்கப்பட்டுள்ள அச்சுத விகந்தன் சோழநாடு பூராவாக ஆண்டிருக்க வேண்டும்.

தமிழ் நாவலர் சரிதையில் நான்கு வெண்பாக்கள் காணப்படுகின்றன. அவற்றில் சங்கிலியால் பிணைக்கப்பட்டு அச்சுதன் களப்பாலன் முன்றிறுத்தப்பட்ட சேரன், சோழன், பாண்டியன் ஆகிய மூவரும் இந்நான்கு பாடல்களையும் பாடினார்களெனக் கூறப்படுகின்றது. இந்த மன்னர்கள் கூடியிருந்த இடம் தென்தில்லையாகும். இது சோழ மன்னர்களிடையே ஆரியக் கொள்கைகள் வந்தவுடன் அவர்களுடைய முடிசூட்டு விழா நடைபெறும் சிதம்பரமாகும். ஆகவே, அச்சுதனும் இம்முறையிலேயே தன்னுடைய முடிசூட்டுவைபவத்தை ஆரம்பித்திருக்கலாமென நம்பக்கிடக்கின்றது. இந்த அச்சுத களப்பாலன் புத்ததத்தர் கூறும் அச்சுதகளப்பாவாக இருக்க வேண்டும். பாண்டியர்கள் திரும்பவும் அரசு வீற்றிருந்த காலம் ஆறாம் நூற்றாண்டின் இறுதிப்பகுதியாகும். பல்லவர்கள் காஞ்சியை மீட்டகாலம் இதன் இடைப்பகுதியாகும். ஆகவே, கி.பி. 450க்கும் 550க்கும் இடைப்பட்ட காலத்திலேயே ஒரு களப்பிர அரசன் எல்லா நாடுகளையும் ஆண்டவனாக இருந்திருக்கலாம். இவன் சைவ, பௌத்த, சமண மதங்களைப் போற்றி வளர்த்திருக்கலாம். அப்படியெனில் அவன் தில்லையில் தன் முடி சூட்டு விழாவை நடத்தி இருக்கலாம். புத்த விகாரைகள் பலவற்றைக் கட்ட உதவியிருக்கலாம். மதுரையில் சமண சங்கம் ஒன்றை ஆரம்பிக்கவும் உதவியிருக்கலாம்.

வேள்விக்குடி மானியத்தின்படி களப்பிரன் என்ற ஒரு அரசன் பழைய தமிழ் ஆதி ராஜாக்களைத் துரத்திவிட்டு மதுரையைக் கைப்பற்றினான். இந்தக் களப்பிரன் என்ற பெயர் பாலிமொழியில் களப்பன் என்று வரும். ஆகவே, இந்த வேள்விக் குடிமானியத்தின் படி இவ்வரசன் அச்சுதகளப்பாளனே என ஓரளவு தீர்மானிக்கலாம். இதே களப்பிரர்கள் திரும்பவும் பல்லவர்களுக்கு எதிரிகளாயிருந்தனரென எட்டாம் நூற்றாண்டு சாசனங்கள் கூறுகின்றன. ஆகவே, தமிழகத்தை கி.பி. 450ம் ஆண்டளவில் களப்பிரர் என்னும் சாதியாரைப் பற்றியாண்டனர் எனக் கூறலாம்.¹¹

ஆகவே, கி.பி. 450ம் ஆண்டளவில் முடியுடை மூவேந்தர்களுடைய காலம் முடிவடைகின்றது எனக் கூறலாம். எனவே, சங்ககாலம் என வழக்கமாகத் தமிழ் இலக்கிய வரலாற்றில் முதற் பகுதியிற் கொள்வதை மூவேந்தர் காலமெனக் கொண்டால் அது கி.பி. 450ம் ஆண்டு வரையுள்ள காலப்பகுதியெனக் கொள்ளலாம்.

அடுத்துச்சங்க மருவியகாலம் என்னும் பிரிவு ஏற்பட்டதன் காரணத்தை ஆராய்வோம். களப்பிரர் வரவினால் சங்கத்தைப் போற்றிய பாண்டிய மன்னர் ஏனைய முடிமன்னர்களாகிய

சேர சோழருடன் வீழ்ச்சியடைந்தனர் என முன்பு கண்டோம். பல்லவமன்னர் சிம்ம விஷ்ணு தொடக்கம் தமிழகத்திலே தலையோங்கினர். ஆகவே, முடி மன்னர்கள் வீழ்ச்சிக்கும் பல்லவ மன்னர் எழுச்சிக்கும் இடைப்பட்ட காலத்திலேயே சங்கமருவிய காலமென ஆசிரியர்கள் கூறிவந்துள்ளனர். சங்க காலத்தினை மருவி வந்த காலமென்பதே அதன் பொருள். நாம் சங்க காலத்தை 'முவேந்தர் காலம்' எனக்கொள்ளின் அடுத்த காலத்தைச் சங்கமருவிய காலமெனக் கொள்ள வேண்டியதில்லை. அக்காலப் பிரிவினையும் அக்காலத் தாண்ட மன்னர்களின் பெயர் கொண்டு அமைக்கலாம்.

முடியுடை முவேந்தர்கள் வீழ்ச்சியடைந்தவுடன் கி.பி. 450ம் ஆண்டு தொடக்கம் கி.பி. 550ம் ஆண்டு வரை களப்பிரர் ஆட்சி நடைபெற்றதென்பதை பீ.ரீ. ஸ்ரீனிவாச ஐயங்காருடைய நூலின் துணைகொண்டு முன்பே குறித்துள்ளோம். காஞ்சியைத் தலைநகராகக் கொண்ட சிம்ம விஷ்ணு பல்லவன், மதுரையிலாண்ட பாண்டியன் கடுங்கோன் ஆகிய மன்னர்களின் முயற்சியால் ஆறாம் நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதியில் தமிழகத்தில் களப்பிரரின் ஆட்சி முடிவடைந்தது சிம்மவிஷ்ணு களப்பிரரை வென்று அடக்கியது மாத்திரமன்றி தென்னகத்தில் காவேரி வரையுமுள்ள முழுப்பகுதியையுமே தன்னாட்சிக்குள் அடக்கினான். அதன் மூலம் அவன் பாண்டியர்களுடனும் இலங்கை மன்னனுடனும் மோதலானான்.¹² இவனுடைய அரசாட்சிக்காலத்தினைப் பேராசிரியர் நீலகண்ட சாஸ்திரி கி.பி. 575ம் ஆண்டு தொடக்கம் கி.பி. 600ம் ஆண்டு வரையுமுள்ளதெனக் கூறியுள்ளார். ஆகவே களப்பிரருடைய ஆட்சி தமிழகத்தில் நிலைகுலைய இரண்டு அரசுகள் தலை தூக்குகின்றன. அவை பாண்டிய பல்லவ அரசுகளாகும். அவற்றுட் பாண்டிய அரசைச் சேர்ந்த முதல் மூன்று மன்னர்களென வேள்விக்குடி சாசனங்குறிக்கும் கடுங்கோன், அவனி சூளாமணி, சேந்தன் என்பவர்களுள் கடுங்கோனைப் பற்றியே களப்பிரருடன் சேர்த்து அறிகிறோம். ஏனைய இரு அரசர்களைப் பற்றி எதுவும் தெரியவில்லை. ஆனால், பல்லவ அரசன் சிம்மவிஷ்ணு கடுங்கோனைப் போலவே, களப்பிரராட்சியைக் குலைத்தாலும், தமிழகத்திலே பல்லவராட்சி மேலோங்க வழிகாட்டியவனாகிறான். அவனுக்குப் பின்பு சிறந்த பல்லவ மன்னர்களான மகேந்திரவர்மன், நரசிம்மவர்மன் ஆகியோர் ஆண்டனர். ஆகவே, கி.பி. 575ம் ஆண்டளவில் களப்பிரராட்சி தமிழகத்தில் வீழ்ச்சியடையப் பல்லவராட்சி தலையெடுக்கின்றது. ஆகவே, முவேந்தராட்சிக்கும் பல்லவர்களுடைய ஆட்சிக்கும் இடைப்பட்ட கால இலக்கியங்களை ஆராயும் போது, அவை "களப்பிரர் கால" இலக்கியங்கள் எனப்பிரித்து ஆராயலாம்.

முடிவாக சங்க காலம், சங்க மருவியகாலம் என இருப்பதால் தமிழ் இலக்கியங்களுக்கு இழுக்கோ அவற்றை முவேந்தர் காலம் களப்பிரர் காலம் எனப் பிரிப்பதால் பெருமையோ ஏற்படப் போவதில்லை. தமிழ் இலக்கியங்களின் சிறப்பு எக்காலத்தும் எவ்வாசிரியன் ஆராயினும் சிறப்புடையவனாகவே இருக்கும். ஆனால், தமிழிலக்கியங்களை வரலாற்று அடிப்படையில் பிரித்து, அவற்றை அவை எழுந்த கால அரசியல், பொருளாதார, சமுதாய, சமயச் சூழல்களின் ஒளியில் ஆராயும்போது அவற்றின் தனிப்பண்புகளைக் கண்டுகொள்ளலாம். ஒரு நாட்டின், பொருளாதார, சமூக, சமய வரலாற்றுக்கு அரசியல் வரலாறே அடி நாதமானது. ஆகவே, அரசியல் அடிப்படையில் இலக்கிய வரலாற்றினைப் பிரிப்பது பெரிதும் பயன் தருமென்பதே அறிஞர்களின் கருத்து. தமிழிலக்கிய வரலாற்றாசிரியர்கள் பலர் பல்லவர் காலந்தொடக்கம் இதனை மேற்கொண்டுள்ளனர். அதற்கு முற்பட்ட காலங்களை சங்ககாலம், சங்கமருவிய காலமென ஒருகால நிறுவனத்தின் பெயர்ச்சார்பு கொண்டு பெயரிட்டுள்ளனர். அவற்றையும் அரசியற் பெயர் சூட்டினால், தமிழிலக்கிய வரலாற்றினை அரசியல் அடிப்படையில்ப் பிரித்து ஆராய்வது பூரணம் அடையுமெனக் கருதி அக்காலங்களில் ஆண்டவர்களென வரலாறு மூலம் அறியும் முவேந்தர்கள், களப்பிரர்

என்பவர்களுடைய பெயர்கள் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. ஆகவே, "மூவேந்தர் காலம்" எனச் சங்ககாலத்தையும், "களப்பிரர் காலம்" எனச் சங்கமருவிய காலத்தையும் பெயரிட்டு அழைப்பது பொருந்துமா என்பதை அறிஞர்களுடைய தீர்ப்புக்கு விட்டுள்ளோம்.

பிடிக்குறிப்புகள்

1. Mac Donald: A History of Sanskrit Literature (Intro.)
2. இலக்கிய வரலாறு| கா. சுப்பிரமணியம்பிள்ளை (முன்னுரை).
3. M.S. Purnalingam Pillai: Tamil Literature.
4. தமிழ் இலக்கிய வரலாறு = திரு. வி. செல்வநாயகம்.
5. George Sampson: The Concise Cambridge History of English Literature.
6. சி. பாலசுப்பிரமணியன் - தமிழ் இலக்கிய வரலாறு.
7. தமிழ் சாஸ்திரம் - முதலாம் இயல், சங்ககால வரலாறு - கலாநிதி சு. வித்தியானந்தன்.
8. தமிழர் சாஸ்திரம் - பக்கம் 22-23.
9. கிறிஸ்தியனார் அகப்பொருள்: சூத். 1: உரை.
10. P.T. Srinivasa Iyengar: History of the Tamils. pp. 527.
11. P.T. Srinivasa Iyengar: The History of the Tamil. (The eclipse of the early dynasties.)
12. Prof: K.A. Nilakanda Sastri: A History of South India pp. 144.

1964

கண்ணன் பாட்டில் அணிநயம்

எதனையும் அலங்கரிப்பதற்கு உதவுவது அணி. பாட்டிலே கூறவந்த பொருளை அலங்காரமுடன் புலப்படுத்தப் புலவர்கள் கையாண்ட பல்வேறு உத்திகளையே அணிகள் என்றனர். அழகான குழந்தை தூக்குதற்கு இலேசாகப் பட்டுப்போன்ற உடலுடையவளாகக் கைக்கடக்கமுடையவளாக இருக்கிறாள். தூக்கி விட்டாலோ அதனால் ஏற்படும் பூரிப்பு பெருஞ் செல்வத்தினையே கையில் வைத்திருப்பது போலாகும். இவ்விரு உணர்வு நிலைகளையும் புலப்படுத்த பாரதியென்னும் புலவன் கிளி, களஞ்சியம் ஆகிய இரண்டினையும் தேர்ந்தெடுக்கிறான். கிளி பட்டுப் போன்ற உடலையுடையது; மென்மையானது; கைக்கடக்கமானது; அழகானது; தூக்க இலேசானது. ஆகவே குழந்தையை,

“சின்னஞ் சிறுகிளியே”

என்றான். களஞ்சியம் எல்லாச் செல்வங்களையும் சேகரித்து வைக்குமிடம் குழந்தையை

“செல்வக் களஞ்சியமே”

என்றான். இங்கு குழந்தையைக் கிளியாகவும், களஞ்சியமாகவும் உருவகப்படுத்துகிறான். கிளி, களஞ்சியம் ஆகியவற்றின் பண்புகளை உணர்ந்து கொண்டால், அவையெல்லாம் குழந்தையிடம் காணப்படும் என்னும் நிலையினைத் தோற்றுவிக்க புலவன் கையாண்ட உத்தி இது. அது இலக்கண ரீதியிலே உருவக அணி எனப்பட்டது. உவமை, உருவகம், தற்குறிப்பேற்றம் என அணிகளுக்கு பல பெயர்கள் கொடுத்துள்ளனர். பாரதியினுடைய கண்ணன் பாட்டிலே பெரும்பாலும் உவமை, உருவகம் ஆகிய இரு அணிகளே கையாளப்பட்டுள்ளன.

கருத்து வடிவிலேயுள்ள ஓர் உணர்வினை அல்லது எண்ணத்தினை காட்சி வடிவிலே வெளிப்படுத்துவதற்கு உவமையணி புலவர்களுக்கு நன்கு உதவுகின்றது.

தூண்டிற் புழுவினைப்போல் - வெளியே

சுடர் விளக்கினைப்போல்

நீண்ட பொழுதாக - என்

நெஞ்சம் துடித்தது!

என்று கண்ணன்-என் காதலன் பாட்டிலே பாடுகின்றான் பாரதி. கண்ணனை எண்ணி ஏங்கும் காதலியின் நெஞ்சம் துடிக்கின்றதாம். நெஞ்சு துடிப்பதை நாம் கண்ணாலே காணமுடியாது. ஆனால் பாரதி அதனைக் காட்சியாக்கிக் காட்டுகின்றான். தூண்டிலிலே அகப்பட்ட புழு துடிதுடித்துக் கொண்டிருப்பதை நாம் கண்டிருக்கிறோம். கைவிளக்கு ஒன்றினை வெட்ட வெளியிலே கொண்டு சென்றால், அவ்விளக்கின் சுடர் ஆடிக்கொண்டிருப்பதை நாம் கண்டிருக்கிறோம். இவ்விரு காட்சிகளையும் எமக்கு எடுத்துக்காட்டி இவை போலத்தான் காதலனைப் பிரிந்த காதலியின் நெஞ்சமும் துடிக்கும் என்று விளக்குகின்றான். தூண்டிற் புழுவையும் சுடர் விளக்கினையும் உவமைகளாகக் கையாண்டு நெஞ்சத் துடிப்பினை எமக்குப் புலப்படுத்துகிறான் பாரதி.

உவமையணியிலே நுணுக்கமான வேறுபாடுகள் பல உள. அவற்றுள் கூடாவமை என்றொரு வகையினைத் தண்டியலங்கார ஆசிரியர் கூறுகிறார். ஒரு பொருட்கு கூடாததொன்றினைக் கூடுவதாகக் கொள்வதை இவ்வுவமையமைப்பிலே காணலாம்.

சந்தனத்திற் செந்தழலும் தண்மதியில் வெவ்விடமும்
வந்தனவே போலுமா லும்மாற்றும் பைந்தொடியிர்
வாவிக் கமல மதிமுகங்கண் டேக்கறுவார்
ஆவிக் கிவையோ அரண்

என்னும் பாடலிலே சந்தனத்தொடு செந்தழலையும், தண்மதியொடு வெவ்விடத்தையும் தொடர்புறுத்தி கூறப்படுகின்றன. இதே பாணியினை வேறொரு வகையிலே பாரதி பின்பற்றுகிறாள். தேனுக்கும் வண்டுக்கும் தொடர்புண்டு; பூவுக்கும் சூரிய ஒளிக்கும் தொடர்புண்டு; பயிருக்கும் வானுக்கும் தொடர்புண்டு. ஆனால் இவையெல்லாம் தொடர்பற்றனவாகக் காட்டி அத்தகைய தொடர்பற்ற தன்மை உண்மைத்தன்மை அல்ல என்பதையும் எடுத்துக்காட்டுகிறார். கண்ணன் என் காதலன் பகுதியிலே ஒரு பாடலிலே "ஆசைமுகம் மறந்து போச்சே - இதைப் யாரிடம் சொல்வேனடி தோழி", என்று கண்ணனுடைய முகத்தை மறந்து விட்டதாக எடுத்த எடுப்பிலே கூறுகின்ற காதலி, அது உண்மையாக நடந்ததல்ல; அப்படி மறப்பது இயற்கையுமல்ல என்பதைப் புலப்படுத்த,

தேனை மறந்திருக்கும் வண்டும் - ஒளிச்
சிறப்பை மறந்துவிட்ட பூவும்
வானை மறந்துவிட்ட பயிரும் - இந்த
வைய முழுதுமில்லை தோழி

என்று கூறுகின்றாள்.

உவமை வகைகளுள் இன்னொன்று ஐயவுவமை, உவமையையும், பொருளையும் ஐயுற்றுரைப்பதே இவ்வலங்காரத்தின் பண்பாகும்.

தாதளவி வண்டு தடுமாறுந் தாமரை கொல்
மாதர் விழியுலவு வான்முகங்கொல்

என்னும் தண்டியலங்காரப் பாடலடிகள் அப்பண்பினை விளக்குகின்றன. பாரதியோ இவ்வைய உவமையிலே சிறு மாற்றஞ் செய்து விடுகிறான். அவன் பொருளை ஐயுறாமல் உவமையினையே ஐயுறுகிறான்.

சுட்டும் விழிச்சுடர்தான் - கண்ணம்மா
சூரிய சந்திரரோ?
வட்டக் கரியவிழி - கண்ணம்மா
வானக் கருமைகொல்லோ

என கண்ணம்மா-என் காதலி என்னும் பாடற் பகுதியொன்றிலே பாடுகிறான் பாரதி. "கண்ணம்மா! காதலனாகிய என்னைச் சுட்டி நீ பார்க்கின்ற விழியிரண்டும் ஒளி வீசுகின்றன. அவ்வாறு ஒளிகாலுகின்ற கண்கள் சூரிய சந்திரர்களைப் போன்றனவா? வட்டமான கருமை பொருந்தியன உன்னுடைய விழிகள். அவ்விழிகளின் கருமைநிறம் வானக்கருமை போன்றதா?" என்று பாரதி கண்ணம்மாவின் ஒளி, கண்ணம்மாவின் கருமை ஆகியனவற்றுக்கு உவமைகளாக முறையே சூரிய சந்திரரையும், வானக் கருமையினையும் காட்டி, அவ்வுவமைகளை ஐயுறுவதுபோல அமைத்துள்ளான். இதனால் கண்ணம்மாவின்னுடைய

கண்ணின் ஒளி சூரிய சந்திரருடைய ஒளியைவிடச் சிறந்தது எனவும், அவளுடைய கண்ணின் நிறம் வானக் கருமையை விடவும் சிறப்பானதெனவும் உய்த்துணரக் கூடியதாயுள்ளது.

உவமைகளை புதுவகையிலும் காலத்துக்கேற்ற வகையிலும் கையாண்டதாலேயே பாரதியின் கவிதைகள் பலரும் விளங்கக் கூடியனவாயின. கண்ணம்மா - என் காதலி என்னும் பகுதியிலே உள்ள பாடலொன்றிலே தானும் காதலியும் பிரிக்கமுடியாதவாறு இணைந்துள்ளனர் எனக் காதலன் கூற முற்படுகிறான். அவ்வாறு பிரிக்க முடியாத பண்பினைப் புலப்படுத்த,

பாயுமொளி நீயெனக்கு பார்க்கும்விழி நானுனக்கு
தோயும் மது நீயெனக்கு தும்பியடி நானுனக்கு
வீசுகமழ் நீயெனக்கு விரியுமலர் நானுனக்கு
பேசு பொருள் நீயெனக்கு பேணுமொழி நானுனக்கு

என்று அடுக்கிக் கொண்டே போகின்றான் காதலன். பார்க்கின்ற கண்ணுக்கும் ஒளிக்கும் உள்ள தொடர்பினை நாம் அறிவோம். எம்முடைய கண்ணிலே ஒரு சிறிதளவாவது ஒளிசேர வேண்டும். அப்பொழுது தான் நாம் பார்க்கலாம். ஆகவே புலனிழக்காத விழியும் ஒளியும் சேர்ந்திருக்கும் தன்மையினைக் கூறும் காதலன் அவற்றுள் பாயும் ஒளி நீ, பார்க்கும் விழி நான் எனக்கூறி பிரிக்க முடியாத தம் தொடர்பினை புலப்படுத்துகிறான். இதேபோல தேன்வண்டு, நறுமணம் - மலர், பொருள் - மொழி என்னும் இணைபிரியாத தன்மைகளை எடுத்துக்காட்டி "நானும் நீயும்" அப்படித்தான் என்று சூளுரைக்கிறான் காதலன். இங்கு பாரதியினுடைய உவமையலங்காரம் புதுமையாக அமைகின்றது.

உருவக் அணியும் பாரதியினுடைய கையிலே புதுமை பெறுகின்றது. எமக்குப் புலப்படாத, காட்சியினாலே காணமுடியாத, முன்னெப்பொழுதும் காணாத நிகழ்ச்சியைப், பொருளை, உணர்வினை எமக்குப் புலப்படுத்த அல்லது காட்டுதற்கு புலவர்கள் கையாண்ட உத்தியே உவமையணி ஆகும். ஆ என்பது வீட்டுப்பசு; ஆமா என்பது காட்டுப்பசு. காட்டுப்பாசுவினைக் காணாத ஒருவனுக்கு அவன் கண்ட வீட்டுப்பசுவினைக்காட்டி "ஆ போலும் ஆமா" என்று கூறலாம். அத்தகைய உவமையணியின் ஒருவகையான வளர்ச்சி நிலையே உருவகம். தாமரைமலருக்குச் செம்மையான நிறமும், குளிர்ச்சியான தன்மையுமுண்டு. இப்பண்புகளுடைய பெண்ணொருத்தியின் முகத்தினைக் காட்ட தாமரைபோன்ற முகம் என்று கூறுவது உவமையணி ஆகும். இதனையே அப்பெண்ணினுடைய முகம் தாமரை என்று கூறுவது உருவக் அணியாகும். கண்ணன் பாட்டிலே பாரதி கண்ணன் என் தோழன் என்னும் பகுதியிலே எம்முடைய வாழ்வுக்கு கண்ணன் எவ்வாறு அத்தியாவசியமானவனாகவும், இக்கட்டான வேளையிலே எவ்வாறு உதவுகின்றவனாகவும் அமைகின்றான் என்பதைப் பாரதி புலப்படுத்த நாம் எல்லோரும் அறிந்த மிகவும் அறிமுகமான பொருட்களாக உருவகப்படுத்துகிறான். மழை பெய்கின்ற வேளையிலே நனைந்து செல்ல வேண்டிய இக்கட்டான நிலையிலே ஒருவர் எமக்குக் குடை தந்தால் எப்படியிருக்கும்? பசித்திருக்கின்றேன். பல நாட்கள் சாப்பிடவில்லை. ஒருவர் உணவு தந்தால் எப்படியிருக்கும்? இந்த அனுபவம் எம்மிற் பலருக்கு நிச்சயமாக ஏற்பட்டிருக்கும். அவ்வனுபவத்தைக் காட்டி,

மழைக்குக் குடை பசிநேரத் துணவென்தன்
வாழ்வினுக் கெங்கள் கண்ணன்

என்று கண்ணன் எம்மீது கொண்டிருக்கும் அன்பினையும் அருளையும் புலப்படுத்துகிறான் பாரதி.

மண்ணையும் விண்ணையும் அளந்தவன் கண்ணன். அவனைப்பற்றிப் பாடல்கள் புனையும் போது பாரதியும் மண்ணையும் விண்ணையும் அளக்கும் அதி அற்புத தன்மையுள்ளவனாகி விடுகிறான். எம்முடைய கண்களுக்கு பிரமாண்டமானவையாகக் காட்சியளிப்பனவற்றை மண்ணிலே எம் கண்களுக்கு முன்னாலே தெரியும் சிறிய பொருட்களாக உருவகப்படுத்தி விடுவான். கண்ணனாகிய தாய் தனக்கு விளையாடச் சில பொம்மைகள் தந்துள்ளாளாம்:

”சந்திரனென்றொரு பொம்மை - அதில்
தண்ணமுதம் போலொளி பரந்தொழுகும்
மந்தை மந்தையா மேகம் - பல
வண்ணமுறு பொம்மையது மழை பொழிய”

சந்திரன் ஒரு பொம்மை. மழைமேகம் இன்னொரு பொம்மை. சந்திரன் பொம்மை ஒளி வீசுகின்றதாம். மேகப்பொம்மை மழை பொழிகின்றதாம்.

நல்ல நல்ல நதிகளுண்டு - அவை
நாடெங்கும் ஓடிவிளையாடிவருங்காண்
மெல்ல மெல்லப் போயவைதாம் - விழும்
விரிகடற் பொம்மையது மிகப் பெரிதாம்.

மழை பொழிந்து நதியாகிறது. அந்த நதி தேடிவந்து விழும் கடல் இன்னொரு பொம்மையாம்.

சோலைகள் காவினங்கள் - அங்கு
சூழ்தரும் பலநிற மணிமலர்கள்
சாலவும் இனியனவாய் - அங்கு
தருக்களில் தூங்கிடும் கனிவகைகள்
ஞாலமுற்றிலும் நிறைந்தே - மிக
நயந்தரு பொம்மைகள் எனக்கெனவே
கோலமுஞ் சுவையுமுற - அவள்
கோடிபல கோடிகள் குவித்து வைத்தாள்.

மழை பெய்து நதி பாய்ந்தால் நல்ல மரங்கள் வளருந்தானே. அந்த மரங்கள் கனிகள் ஆகியனவெல்லாம் பல்வேறு வகையான பொம்மைகளாம்.

இன்பமெனச் சில கதைகள் - எனக்கு
ஏற்றமென்றும் வெற்றியென்றும் சில கதைகள்
துன்பமெனச் சில கதைகள் - எனக்கு
தோல்வியென்றும் வீழ்ச்சியென்றும் சில கதைகள்

என்று சொல்லிக் குழந்தையை வளர்க்கிறாள் அந்தக் கண்ணன் என்னும் தாய்.

அந்தத்தாய் பிள்ளை விளையாடுதற்குப் பல பொம்மைகள் கொடுத்தாள். அந்தப் பொம்மைகள்தாம் சந்திரன், சூரியன், விண்மீன்கள், மழைமேகம், நதிகள், கடல், மரங்கள், கனிகள் ஆகியனவாகும். விண்ணிலும் மண்ணிலும் நிறைந்துள்ள பொருட்களையெல்லாம் சாதாரண பொம்மைகளாக உருவகப்படுத்திவிடுகிறான் பாரதி.

எதிலுமே சிற்றின அடிப்படையிலே நுண்ணாய்வு செய்கின்ற காலம் இந்தக்காலம். மாலை நேரத்திலே மேற்குத்திசையினைப் பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறான் காதலன். பின்னாலே ஒரு ஆள் வந்து அவன் கண்ணைப் பொத்துகின்றது. அந்த ஆளுடைய கையினைப் பிடித்தாலும் பட்டுடையின் நறுமணத்தாலும், அது தன் காதலியே என்று உணர்கின்றான்.

“நெரித்த திரைக்கடலில் என்ன கண்டிட்டாய்
நீல விசம்பினிடை என்ன கண்டிட்டாய்
திரிந்த நுரையினிடை என்ன கண்டிட்டாய்
சின்னக் குமிழிகளில் என்ன கண்டிட்டாய்”

என்று அவள் அவனிடம் கேட்கிறாள், அவனோ,

நெரிந்த திரைக்கடலில் நின்முகங் கண்டேன்
நீல விசம்பினிடை நின்முகங் கண்டேன்
திரிந்த நுரையினிடை நின்முகங் கண்டேன்
சின்னக் குமிழிகளில் நின்முகங் கண்டேன்
பிரித்துப் பிரித்து நிதம் மேகம் அளந்தே
பெற்றதுன் முகமன்றிப் பிறிதொன்றில்லை.

என்று பதில் கூறுகிறான். நுண்ணாய்வினுடைய பயன் கண்ணம்மா என்னும் காதலியின் முகமாம். இது எந்த அணிவகையைச் சேரும்?

ஒரு கணத்தையும் இருகணத்தையும் பற்றிப் பாரதி கண்ணன் என் தோழன் என்னும் பாடலிலே பேசுகிறான்.

பொன்னவிர் மேனிச் சுபத்திரைமாதைப்
புறங்கொண்டு போவதற்கே - இனி
என்ன வழியென்று கேட்கில், உபாயம்
இருகணத் தேயுரைப்பான் - அந்தக்
கன்னன் வில்லாளர் தலைவனைக் கொன்றிடக்
காணும் வழியொன்றிலேன் - வந்திங்கு
உன்னையடைந்தனன் என்னிலுபாயம்
ஒருகணத் தேயுரைப்பான்.

என்பது அப்பாடற் பகுதி. கண்ணா! உன்னுடைய தங்கை; எனக்குப் பிரியமானவள் சுபத்திரையைக் கடத்திக்கொண்டு போகவேண்டும். வழி சொல்லு என்று கேட்கிறான் அருச்சுனன். அதற்கு இரண்டு கணநேரம் யோசித்துவிட்டுத்தான் வழி கூறுகிறான் கண்ணன். ஆனால் “வில்லாளர் தலைவன் கன்னனைக் கொல்ல வேண்டும் வழி கூறு” என்றவுடனே ஒரு கணத்திலே வழி சொல்லி விடுவான். முதலாவது பெண் விடயமல்லவா? அதுவும் தன்னுடைய தங்கையைக் கடத்திப் போக வழி கேட்டால் இரண்டுகணம் யோசிக்க

வேண்டுமல்லவா? போர் வீரனைக் கொல்வது சத்திரிய தர்மம். ஆகவே கன்னனைக் கொல்ல வழி கேட்டால், ஒரு கணத்திலேயே வழி கூறிவிடலாம். ஒரு கணம், இருகணம் என்னுந் தொடர்களை நயமுடன் அமைக்கும் அலங்காரத் திறனை இங்கு காணக்கூடியதாயுள்ளது.

தண்டியலங்காரங் கூறும் அணிகளை பயன்படுத்திய எம்முடைய நற்றமிழ்ப் புலவர்களுக்குத் தொடர்களை முழுக்க முழுக்க பயன்படுத்தும் வாய்ப்பிருக்கவில்லை. ஆனால் பாரதிக்கோ அந்த வாய்ப்பு இருந்தது. பேச்சு வழக்குச் சொற்றொடர்களைப் பல்வேறு இடங்களில் பயன்படுத்துவதே கவிதைக்கு இருவகை அலங்காரமாகவும் அமைந்துவிடுகின்றது. உதாரணமாக,

பாலும் கசந்ததடி - சகியே
படுக்கை நொந்ததடி
கோலக் கிளிமொழியும் - செவியில்
குத்த லெடுத்ததடி
நாலு வயித்தியரும் - இனிமேல்
நம்புதற் கில்லையென்றார்
பாலத்துச் சோசியனும் - கிரகம்
படுத்து மென்றுவிட்டான்.

என்ற பகுதியினையும், கண்ணன்-என் ஆண்டான் என்னும் பாடலிலே,

காடு கழனிகள் காத்திடுவேன் - நின்தன்
காலிகள் மேய்த்திடுவேன்
பாடுபடச் சொல்லிப் பார்த்ததன் பின்னரென்
பக்குவஞ் சொல்லாண்டே
ஆண்டே - பக்குவஞ் சொல்லாண்டே
தோட்டங்கள் மொத்திச் செடிவளர்க்கச் சொல்லி
சோதனை போடாண்டே
காட்டு மழைக்குறி தப்பிச்சொன்னாலெனைக்
கட்டியடியாண்டே.

என்னும் பகுதியினையுங் குறிப்பிடலாம்.

மரபுவழிக் கவிதையலங்காரங்களைப் பொன்னேபோற் போற்றிக் கண்ணன் பாட்டினைப் புனையும் பாரதி தன் காலத்துக்கேற்றபடி அவற்றைப் புதுமையுடன் கையாண்டு தமிழ்க் கவிதைக்குப் புதுப்பொலிவும் புது நயமும் ஊட்டினான்.

1981

கற்பு - சங்கச் சான்றோர் முதல் பாரதி வரை

காலத்தை வென்ற கவிஞர்கள் வரிசையில் பாரதியும் ஒருவன். இருபதாம் நூற்றாண்டு தமிழிலக்கியத்தின் நெடு வழிப்பாதையில் ஒரு மைல் கல்லாக மதிக்கப்படுவதற்கும் முக்கிய காரணமானவன் பாரதியேயாகும். மேலைத்தேயத்துப் பண்பாட்டுப் பரம்பலால் புதுமையையே வேண்டி நின்ற தமிழ்மக்கள்; பாரதியின் இலக்கியப் புதுமையையும் மறுக்காது ஏற்றுக்கொண்டனர். பாரதி தான் வாழ்ந்த காலத்தைவிட இறந்த பின்னர்தான் மக்களால் உணரப்பட்டான். அவன் பிறந்து ஒரு நூற்றாண்டு கழிந்த பின்னரும் புகழோடு மக்கள் மனதிலே வாழ்கின்றான். அவனது நினைவாக எழுந்துள்ள மணிமண்டபமும் வெளியிடப்பட்ட நினைவு முத்திரையும் நூல்களும் மொழிபெயர்ப்புக்களும் எதிர்காலத்தும் அவன் புகழ் மங்காது நிலைபெற உதவும் சான்றுகளாகும்.

பாரதியின் சுயசிந்தனைகளை அவன் வெளியிட்ட கருத்துக்களைக் கொண்டே இனங்காணும் முயற்சி, பாரதி பற்றிய ஆழமான ஆய்வாக வளர்ந்து வருகின்றது. தனி மனித சிந்தனைகளாக அவன் கருத்துக்கள் கணிக்கப்படாமல்; மனித சமூகத்தின் ஒருமித்த சிந்தனையாக மதிக்கப்படுகின்றது. தனி மனிதனால் மனித சமூகத்தின் சிந்தனைகளை வெளிக்கொணர முடியும் என்ற உண்மையை தமிழ் மக்களும் நன்கு அறிய வைத்தவன் பாரதி. உலக மொழிகளிலே கூறப்படும் கருத்துக்கள் மொழியின் அந்தஸ்தினாலும் செல்வாக்கினாலும் மதிப்புப் பெறுவதுண்டு. சிறப்பாக ஆங்கில மொழி இத்தகையதொரு செல்வாக்கினைப் பெற்ற மொழியெனலாம். வர்த்தகம் செய்வதற்காகச் சென்ற நாடுகளிலே தமது அரசியல் ஆதிக்கத்தையும் நிலைநாட்டியவர்கள் ஆங்கிலேயர்கள். பாரதி வாழ்ந்த காலம் இந்திய நாட்டில் ஆங்கிலேயர் ஆதிக்கம் செய்த காலம்; ஆங்கில மொழியும் இந்தியாவில் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த வேளை; நவீன கருத்து பரவி மக்களும் அவற்றால் மனம்மயங்கி வாழ்ந்த நேரம். தமிழைத் தாய்மொழியாகக் கொண்ட பாரதி இக்காலகட்டத்தில் தமிழ்மொழியின் எதிர்காலத்தைப் பற்றிச் சிந்தித்தான். அந்நியமொழியினை ஊடகமாக்கி விஷம் போலத் தமிழ்ச் சமூகத்திலே வேகமாகப் பரவிவந்த மேலைத்தேயப் பண்பாட்டைத் தடுக்க எண்ணினான். பாரிய பண்பாட்டுப் பரம்பலைத் தனியொருவனாகத் தடுக்கவுந் தந்தான். தமிழ் மொழியையே தனக்கொரு கருவியாக்கினான்.

தமிழ் மொழியின் சிறப்பைப் பரப்பப் புதிய வழியைத் தேடினான்.

“பொய்க்கும்கலியை நான் கொன்று பூலோகத்தார் கண் முன்னே
மெய்க்கும் கிருத யுகத்தினையே கொணர்வேன் தெய்வவிதியி.தே”¹

என்ற பாரதியின் வஞ்சினமே பண்பாட்டைக் காத்தது. பிறமொழியாளர் செல்வாக்கினை அழிக்கும் வலிமை தமிழுக்கு உண்டென்பதை மீண்டும் மனித சமூகத்திற்கு உணர்த்தினான். “தேமதுரத் தமிழோசை உலகமெலாம் பரவும் வகை செய்தல் வேண்டும்,”² என எண்ணிய எண்ணம் வீண்போகவில்லை. தமிழின் சுவையைப் பாமரரும் அறிய வைத்தான். இதுவரையில் கற்றோர்க்கென நின்ற மொழியினை யாவருக்கும் பொதுமையாக்கினான். தமிழை; மக்களுக்கு அன்னையாக்கினான். தாயின் பெருமையை உலகமே தெரிய வைத்தான். எளிய சொற்களிலே இலகுவான நடையிலே கவிதைகளைப் பாடினான்.

“பாபி பதங்கள், எளியநடை, எளிதில் அறிந்துகொள்ளக் கூடிய சந்தம் பொது ஓனங்கள் விரும்பும் மெட்டு இவற்றினையுடைய காவியமொன்று தற்காலத்திலே செய்து தருவோன் நமது தாய் மொழிக்குப் புதிய உயிர் தருவோனாகின்றான். ஒரிரண்டு வருஷத்து நாற் பழக்கமுள்ள தமிழ் மக்களெல்லோர்க்கும் நன்கு பொருள் விளங்கும்படி எழுதுவதுடன் காவியத்துக்குள்ள நயங்கள் குறைவு படாமலும் நடத்துதல் வேண்டும்.”³

“பாஞ்சாலி சபதம்” என்னும் நெடும்கவிதைக்குப் பாரதி எழுதிய முகவுரையில் இவ்வாறு குறிப்பிட்டுள்ளான். தமிழ்மொழியில் எதனையும் பாடமுடியும்; இலகுவாக உணர்த்த முடியும் என்று பாரதி அன்று காட்டிய நெறியிலே இருபதாம் நூற்றாண்டுத் தமிழ் இலக்கிய வரலாறு வளர்ந்து செல்கிறது.

முன்னைய காலத்தில் தமிழ்க் கவிதைகளில் மிக்கோங்கியிருந்த இறுகிய மொழிநடையினை பாரதி இளகவைத்து இலகு மொழி நடையாக்கிப் புதுமை செய்தான். தாம்தாம் நின்ற நெறியிலே எல்லோரும் தமிழில் கவிதை பாட வழிசமைத்தான். அடிமைப்பட்டுக் கிடந்த நாட்டுக்கு விடுதலை ஊக்கம் அளித்த பாடல்கள் பலவற்றைப் பாடி சமூகத்திலே விடுதலை உணர்வுக்கு வித்திட்டான். தமிழ்மொழி கருவியாக அவன் செய்த விடுதலைப்போர் வெற்றியையே தந்ததுமட்டுமன்றி அவன் பெருமையையும் உலகம் உணர வைத்தது.

“இந்த நிமிஷத்தில் தமிழ் ஜாதியின் அறிவு, கீர்த்தி வெளியுலகத்திலே பரவாமல் இருப்பதை நான் அறிவேன். போன நிமிஷம் தமிழ் அறிவொளி சற்றே மங்கியிருந்ததையும் நான் அறிவேன். ஆனால் போன நிமிஷம் போய்த் தொலைந்தது. இந்த நிமிஷம் சத்தியம் இல்லை. நாளை வரப் போவது சத்தியம். மிகவும் விரைவிலே தமிழின் ஒளி உலக முழுவதிலும் பரவாவிட்டால் என்பேரை மாற்றி அழையுங்கள்.”⁴

1916ஆம் ஆண்டு ஏப்ரல் மாதம் மூன்றாம் திகதி “சுதேசமித்திரன்” என்னும் பத்திரிகையில் பாரதி மேற்கண்டவாறு எழுதினான். இன்று இச்செய்தியை மீண்டும் படிக்கும் போது பாரதியை யாரும் தரிசனம் செய்யாமலிருக்கவே முடியாது. பாரதியின் பாடல்கள் தமிழ்மொழிக்குப் புதிய சிறப்பைத் தந்தன. அதன் மூலம் நாட்டுக்கு விடுதலை கிடைத்தது. தமிழ் மொழியின் வளமும் பிறநாடுகளிலும் பரவியது. அந்நியர் ஆதிக்கம் இந்தியாவில் அழிந்தது. அவ்வழியே சென்ற அந்நிய ஆதிக்கத்துக்குட்பட்டிருந்த ஏனைய நாடுகளும் விடுதலையைத் தேடப் பாரதியின் புதுமை உதவியது. தேசபக்தி என்ற நவீன மார்க்கம் மக்களின் வாழ்க்கையில் புதிய திருப்பங்களையும் ஏற்படுத்தியது. தேசத்தின் விடுதலைக்காக மக்களை ஒன்று சேர்க்க வேண்டிய பணியினைப் பாரதி சிறப்பாகவே செய்துள்ளான். பாரதமாதாவாகப் பாரததேசத்தை மக்களுக்கு அறிமுகம் செய்தான். பாரதியின் தாய்மையெனும் தத்துவம் உலகமுழுமைக்குமே ஏற்புடைய தத்துவமாகும்.

உலகில் அன்னை பெறும் சிறப்பு மிகவும் உயர்வானது. தான் பெற்ற குழந்தைகளுக்கு தன்னையே தருபவள் அன்னையே.

“தமிழ்த்திரு நாடுதன்னைப் பெற்ற - எங்கள்

தாயென்று கும்பிடடி பாப்பா!

அமிழ்தில் இனியதடி பாப்பா - நம்

ஆன்றோர்கள் தேசமடி பாப்பா!”⁵

என பாப்பாப் பாட்டில் பாரதி, பெற்ற தாயாக, நாட்டைப் பேண வேண்டுமென குழந்தைக்குச் சொல்லித் தருகிறான். நாட்டைத் தாயென மதித்த பாரதி வீட்டு நிலையிலே உண்மைத் தாயார் வாழ்ந்த நிலையையும் பற்றிச் சிந்தித்தான். வீட்டு விடுதலையில்லமல் நாட்டு விடுதலை பற்றிப் பேசுவது அர்த்தமற்றதென எண்ணினான். பெண் விடுதலை பற்றிப் பாரதி ஆழமாகவே சிந்தித்தான். சிறுமை தீர, தாய்த்திரு நாட்டைத் திரும்ப வெல்வதற்காக, ஆணும் பெண்ணும் சேர்ந்து நாட்டின் உருவாக்கத்தை ஏற்படுத்திய வகையினைப் பின்னோக்கிப் பார்க்க வேண்டிய தேவையும் பாரதிக்கு இந்நிலையில் மிக அவசியமாயிருந்தது.

பழந்தமிழர்; சமூகத்தைப் பற்றிய கருத்துக்களைத் தாம் உருவாக்கிய இலக்கியங்களிலே கூறிச் சென்றுள்ளனர். பண்டைய இதிகாசங்களும், தனிப்பாடல்களும், காவியங்களும், புராணங்களும் தனிமனித வாழ்வு நெறிகளையும் சமூக வாழ்வு நிலைகளையும் எடுத்துக் கூறியுள்ளன. மனித வாழ்க்கையின் நோக்கம் எது என்பதை மக்கள் அறிய இலக்கியங்கள் உதவுகின்றன. நமது முன்னோர்களின் வாழ்வுநெறிகளைப் பற்றியறிய இதிகாசங்களும், காவியங்களும், புராணங்களும் உதவி செய்யும் எனப் பாரதி நம்பினான். கம்பனையும் வள்ளுவனையும், இளங்கோவையும் போலப் பூமியிலே வேறு புலவர்கள் தோன்றவில்லையெனும் பாரதியின் கூற்று இதனைப் புலப்படுத்துகின்றது. ஆனால், சங்கப் பாடல்களை ஆழமாகப் படிக்கும் வாய்ப்பும் வசதியும் பாரதி வாழ்ந்த காலத்தில் அவனுக்கு இருக்கவில்லை. எனினும் தனது கட்டுரையிலே புறநானூற்றுப் பாடல் பற்றிக் குறிப்பிட்டது சங்கப்பாடல்களில் பாரதிக்கிருந்த விருப்பினைக் காட்டுகின்றது. சங்கப் பாடல்களிலே தனிமனித வாழ்வு விளக்கமாகக் கூறப்படுகின்றது. ஆனால்; அத்தனி மனிதவாழ்வு மனித சமூக அமைப்பிலே; அக்கால கட்டத்திற் பெற்றிருந்த முக்கியத்துவத்தையும் அப்பாடல்கள் காட்டுகின்றன. சிறப்பாகக் குடும்பநிலையிலே ஆணும் பெண்ணும் பெற்றிருந்த நிலையைச் சங்கப் பாடல்கள் தெளிவாக எடுத்துக் காட்டவேண்டியதும் அக்காலத்தின் தேவையாக இருந்திருக்க வேண்டும். ஆணும் பெண்ணுமாக ஒன்றிணைந்து குடும்பம் என்ற அமைப்பை ஏற்படுத்தி வாழத் தொடங்கிய போது அவ்வமைப்புக்கான சில ஒழுங்குமுறைகளையும் திட்டமிட வேண்டியிருந்தது. விலங்குகளைப் போலன்றிச் சில விடயங்களைச் சிந்தித்துச் செயல்பட வேண்டியிருந்தது. ஒழுக்க நிலையில் ஆணுக்கும் பெண்ணுக்கும் வேறுபாடற்ற விதிமுறைகளையே பழந்தமிழர் பேணி வந்துள்ளனர். குடும்பம் என்ற அமைப்பின் நிலைப்பாட்டிற்குச் சில ஒழுக்கவிதிகள் வகுக்கப்பட்டு நடைமுறைப்படுத்தப்பட்டன. ஒரு ஆணுடன் சேர்ந்து ஒற்றுமையாக வாழ்வு நடத்துபவளே வீட்டினது தலைவியாக இல்லாள் என்று அழைக்கப்பட்டாள். இல்லக்கிழத்தி, மனைவி, மனைக்கிழத்தி, மனையாள் எனப்பட பெயர்களும் பெண்ணுக்கு ஏற்பட்டன.

பழைய சங்கப்பாடல்களிலே தலைவன், மனையோள் என்ற இரு சொற்கள் முறையே ஆணையும் பெண்ணையும் குறிக்கின்றன. ஊரன், நாடன், வெற்பன், துறைவன் போன்ற சொற்கள் ஆணைக்குறிக்கும் சொற்களாகப் பல பாடல்களிலே வந்தள்ளன. பெண் வீட்டிலிருந்து குடும்ப அமைப்பினைப் பேணுபவளாகவும், ஆண் வெளியிருந்து பேணுபவளாகவும் குடும்பநிலை இருந்ததை அறிய முடிகின்றது. ஆணும் பெண்ணுமாக நிலையாக ஓரிடத்தில் தங்கி வாழ்க்கை நடத்திய போது, மனை; மனித வாழ்வில் முக்கிய

இடத்தைப் பெற்றது. இதனால் பெண் மனையிலேயே இருக்க வேண்டியவளாக நியமிக்கப்பட்டாள் எனக் கொள்வதற்கும் இடமில்லை. ஆணும் சில காலங்களிலே மனையில் இருக்க வேண்டிய நியதி இயற்கையால் ஏற்பட்டிருந்தது. கார்காலத்தில் ஆண் வெளியே சென்று எதனையும் செய்ய முடியாது. அதேபோன்று பயிர்ச்செய்கை நடைபெறுங்காலங்களில் பெண்ணும் வெளியே செல்ல வேண்டியவளானாள். அவளது உதவியினாலேயே ஆண் நிலத்தைப் பண்படுத்திப் பயன்பெறவும் அறிந்து கொண்டான்.

உணவுதேடல், இருப்பிடம் அமைத்தல் என்றநிலை மட்டுமன்றி, வம்சவிருத்தியெனும் முக்கியமான அம்சமொன்றும் குடும்பம் என்ற அமைப்பிலே; சில வரையறைகள் தோன்ற அவசியமாக இருந்தன. இச்சந்தர்ப்பத்திலேயே ஒருவனுக்கு ஒருத்தி, ஒருத்திக்கு ஒருவன் என்ற வரையறை ஏற்பட்டிருக்க வேண்டும். குடும்ப நிலையிலே கணவன், மனைவி, மக்கள், உறவினர், நண்பர் என்ற நிலைகள் மக்களிடையே உறவு நிலைகளாக அமைந்தன. இந்நிலைகளில் அவரவரது கடமைகளும் பொறுப்புக்களும் வகுக்கப்பட்டன. பகுத்தறிவு கொண்டு அவை வகுக்கப்பட்டன. விலங்கு வாழ்க்கையிலிருந்து மனித வாழ்க்கை இப்புதிய கடமைகளாலும் பொறுப்புக்களாலும் வேறுபட்டுச் சிறப்புப் பெற்றது. மனித வாழ்க்கைக்காக கற்பிக்கப்பட்ட நெறிகள் சமூகத்தின் பண்பாடாக நிலை பெற்றமைந்தன. நிலத்தைப் பண்படுத்தி விளைநிலமாக்கிப் பயன்பெற்றது போன்று மனிதனும் தனது வாழ்க்கை நெறிமுறைகளைக் கடைப்பிடித்து வாழ்வதன் மூலம் நீண்டகாலம் மகிழ்வாக வாழமுடிந்தது. அதனால் பயன்தரும் வாழ்வில் மனிதன் கடைப்பிடித்த நெறிகள் மரபுகளாகப் பேணப்பட்டன. அம்மரபுகளை மனித வாழ்க்கைநெறி பற்றிப் பாடியவர்கள் தமது பாடல்களில் குறிப்பிட்டனர். அவை இலக்கிய மரபுகளாக இன்று கொள்ளப்படுகின்றன.

அத்தகைய இலக்கிய மரபுகளைப் பிற்காலத்தில் இலக்கியம் படைத்த புலவர்கள் எடுத்துத் தமது பாடல்களிலே பாடியபோது சில முரண்பட்ட கருத்துக்களையும் சமூகத்தினர் முன் வைத்துள்ளனர். பழந்தமிழ்ப் புலவர்களாகிய சங்கப்புலவர்கள் மனித வாழ்க்கைக்காகக் கற்பித்த நெறிகளை வெகு நுணுக்கமாகத் தமது பாடல்களிலே கூறிச் சென்றுள்ளனர். சிறிய பாடல்களிலே அந்நெறிகள் பற்றிய வரிவான விளக்கங்களைத் தராமல் குறிப்பினாலே உய்த்துணரும்படி அமைத்துள்ளனர்.

அவ்வாறு அவர்கள் குறிப்பிட்டுச் சென்ற விடயங்களில் "கற்பும்" ஒன்று. பிற்காலத்தவர் பலர் கற்பு என்பதை சரியாக விளக்கிக்கொள்ளாமல் தவறான விளக்கங்களைத் தந்து சென்றுள்ளனர். கற்பு என்னும் சொல் சங்கப்பாடல்களிலே பல இடங்களில் வந்துள்ளது. சங்க இலக்கியங்கள் பற்றி ஆய்வு செய்தவர் பலரும் இது பற்றிய கருத்துக்களைக் கூறியுள்ளனர். பிற்கால இலக்கியங்களிலே கற்பு என்பது மிகச்சுருங்கிய பொருளிலே கூறப்பட்டுள்ளது. குறிப்பாக கற்பு என்பது பெண்களின் ஒழுக்கத்துடன் மட்டுமே சம்பந்தப்பட்டதாக இன்று பொருள் கொள்ளப்படுகின்றது. கற்பு என்ற சொல்லின் தோற்றப்பொருள்; கற்பித்தபடி ஒழுகுதல் என்பதே. இதனையே சங்கப்புலவர்கள் அச்சொல்லைக் கையாளுகின்ற இடங்களில் நுணுக்கமாகக் கூறிச் சென்றுள்ளனர். "இகலடுகற்பு", "வெளிறில்கற்பு" என்னும் தொடர்கள் கற்பு என்பது கற்பித்தவை எனப்பொருள் தருவதற்குச் சிறந்த உதாரணங்களாகும். கற்பு என்பதற்கு ஒளவையார் கூறுகின்ற விளக்கமும் இப்பொருளையே தருகின்றது. சொற்றிறம்பாமையே கற்பு எனப்பட்டது. சங்க இலக்கியங்களுக்கு இலக்கணம் வகுத்த ஆசிரியர் தொல்காப்பியரும் கற்பு என்றால் என்னவென்று விளக்கியுள்ளார்.

தொல்காப்பியர் கற்பு என்பதை விளக்கும் போது அதுபற்றி வழக்கிலிருந்த கருத்தினையும் தனது கருத்தினையும் கூறியுள்ளார். செய்யுளியலில் களவு, கற்பு பற்றி வழக்கிலிருந்த கருத்துக் கூறப்படுகிறது.

“காமப்புணர்ச்சியும் இடந்தலைப் படலும்
பாங்கொடு தழாலுந் தோழியிற் புணர்வுமென்
றாங்கநால் வகையினும் அடைந்த சார்வொடு
மறையென மொழிதல் மறையோர் ஆறே”⁶

என்னும் சூத்திரத்தில் களவுபற்றிய கருத்து கூறப்பட்டுள்ளது.

“மறைவெளிப் படுதலுந் தமரிற் பெறுதலும்
இவைமுத லாகிய இயனெறி திரியாது
மலிவும் புலவியும் ஊடலும் உணர்வும்
பிரிவொடு புணர்ந்தது கற்பெனப் படுமே”⁷

என்னும் சூத்திரத்தில் கற்புப் பற்றிய கருத்து கூறப்பட்டுள்ளது. இவ்விரு கருத்துக்களும் சங்கப்பாடல்களில் நுணுக்கமாகக் கூறப்பட்டிருப்பதைத் தொல்காப்பியர் உணர்ந்து அவற்றைச் செய்யுள் மரபாகக் கண்டு தமது இலக்கணத்தும் செய்யுள் மரபுபற்றி விளக்குமிடத்தில் கூறினார். சங்க இலக்கியங்களின் பொருள்மரபு பற்றி விளக்குமிடத்திலே அவர் கற்பு என்றால் என்னவென்பதைத் தன்கருத்தாகக் கூறியுள்ளார்.

“கற்பெனப் படுவது கரணமொடு புணரக்
கொளற்குரி மரபிற் கிழவன் கிழத்தியைக்
கொடைக்குரி மரபினோர் கொடுப்பக் கொள்வதுவே”⁸

தொல்காப்பியரது இச்சூத்திரவடிவான கருத்திற்கு இளம்பூரணரும், நச்சினார்க்கினியரும் விளக்கவுரைகள் எழுதியுள்ளனர். “கற்பென்று சொல்லப்படுவது, கரணத்தோடு பொருந்திக் கொள்ளுதற்குரிய மரபினையுடைய கிழவன் கொள்ளுதற்குரிய மரபினையுடைய கிழத்தியை கொடுத்தற்குரிய மரபினையுடையோர் கொடுப்பக் கொள்வது”⁹ என இளம்பூரணர் கூறும் விளக்கம் தனிமனித வாழ்வில் குடும்பம் என்ற அமைப்பு தோன்றும் போது நடைபெறுகின்ற நிகழ்ச்சிகள் கற்பாக அமைந்ததைத் தெளிவாக உணர்த்துகின்றது. நச்சினார்க்கினியர் கூறும் விளக்கம் இதனை மேலும் சுர்மைப்படுத்துகிறது.

“கற்பென்று சிறப்பித்துக் கூறப்படுவது வேள்விச்சடங்கோடு கூட ஒத்த குலத்தோனும் மிக்க குலத்தோனுமாகிக் கொள்ளுதற்குரிய முறைமையினையுடைய தலைவன் ஒத்த குலத்தாளும் இழிந்த குலத்தாளுமாகிய தலைவியை கொடுத்தற்குரிய முறைமையினை யுடைய இருமுதுகுரவர் முதலாயினர் கொடுப்பக் கொள்வது.”¹⁰

இங்கு இளம்பூரணர் விளக்காத ‘கரணம்’ என்பதை விளக்கியும், குடும்ப அமைப்பிலே இணையும் ஆண், பெண் நிலைகள் பற்றியும் நச்சினார்க்கினியர் விளக்கியுள்ளார். கற்பு என்பது கற்பித்த நெறியே என்பதைத் தொல்காப்பிய உரையாசிரியர்களும் தெளிந்துள்ளனர். ஆனால் இக்கற்பு நெறியானது எவ்வாறு பெண்ணுக்கே சிறப்பானது என்பது சிந்தனைக்குரியதாகும். பழந்தமிழர் வாழ்க்கையை எடுத்துக் காட்டும் சங்கப்பாடல்களில் வெகு நுணுக்கமாகவே இதனை விளக்கியுள்ளனர். குடும்பம் என்ற அமைப்பினைக் காக்கும் பெண்ணே கற்பு நெறிகளைத் தனது சந்ததியினருக்குப் போதிக்க வேண்டிய

சிறப்பான குணவியல்புகளையும் இயற்கையாகவே பெற்றிருந்தாள். கற்பு நெறிகளை அவ்விடமிருந்தே குழந்தைகள் அறிந்தனர். கணவனைக் குழந்தையின் தந்தையாகவும், ஏனையவர்களை உறவினர்களாகவும் அமைய, தாயே குழந்தைக்கு நெறிமுறையாக முதன்முதல் கற்பிக்கத் தொடங்குகின்றாள். அவள் கற்பிக்கும் நெறி செம்மையுடையதாக இருந்தது. மனித வாழ்வில், சமூக நிலையில் பலரையும் குழப்பநிலையின்றி அமைதியுடன் வாழவழி செய்தது.

அகநானூறு 86ஆம் பாடலில் குடும்ப அமைப்புக்கான சடங்குகளைப் பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. ஆணும் பெண்ணும் குடும்ப வாழ்வு வாழத் தொடங்கிய பின்னர் குழந்தைப் பேற்றினால் குடும்பத்தின் அளவு கூடுகிறது. வீடு பலர் வாழுகின்ற இடமாகின்றது. மனை என்ற பழைய சொல் அடிப்படையாகப் பெண்ணுக்கு மனைவி என்ற பெயர் உண்டாகின்றது, பெண்; மனைவி என்ற நிலையிலிருந்து தாய் என்னும் சிறப்பு நிலையை அடைகின்றாள். அந்நிலையிலே ஆணைவிட குடும்பம் என்ற அமைப்புக்கு மிக முக்கியமானவளாக மாறுகின்றாள். கணவனின் செயல்களையெல்லாம் அவதானித்து குடும்பநிலைக்குப் பங்கம் ஏற்படாதவகையில் அனைவரும் நடந்துகொள்ள அவளே உதவுகின்றாள். கணவன் கற்பு நெறிகளில் தவறும் போது அவனைத்திருத்துகின்ற பொறுப்பும் அவளுடையதாகின்றது. ஒழுக்க நிலையிலே மனத்திண்மையற்று ஆண் பிறபெண்களிடம் தொடர்பு கொள்வது பழைய சமூகநிலையிலே இருந்துள்ளது. சங்கப்பாடல்களில் பெரும்பான்மையான மருதநிலப் பாடல்கள் ஆணின் ஒழுக்கக்கேட்டையே வர்ணிக்கின்றன. குடும்பநிலையில் வாழமுடியாத பல பெண்கள் ஆணின் ஒழுக்கச் சீரகேட்டிற்கு இடம் கொடுக்கின்றனர். இந்நிலையிலும் பெண்ணே கற்பு நெறியினை ஆணுக்கு உணர்த்துவவளாகிறாள். இதனாலேயே குடும்ப நிலையில் வாழும் பெண்களுக்கு கற்பு சிறப்பித்துக் கூறப்படவேண்டிய தொன்றாயிற்று. பெண்ணிடம் கற்பித்த நெறிப்படி வாழும் ஆற்றல்மிக்கிருந்தது. ஆணைவிடப் பெண்ணே மனவுரம் மிக்கவளாக இருந்தாள். தனது நலத்தை மட்டுமன்றித் தன்னைச் சார்ந்தவர்களது நலத்தையும் காக்கின்ற கருணை உள்ளங் கொண்டவளாக வாழ்ந்தாள். தொல்காப்பியர் இப்பண்புகளை

“கற்புங் காமமும் நாற்பால் ஒழுக்கமும்
மெல்லியற் பொறையும் நிறையும் வல்லிதின்
விருந்துபுறந் தருதலுஞ் சற்றும் ஒம்பலும்
பிறவும் அன்ன கிழவோள் மாண்புகள்”¹¹

எனக் கூறியுள்ளார். இலக்கியங்களிலே பெண்ணின் இக்குணநலன்களே மாசறுகற்பு, செயிர்தீர்கற்பு, அணங்குக்கற்பு, தெய்வக்கற்பு, அடங்கியகற்பு, ஆறியகற்பு, உரைசால்கற்பு, அமைவுறுகற்பு, செம்மைசேர்கற்பு, வியனுறுகற்பு எனப் பலபடக் கூறப்பட்டுள்ளன. இதனால் கற்பு என்பது நடைமுறைப் பொருளில் மனவுரம் என்ற கருத்தினையும் பெறுவதாயிற்று. பின் வந்த காவியங்களிலும் புராணங்களிலும் பேசப்பட்ட கண்ணகி, சீதை, மண்டோதரி, புனிதவதி, தமயந்தி பாஞ்சாலி போன்றோர் மனவுரம் படைத்தவர்களாகக் கூறப்பட்டுள்ளனர். இளங்கோ கண்ணகியை உரைசால் பத்தினியாகக் காண்கிறார். கம்பர் சீதையை கற்பின் கனலியாகக் காண்கிறார்.

பெண்ணோடு சேர்த்துக் கற்பைப் பற்றிக் குறிப்பிடும் போது நெருப்பு இணைக்கப்பட்டுள்ளது. கற்பு வெம்மைப் பண்புடையது எனவும் ஒரு விளக்கமும் உருவாகியது. இளங்கோ தமது சிலப்பதிகாரத்தில் இந்த விளக்கத்தை; மனித சமூக வாழ்வு நெறியுடாக விளக்கியுள்ளார். கண்ணகி மதுரையை அழித்த செய்தி காப்பிய

நிகழ்ச்சியாக அமைக்கப்பட்டாலும் கற்பின் பெருமையைக் காட்டவே அமைக்கப்பட்டுள்ளது. கோப்பெருந்தேவி, கண்ணகி என்ற இரு பெண்களின் கற்பு நெறிகளையும் அருகருகே வைத்து இளங்கோ காட்டுவதன் மூலம் பெண்ணின் மனவுரத்தின் சிறப்பினை வெளிப்படுத்தியுள்ளார். அதேவேளை கோவலனின் மனவுரமின்மையே குடும்ப நிலையை மட்டுமன்றி நாட்டு நிலையையும் சிதைத்தது என்பதையும் காட்டியுள்ளார். மனை என்ற நிலையிலிருந்து நாடு என்னும் பரந்து பட்ட நிலை வரை கற்பின் அவசியத்தை அழகுற விளகியுள்ளார். உரைசால் பத்தினியை உயர்ந்தோர் ஏத்துவர் என்னும் இளங்கோவின் கருத்து பெண்ணின் குணநலன்கள் சிறப்பிக்கப்பட வேண்டியவை என்பதை மறைமுகமாக உணர்த்துகின்றது.

கற்புப் பற்றிப் பேசுவந்த வள்ளுவரும் வாழ்க்கைத் துணைநலம் பற்றிக் கூறும்போது

“பெண்ணிற் பெருந்தக்க யாவுள் கற்பென்னும்
திண்மை யுண்டாகப் பெறின”¹²

என்று கூறுகின்றார். வள்ளுவரும் “மனவுரம்” என்ற நிலையில் கற்பு பெண்ணிடம் நிலைபெற்றிருந்ததையே விளக்கியுள்ளார். தன்னையும் காத்து தன்னைக் கொண்டவனையும் பேணி, இருவர்க்கும் குடும்ப நிலையில் அமைந்த கற்பு நெறிச் சொல்லையும் காத்து, சோர்வில்லாமல் வாழும் திறமை பெற்றவள் பெண் என்பதை வள்ளுவரும் உணர்ந்துள்ளார். ஆனால் சமூக அமைப்பில் பெண்ணின் கற்புநெறி பெறக்கூடிய சிறப்பினைப் பற்றி வள்ளுவர் சிந்திக்கவில்லை. இல்லறம் என்ற நிலையில் மட்டுமே பெண்ணின் கற்புநெறி சிறப்புறும் என்பது அவர் முடிவாயிருக்க வேண்டும். ஆணின் கற்புநெறி பற்றியும் அவர் கருத்து வெளியிடவில்லை. இதற்கு அவர் காலத்திய பிறபண்பாட்டுத் தாக்கங்களே காரணமாயிருந்திருக்க வேண்டும். ஆனால் காமத்துப்பாலில் கற்பியல் என்ற அடிப்படையில் பழைய இலக்கிய மரபுகளையே நிலைப்படுத்த முற்பட்டதால் கற்பு என்றால் என்ன என்பதை அவர் சிந்திக்கவில்லையென்றே கொள்ளக் கிடக்கின்றது. இதனால் பிற்காலத்தில் பழந்தமிழ் இலக்கியத்தில் கூறப்பட்ட கற்புநெறி பற்றிய சிந்தனை சமூக நிலையிலே பெண்களுக்கு மட்டுமே இருக்க வேண்டிய குணநலன்களில் ஒன்றாகக் கருதப்பட்டது. கம்பன் இராவணனின் கற்புநெறி தவறுதலைதான் இயற்றிய இராமாயணத்தில் காட்டியுள்ளான். ஆனால் இராவணன் மனிதனாக அன்றி அரக்கனாகக் கூறப்பட்டிருப்பதால் கற்பு நெறிகளை அறிந்தவனாகவோ அன்றிக் கடைப்பிடிக்க வேண்டியவனாகவோ இல்லையெனலாம்.

இருபதாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த பாரதி கற்பைப்பற்றிச் சிந்தித்துச் சில கருத்துக்களைத் தனது கவிதைகளிலே வெளியிட்டுள்ளான். நாட்டு விடுதலைக்கான வழிகளைத் தேடும்போது வீட்டுநிலையிலிருந்தே வழிதேடியது பாரதியின் உள்ளம். பெண்களின் நிலையும் சமூகத்தின் பலக் குறைவுக்கு முக்கிய காரணமாக இருந்ததைப் பாரதி உணர்ந்தான். பழைய காலத்தில் வீட்டு நிலையிலும் சமூகநிலையிலும் பெண்கள் பெற்றிருந்த நிலைப்பாட்டை மீண்டும் வெளிப்படுத்த வழி தேடினான். புதுமைப் பெண்களை உருவாக்க வேண்டிய பெண்களின் சிறப்பியல்புகளை மரபான வாழ்க்கை முறைகளை திரும்பவும் கொணர வேண்டிய நிலையை விளக்கிக் கவிதை பாடினான். புதுமையை அவாவி நின்ற சமூகத்திற்கு இந்நிலையிலேயே புதுமைப்பெண்ணை அறிமுகம் செய்தான். “ஆணும் பெண்ணும் நிகரெனக் கொள்வதால் அறிவிலோங்கி இவ்வையம் தழைக்குமாம்”¹³ என்ற பாரதியின் கேள்வியறிவு கவிதையிலே இடம்பெற்றது.

“நிலத்தின் தன்மை பயிர்க்குளதாகுமாம்;
 நீசத்தொண்டும் மடமையும் கொண்டதாய்
 தலத்தில் மாண்புயர் மக்களைப் பெற்றிடல்
 சால, வேயரி தாவதோர் செய்தியாம்
 குலத்து மாதர்க்குக் கற்பியல் பாகுமாம்”¹⁴

இங்கே கற்பு குலத்து மாதர்களுக்கு இயல்பானதொரு குணமாகவே பாரதியினால் கொள்ளப்படுகின்றது. பழைய மரபான செய்தியாகவே பாரதி இதனைக் கூறுகின்றான். பெண்கள் பழைய காலத்தில் மாதவத்தவர்களோடு ஒப்பச்சிறப்புற வாழ்ந்தமையை திருக்குறளும், சிலப்பதிகாரமும், கம்பராமாயணமும் பாரதிக்கு உணர்த்தியிருந்தன. தெய்வக் கற்புடன் பெண்கள் திகழ்ந்து தெய்வநிலையையும் பெற்றிருந்தால் சமூகத்தில் அவர்களது நிலையும் உயர்ந்திருந்தது என பாரதி எண்ணினான். அதனால் குலத்து மாதர்களுக்கு கற்பு இயல்பானது என்ற கொள்கையை கற்பின் அடிப்படை விளக்கங்களில் ஒன்றாகப் பாரதி கண்டிருந்தான். ஆனால் கற்பு இத்தகைய பெண்ணுக்குரிய சிறப்பான குணங்களுள் ஒன்றாக அன்றிப் பொது நிலையில் பேணப்பட வேண்டுமென்பதே பாரதியின் இலட்சியமாக இருந்தது.

தனிப்பாடல்களிலும் நெடும்பாடல்களிலும் பாரதி தனது கற்புப்பற்றிய கருத்துக்களைக் கூறியுள்ளான். கண்ணன் பாட்டு, குயிற்பாட்டு, பாஞ்சாலி சபதம் என்னும் நெடும்பாடல்களில் கற்புப் பற்றிய பாரதியின் சிந்தனை வேறுபட்டதாகவே உள்ளது. பாரதநாட்டின் குலதெய்வமாகிவிட்ட கண்ணனை காதலனாகவும் தன்னைக்காதலியாகவும் பாவனை செய்யும் போது, பிறன் கல்யாணம் செய்துவிட்ட பெண்ணை ஒருவன் பார்க்கவுந்தகாது என்ற ஒழுக்கமரபினை பாரதி வெளிப்படுத்துகிறான். குயிற்பாட்டில் இம்மரபு இன்னும் இறுக்கமாக அமையவேண்டுமென்பது பாரதியின் குறிக்கோளாகிறது.

“பட்டப்பகலிலே! பாவிமகள் செய்தியைப்பார்!
 கண்ணாலங் கூட இன்னுங் கட்டிமுடியவில்லை
 மண்ணாக்கி விட்டாள்! என் மானந்தொலைத்துவிட்டாள்!
 நிச்சயதாம்பூலம்! நிலையா நடந்திருக்கப்
 பிச்சைச் சிறுக்கிசெய்த பேதகத்தைப் பார்த்தாயோ?”¹⁵

என்று நின்று கலங்கும் நெட்டைக்குரங்களில், பெண் ஒரு ஆணுக்குரியவள் என நிச்சயிக்கப்பட்டுவிட்டால் ஒழுக்கநிலையில் மாறமுடியாதவள் என்ற கருத்து வைக்கப்பட்டுள்ளது. பாஞ்சாலிசபதத்திலே கர்ணன் பாஞ்சாலியைக் குறிப்பிடும் போது,

“சீரிய மகளும்ல்லள்
 ஐவரைக் கலந்த தேவி”¹⁶

என்று கேலி செய்கிறான். “மகாபாரதம், இந்தியாவிலே தோன்றிய இதிகாசங்களில் பெருமை பெற்ற ஒன்று. அதனைத் தமிழிலே வில்லிபுத்தூரர் பாடியுள்ளார். மக்களிடையே உறவு முறைகள் அமைந்த விதத்தைப் பாரதக்கதை அழகாக விளக்குகின்றது. சமூகத்தில் குடும்பநிலையில் ஒரு பெண் ஐந்தாண்களுக்கு மனைவியாக வாழ்ந்ததைப் பாரதக்கதை கூறுகின்றது. ஐவருக்கு மனைவியாக வாழும்போதும் அத்தகைய வாழ்க்கைக்கெனக் கற்பிக்கப்பட்ட நெறியிலிருந்து தவறாதவளாக பாஞ்சாலி கூறப்படுகிறாள். அவளது கற்பு

நெறியின் ஆற்றல் நெறிதவறியவர்களுக்கு அழிவையே தேடிக்கொடுக்கின்றது. ஆனால் பாரதி பாஞ்சாலி சபதத்தினைப் பாமரமக்களும் அறிய விரும்பும் இலகு தமிழில் பாடினார். பழைய மரபுகள் எவ்வாறு சமூகநிலையில் பேணப்பட்டன என்பதையும் தன் நெடும்பாட்டிலே எடுத்துக்காட்டினான். பெண்ணுக்குரிய சமூகநிலையினை வீட்டுமன் வாயிலாகக் கூறுகின்றான்.

“.....கோமகளே, பண்டையுக்
வேதமுனிவர் விதிப்படி நீ சொல்லுவது
நீதமெனக்கூடும்; நெடுங்காலச் செய்தியது
ஆணொடு பெண் முற்றும் நிகரெனவே அந்நாளில்
பேணி வந்தார். பின்னாளில் இஃது பெயர்ந்து போய்
இப்பொழுதை நூல்களினை யெண்ணுங்கால், ஆடவருக்
கொப்பில்லை மாதர்; ஒருவன் தன் தாரத்தை
விறறிடலாம், தானமென வேற்றவர்க்குத் தந்திடலாம்
முற்றும் விலங்கு முறைமையன்றி வேறில்லை”¹⁷

மரபுகளைப் பின்னோக்கிப் பார்க்கும் போது ஆரம்பகாலத்தில் ஆணும் பெண்ணும் சமமானவர்களாகவே கருதப்பட்டனர். இடைக்காலத்தில் வகுக்கப்பட்ட நெறிகளுக்கமைய வாழ்வு நடத்த முடியாதவர்கள் கற்பு என்பதைப் பெண்ணுக்குரிய அணிகலனாக்கித் தாம் ஒழுக்க நெறிக் கட்டுப்பாடுகளிலிருந்து விடுதலை பெற்றுக்கொண்டனர். அப்பொழுதுதான் ஆண் பெண்ணைவிட உயர்ந்தவன் என்ற புதிய கட்டுப்பாடு தோன்றலாயிற்று. பெண் சுதந்திரமற்றவளாக ஆணுக்கு அடிமைப்பட்டவளாக அமைந்தாள்.

இவ்வடிமைநிலை பாரதி வாழ்ந்த காலத்திலும் சமூகத்திலே நிலவியது. பெண்அடிமைத்தனத்தை எதிர்த்துப் பாரதி பாடினான். “புதுமைப் பெண்”, “பெண் வாழ்க” “பெண்கள் விடுதலைக்கும்மி”, “பெண்விடுதலை” போன்ற கவிதைகள் இதனைப் புலப்படுத்துகின்றன. பெண் கல்விமுறை, திருமணம், சமூகமதிப்புப் போன்ற விடயங்களில் புதுமையை ஏற்படுத்தினாலன்றி பெண்களின் சமூகநிலைகளை மாற்றமுடியாதெனப் பாரதி கண்டான். பெண்களும் அடிமைப்பட்டிருந்தனர். “கரும்புத்தோட்டத்திலே” என்னும் பாடலில் பெண்களின் நிலையைப் பாரதி கூறுமிடத்து,

“நெஞ்சங் குமுறுகிறார் - கற்பு
நீங்கிடச் செய்யுங் கொடுமையிலே”¹⁸

என்று குறிப்பிடும்போது கற்பு என்ற சொல்லை இடைக்காலப் பொருளான ஒழுக்கம் என்றே கொண்டுள்ளான். இதே கருத்தினை.

“மாதரைக் கற்பழித்து வன்கண்மை பிறர்செய்யப்
பேதைகள் போலுயிரைக் - கிளியே!
பேணி யிருந்தாரடி!”¹⁹

என “நடிப்புச் சுதேசிகள்” என்னும் பாடலிலும் கூறுகின்றான். மாதரின் கற்பை அழிப்பவர் ஆண்களே என்பது பாரதியின் எண்ணமாக அன்றிப் பல காலமாகச் சமூகத்தவரிடையே நிலவும் எண்ணமாகும். பெண் ஆணைக் கற்பழித்ததாக யாரும் கருத்துக் கூறுவதில்லை. ஆனால் விகவாமித்திரர் மேனகை கதையின் அடிப்படைக்கருத்து ஆணின் கற்புநெறியைப் பெண் கெடுப்பதாகவே காணப்படுகின்றது. மனவுரம் என்ற

நிலையில் ஆண் பெண் இருவருக்குமே கற்பு பொதுவான குணமாவது. கற்புப்பற்றிய கருத்து முரண்பாட்டைப் பற்றியும் பாரதி சிந்தித்தான்.

சமூகநிலையிலே ஆண் பெண் தொடர்பு நெறியுடன் அமைவதற்கு கற்பு உதவுகின்றது. அந்நெறிமுறை தவறும் ஆணும்சரி பெண்ணுஞ்சரி கற்பிழந்தவர்களாகவே கொள்ளப்பட வேண்டியவர்கள். குடும்ப அமைப்பிலே ஆணும் பெண்ணும் தொல்காப்பியர் கூறிய கற்பு மரபிலே இணைய முடியாத சந்தர்ப்பங்களும் ஏற்படுவதுண்டு. பாரதி தனது சுயசரிதையிலேயே இதனைக் கூறியுள்ளான். சங்கஇலக்கியப் பாடல்கள் காட்டுகின்ற களவு, கற்பு என்னும் இரு பகுப்புக்களும் மனித சமூகத்திற்கு எக்காலத்திற்கும் ஏற்புடையனவாயுள்ளன. கற்புப் பற்றிய பாரதியின் குறிக்கோள் "விடுதலைக்காதல்" என்னும் பாடலில் நன்கு விளங்குகின்றது. ஆனால் உடற்சேர்க்கை என்ற நிலையிலேதான் கற்பின் தன்மை அங்கு சுட்டிக்காட்டப்படுகின்றது. பாஞ்சாலி பற்றிய வரலாற்று நிலையிலோ, கண்ணன் மீது கொண்ட பக்தி நிலையிலோ வெளிப்படுத்த முடியாத தனது சமூக நிலையினைத் தனிப்பாடலில் பாரதியால் உணர்ச்சியுடன் கூற முடிகிறது. ஐரோப்பாவிலே காதல் விடுதலை பெற்ற பெண்கள் தாங்கள் விரும்பியவாறு விரும்பிய ஆணுடன் வாழ்வதை மிருகவாழ்க்கை என்கிறான். மனிதனின் ஆரம்பகாலத்து வாழ்க்கையது. நெறியற்ற பகுத்தறிவில்லாத மனவரமற்ற அந்த வாழ்க்கையினால் மனித சமூகத்திற்கு நன்மை கிடையாதென்பதைப் பாரதி உணர்த்த விரும்பினான். அதேவேளையில் பண்டைய கற்புநெறி செயற்படமுடியாமைக்குரிய உண்மையையும் விளக்கியுள்ளான்.

“சோரரைப் போல் ஆண்மக்கள் புவியின் மீது
சுவைமிக்க பெண்மைநல முண்ணுகின்றார்
காரணந்தான் யாதெனிலோ ஆண்களெல்லாம்
களவிற்பம் விரும்புகின்றார் கற்பே மேலென்று
ஈரமின்றி யெப்போதும் உபதேசங்கள்
எடுத்தெடுத்துப் பெண்களிடம் இயம்பு வாரே!”²⁰

ஆண்களின் ஒழுக்கநிலையினை வெளிப்படையாகப் பாரதி கூறியது சமூகத்தின் அன்றைய போக்கினையன்றிப் பண்டுதொட்டு நிலவிய சமூகஒழுக்கப் பிறழ்வுக்கான காரணத்தையும், கற்பு பெண்ணுக்கே உரித்தாக்கப்பட்ட நிலையையும் தெளிவுபடுத்துகின்றது. “ஆண் கற்பை விட்டுத் தவறு செய்தால் அப்போது பெண்மையுங் கற்பழிந்திடாதோ?” என்ற பாரதியின் கேள்வி கற்புப் பெண்ணுக்குரியது என்று கருதுபவர்களுக்குரியதாகும்.

“ஆணெல்லாம் கற்பை விட்டுத் தவறுசெய்தால்
அப்போது பெண்மையுங்கற் பழிந்திடாதோ?”²¹

என்னும் அடிகளில் பாரதி கற்பு என்பதைச் சரியான பொருளிலே கூறியுள்ளது கவனிக்கத்தக்கது சமூகத்திலே கற்பிக்கப்பட்ட நெறிமுறைகளை ஆண் மீறும்போது அவனே தவறு செய்தவனாகிறான். அவன் செய்கின்ற தவறுக்கு உதவியாக இருப்பதால் பெண்ணும் கற்புநிலை அழிந்தவளாகிறாள். எனவே சமூக அமைப்பிலே மாற்றம் ஏற்பட ஆண்கள் காரணமாயிருந்ததையும் பாரதி தயங்காமல் எடுத்துக் காட்டியது குறிப்பிடத்தக்கதாகும். நடைமுறையிலே காணுகின்ற காட்சிகளையெல்லாம் மறைத்து வைத்துக் கற்பினைப் பற்றி உலகத்தவர் கதைக்கின்றாரே என்ற பாரதியின் சமூகமதிப்பீடு அவனது பழமையை மீண்டும் காணும் நோக்கால் ஏற்பட்டதெனலாம். கடந்தகால நிகழ்வுகளை அறியுஞ் சான்றுகளாக

இலக்கியங்கள் இருந்தன. மேலைத்தேசத்திலிருந்து அறிமுகமான ஆங்கிலக் கல்வியும் பண்பாடுமே பாரதியைப் பெண்விடுதலை பற்றிச் சிந்திக்க வைத்தன. அக்கருத்தினைப் பாரதியின் கருத்தோடு ஒப்பிட்டுப்பார்க்கும் போது சிந்திக்க வேண்டியுள்ளது, “விடுதலைக்காதல்” எனும் பாடலில் மேலைநாட்டுப் பெண்களின் வாழ்க்கை நடைமுறையை வியந்து கூறுபவரை “வீரமில்லா மனிதர்” என்று பாரதி குறிப்பிடுகிறான். மேலைத்தேசக் கல்வி முறையினால்தான் பாரதநாட்டுப் பெண்களின் அடிமைவாழ்வு தீரும் எனப் பாரதி எண்ணவில்லை. “தாய் மாண்பு” பற்றிக் கூறுமிடத்தில்

“தாய்க்குமேல் இங்கேயோர் தெய்வ முண்டோ?

தாய் பெண்ணே யல்லனோ? தமக்கை, தங்கை
வாய்க்கும் பெண் மகவெல்லாம் பெண்ணே யன்றோ?

மனைவியொருத்தியை யடிமைப் படுத்த வேண்டித்
தாய்க்குலத்தை முழுதடிமைப் படுத்த லாமோ?”²²

எனப் பாரதி கேட்பது சமூகத்தின் பெண்விடுதலைக்கு நமது முன்னோர் கற்பித்த நெறிகளே போதுமானது என்பதைப் புலப்படுத்துகின்றது. ஓளவையின் கூற்றை மீண்டும் ஞாபகப்படுத்துவதன் மூலம் நடைமுறை வாழ்க்கையின் நியதியையே பேண எண்ணுகிறான்.

“பெண்ண றத்தினை ஆண்மக்கள் வீரந்தான்

பேணு மாயின் பிறகொரு தாழ்வில்லை”²³

என்று பண்டைய சமூக நிலையையே நாமும் கடைப்பிடிக்க வேண்டும் பாரதியின் எண்ணம் இன்னும் செயற்படவில்லை. பெண்ணின் மனவுரமும் கருணையும் மனிதனைப் பாதுகாத்து நிற்பவை. வலிமை சேர்ப்பது தாய்ப்பாலே என்று விஞ்ஞானம் இன்று விளம்புகின்றது. “மானம் சேர்க்கும் மனைவியின் வார்த்தைகள்”²⁴ என்றான் பாரதி. மனிதனுக்குச் சகல விடயங்களிலேயும் சமமாக நின்றுதவும் பெண்; குடும்பம் என்ற நிறுவனத்தைக் கட்டிக்காப்பவள். அப்படிக்காக்கப்படும் குடும்பங்கள் சேர்ந்து சமூகம் உருவாகின்றது. சமூகங்களின் இணைப்பினால் நாடு தோன்றுகிறது. இதுவே இயற்கையான நடைமுறையாக இருந்து வந்துள்ளது.

“கற்பு நிலையென்று சொல்லவந்தார் இரு

கட்சிக்கும் அஃது பொதுவில் வைப்போம்”²⁵

என்ற பாரதியின் விடுதலைக்கும்பி பெண்ணின் விடுதலையை மட்டும் குறிப்பிடவில்லை. அந்நியராதிக்கத்துக்கும் பண்பாட்டிற்கும் அடிமையாகிவிட்ட பாரத நாட்டின் விடுதலைக்கே வழியாக பழைய கற்புநிலையினை எல்லோருக்கும் பொதுவாக்க வேண்டுமென்கிறான்.

பல பழந்தமிழ் இலக்கியங்களைப் பாரதி நன்கு கற்றவன். குறளுக்கு முன்னர் தோன்றிய சங்கப்பாடல்களையும் படிக்கும் வாய்ப்பு அவனுக்கிருந்திருந்தால் சமூகத்தின் நிலைப்பாட்டுக்கான வழிகளை இன்னும் ஆழமாகச் சிந்தித்திருக்கக்கூடும். இயற்கையிலே பெரிதும் ஈடுபாடு கொண்ட பாரதிக்கு இயற்கை நெறியுடன் இயைந்த வாழ்வுக்கென நம்முன்னோர் வரையறை செய்து வைத்த கற்பு நெறிகள் விளக்கமுற்றிருக்கும். பாரதியின் பாடல்களில் பரந்து கிடக்கும் விடுதலையுணர்வு தனிமனித நிலையில் ஏற்பட்டதல்ல. சங்கப்புலவர்களைப் போல சமூகத்தின் நல்வாழ்வுக்கென ஏற்பட்டது. தமிழர் பண்பாட்டைப்

பாதுகாத்துப் பேணவே பாரதிவிரும்பினான். "தமிழ்ச்சாதி" பற்றிய பாடலிலே இருதலைக் கொள்ளியினிடை நம்மவர் வாழ்கிறாரே என விதியைக்கேட்பதற்கும் சங்கப்பாடல்களில் காணும் வாழ்வு நெறியை அறியாததே காரணமாகும்.

"நமதுமு தாதையர் நயமுறக் காட்டிய
ஒழுக்கமும் நடையும் கிரியையும் கொள்கையும்
ஆங்கவர் காட்டிய அவ்வப் படியே
தழுவின வாழ்வு தமிழர்க்குண்டு"²⁶

என்ற தன் கருத்தினைப் பாரதி மனச்சஞ்சலத்துடன் வெளியிட்டதை அவன் மரபினை ஆழமாக அறியாததையே உணர்த்துகின்றது. பெண் சமூக நலன்கள் உருவாவதற்கு ஆரம்பகாலத்திலிருந்தே காரணமானவள். சங்கப்பாடல்களில் குடும்ப நிலையிலேயே ஆண் கற்பு நெறியைக் கடைப்பிடியாது வாழும் சந்தர்ப்பங்களில் பெண் நடந்துகொள்ளும் விதம் பலபாடல்களிலே கூறப்பட்டுள்ளது. நற்றிணை 280ஆம் பாடலில்,

"நன்மனை நனிவிருந்து அயரும்
கைதூவு இன்மையின் எய்தாமாறு புலவேன்"²⁷

எனவரும் அடிகள் மனைக்கு வருகைதருகின்ற விருந்தினரை உபசரிப்பதையே முக்கிய கடமையாகக் கொண்ட பெண் தன் கணவனது கூடா ஒழுக்கத்தையறிந்தும் அவனோடு ஊடல் கொள்ளாதிருக்கின்றாள். ஆனால் அவள் அவ்வாறு ஊடல் கொள்ளாதிருப்பதற்கு முக்கிய காரணம் அவளுக்குப் பொருளில்லாமல் போய்விடும் என்ற நிலையே எனவும் கருத்துக் கூறுவர். பெண் பொருள் வளத்தைப் பாதுகாப்பவளாக ஆரம்பத்திலிருந்து வாழ்ந்து வந்துள்ளாள். அவள் துணையுடனேதான் சமூகத்தில் ஆண் மதிக்கப்பட்டான். கற்பித்த நெறிகளையும் மேலதிக கல்வியறிவினால் பெற்ற பகுத்தறிவையும் ஆண் இழந்து நிற்கும் போது பெண்ணே அவனைப் பாதுகாத்து நின்றாள். குடும்ப நிலையிலே அவன் கற்பு மீறல்களைப் பாதுகாத்துச் சமூக நிலையில் அவனை உயர்த்தினாள். இதனால் திருமணம் என்னும் அம்சம் ஆணின் வாழ்வு நெறிப்பட அமைய இன்றியமையாததாயிற்று. தாயின் பாதுகாப்பிலே வளரும் ஆண் இளமைக்காலந்தொட்டு இறப்புவரை மனைவியின் பாதுகாப்பில் வாழவேண்டியவன். இக்கருத்தையே பாரதியும் சுயசரிதைப்பாடல்களிற் கூறியுள்ளான்.

"காளையீர்! ஆண்மை வேண்டின் மணஞ் செய்தல் ஒம்புமின்"²⁸

என்ற பாரதியின் வாக்கு ஆண் வாழ்வழி கூறுகிறது. தான் இயற்றிய புதிய "ஆத்திசூடி"யிலும் "ஆண்மை தவறேல்" என அமைத்துள்ளான். எல்லோரும் பெண் நெறியோடு வாழவேண்டும் என்று எண்ணிய காலத்தில் புதுமையாகப் பாரதி ஆண்மை தவறக்கூடாது என்று கூறுகிறான். பாரதியின் இக்கூற்று ஆண்களின் உடல் வலியை மட்டும் கருதாமல் சமூகத்தின் ஒரு அங்கமான ஆணின் நிலைப்பாட்டின் அடிப்படையையே கருதிக் கூறப்பட்டதாகும் சமூக ஒருமைப்பாட்டிற்குப் பண்டை நெறிகள் அவசியமானவை. இயற்கை நிலைகளின் வேறுபாட்டினை அனுசரித்தே பண்டைய வாழ்வு நெறிகள் வகுக்கப்பட்டன. இன்றைய நாகரிக உலகிலே பழைய மரபுகள் பல புதுமைகளாக நோக்கப்படுகின்றன. பாரதியின் புதுமைகளும் அத்தகையவே. பெண்விடுதலை எனப்பாரதி கூறியவை யாவும் பழந்தமிழர் கற்பித்த நெறிகளே. மேலைத்தேயப் புதுமைக் கருத்துக்களைக் கண்டு பாரதி அவற்றைச் சமூகத்திலே திணிக்கவிரும்பவில்லை. காலாகாலம் சமூகத்திலே வந்து கலந்த பிறநாட்டுப் பண்பாடுகளின் தாக்கத்தினால் தமிழினத்திற்கு நோந்த கேடுகளை எண்ணிச் செயற்பட்டான். நம்முன்னோர் வகுத்த நெறிகளே மனித சமூகத்திற்கு ஏற்புடையவை எனக் கண்டான்.

பழமை பழமையென்று பாவனை பேசியவர்களை நெறுத்த பாரதி பழமை இருந்த நிலையைப் பாமரரும் அறிய வைக்கவேண்டுமென எண்ணினான். உயர்கல்வி வாய்ப்பற்றவர்களும் உலக நடைமுறையை உணர வைத்தான்.

“மாதர் தம்மை இழிவு செய்யும்
மடமையைக் கொளுத்துவோம்
வைய வாழ்வு தன்னில் எந்த
வகையி னும்நமக்குளே
தாதர் என்ற நிலைமை மாறி
ஆண்களோடு பெண்களும்
சரிநிகர் சமானமாக
வாழ்வம் இந்த நாட்டிலே”²⁹

என்று நல்வாழ்வுக்குப் பாரதி காட்டிய வழி நம்முன்னோர் கற்பு வழியேயாகும். பழைய கற்பு நெறியைப் புதுமையாக எடுத்துக் காட்டிய பாரதியும் சங்கப்புலவர்களோடு வைத்து எண்ணப்பட வேண்டியவனேயாம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. விநாயகர் நான்மணி மாலை, பாரதியார் கவிதைகள் 2ஆம் பதிப்பு (சென்னை, பூம்புகார் பிரசுரம், 1977) பாடல் 39.
2. மேற்படி, 'தமிழ்' பாடல் 1; வரி 7 - 8.
3. மேற்படி, 'பாஞ்சாலி சபதம்' - முகவுரை ப. 313.
4. கதேசமித்திரன் பத்திரிகை 3-4-1916.
5. மேற்படி, 'பாப்பாப் பாட்டு' ப. 203; பத்தி. 11,
6. தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரம் - இளம் பூரணம், செய்யுளியல், 2ஆம் மதிப்பு கழக வெளியீடு, சென்னை - 1 அக்டோபர் - 1969) ப. 528.
7. தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரம் - செய்யுளியல், நச்சினார்க்கினியர் உரை (சென்னை கழக வெளியீடு, பெப்ரவரி 1965) 'செய்யுளியல்' ப. 234, நூ.எ.189.
8. தொல்காப்பியம் பொருளதிகாரம் இளம்பூரணம் 2ஆம் பதிப்பு (கழக வெளியீடு) சென்னை-1 அக்டோபர் 1969) கற்பியல் நூற்பா எண் 140, ப. 249.
9. மேற்படி, ப. 249 நூற்பா எண் 140, இளம்பூரணர் விளக்கம்.
10. தொல்காப்பியம் - பொருளதிகாரம். நச்சினார்க்கினியர் உரை 2ம் பதிப்பு (கழக வெளியீடு, சூலை. 1977 'கற்பியல்' ப. 163.
11. மேற்படி, (கழக வெளியீடு சென்னை-1, ம.ப. அக்டோபர் 1969) கற்பியல் நூற்பா எண் 150 ப. 301.

12. பி.கீ.மன் முலும் பரிமேலழகருரையும், முதல் பகுதி, "அறத்துப்பால்" (மதுரைப் பல்கலைக்கழகம், மதுரை 1972) வாழ்க்கைத் துணை நலம் பாடல் எண் 4, ப. 67.
13. பாரதியார் கவிதைகள் (வானவில் பிரசுரம் - சென்னை - 36. புதிய பதிப்பு 24-01-1980), பகுதி 'சமூகம்' பாடல் தலைப்பு, "புதுமைப்பெண்" பத்தி 4, வரி 1-2.
14. மேற்படி, பக். 5. ப. 501.
15. பாரதியார் கவிதைகள் (பூம்புகார் பிரசுரம், சென்னை - 13 மு.ப. மே, 1976) 'குயில் பாட்டு' வரி, 123 - 127.
16. பாரதியார் கவிதைகள், (வானவில் பிரசுரம்,) சென்னை-36, புதிய பதிப்பு, 24-01-1980) 'பாஞ்சாலி சபதம்' ப. 450. வரி. 87.
17. மேற்படி, ப. 445. வரி. 3-11.
18. மேற்படி, ப. 222 பக் 4. வரி. 1-2.
19. பாரதியார் கவிதைகள், (பூம்புகார் பிரசுரம் சென்னை-13, பு. பதி. 24-01-1980) 'நடிப்புச் சுதேசிகள்', பத்தி 8, ப. 197.
20. பாரதியார் கவிதைகள், வானவில் பிரசுரம் பாரதி அறுபத்தாறு, பாடல் 55.
21. மேற்படி, பாடல் 56.
22. பாரதியார் கவிதைகள் (வானவில் பிரசுரம், பு. பதி. 24-01-1980) 'தாய் மாண்பு' ப. 252, வரி, 47.
23. பாரதியார் கவிதைகள் (மெர்க்குரிப் புத்தகக் கம்பெனி, கோயம்புத்தூர்-2ஆம் பதி. மே, 1971), 'பெண்மை', ப. 503, பத். 4.
24. மேற்படி, 'பெண்மை' ப. 503, பத். 3,
25. மேற்படி, 'பெண்கள் விடுதலைக்கும்மி' ப. 499.
26. பாரதியார் கவிதைகள், (வானவில் பிரசுரம், பு: பதி. 24-01-1980) 'தமிழ்ச்சாதி' ப. 173, வரி. 26-29.
27. நற்றிணை (கழகவெளியீடு, சென்னை-1 நான்காம் பதிப்பு, பெப்ரவரி 1967) பச.எ.அ., பா. எ. 280.
28. பாரதியார் கவிதைகள் (வானவில் பிரசுரம், பு.பதி. 24-01-1980) 'மணம்' ப. 235, வரி. 31-32.
29. மேற்படி, "விடுதலை" ப. 180, பத். 3.

1983

ஈழத்து நவீன தமிழ் இலக்கியம்

எங்கள் நாட்டின் நவீன தமிழ் இலக்கியம் இந்த நாற்றாண்டின் ஆரம்பத்துடனேயே படைக்கப்படத் தொடங்கியது என்று கூறுவது தவறாகாது. ஈழத்துத் தமிழிலக்கிய வளர்ச்சியிலே மூன்று முக்கியமான கட்டங்களை நாம் இனங்காணக் கூடியதாய் உள்ளது. முதலாவது கட்டத்திலே தோன்றிய இலக்கியங்களிலே இந்த நாட்டினுடைய பண்புகள் எவற்றினையும் நாம் காணமுடியவில்லை. அரசகேசரியின் **கிரகவம்சம்** போன்ற நூல்களெல்லாம் அந்த வகையிலே அடங்குகின்றன. இரண்டாவது கட்டத்தினைச் சார்ந்த இலக்கிய ஆக்கங்களிலே ஓரளவு இந்நாட்டின் 'மண்மணம்' வீசுவதைக் காணலாம். சின்னத்தம்பிப் புலவருடைய **பறாணை விநாயகர் பள்ளு**. நட்டுவச்சுப்பையனாருடைய **கனகபுராணம்** போன்றன இக்கட்டத்தைச் சார்ந்த இலக்கியங்களாகும். ஈழநாட்டின் இயற்கை வளங்களைச் சின்னத்தம்பிப் புலவர் இளைய பள்ளியின் வாயினாலேயே கூறவைக்கின்றார். வரன்முறையான வர்ணனைகளாக அமைந்த போதிலும் இந்த நாட்டினை நினைந்து அவை கூறப்படுகின்றன என்பதை நாம் உணருகின்றோம். **கனகபுராணத்திலே**

தாலக் கனியொன் றினுக் காகத்
தரைமேல் மாந்தர் பலர் திரண்டு
வேல்கத் திகள் கொண்டெறிந்து
விசயம் பொருந்தும் வள நாடன்
மால்பற் றியமனத் தினனாக
வந்தான் கனகே மன்றினுக்கு
நீலக்கருங் கார்மேக
நியூற்ற னிவன் காண் நேரிளையே .

என்னும் பாடலில் யாழ்ப்பாணத்திலே ஒரு பனங்காய்க்காகப் பெருஞ்சண்டை புரியும் சமூகப் போக்கொன்றினைச் சித்திரிக்கிறார் புலவர் சுப்பையனார். இது போன்று ஈழநாட்டின் சிற்சில பண்புகளைக் கொண்ட இலக்கியங்கள் இரண்டாவது கட்டத்தைச் சார்ந்தனவாகும். ஈழநாட்டுக்கே தனித்துவமானவையாகவும், தமிழ் நாட்டு இலக்கியங்களினின்று வேறுபட்டனவாகவும் அமையும் இலக்கியங்களே மூன்றாவது கட்டத்தைச் சார்ந்தன. இக்கட்டத்தைச் சார்ந்த இலக்கியங்களை ஈழநாட்டு நவீன தமிழ் இலக்கியங்கள் என்று கூறினுமமையும். இவற்றைக் கவிதை, நாவல், சிறுகதை நாடகம் என்னும் நான்கு வடிவங்களாகப் பகுத்து விபரிக்கலாம்.

கவிதை

இந்த நாட்டின் தேசிய எழுச்சிக் கால கட்டத்திலே வாழ்ந்த கவிஞர்களின் ஆக்கங்கள் ஒருவகையில் ஈழத்து நவீன கவிதைத் தோற்றத்துக்கு வழி சமைத்தன எனலாம். நவாலியூர் சோமசுந்தரப் புலவர், ப.கு. சரவணபவன், முதுதமிழ்ப் புலவர் மு. நல்லதம்பி, பாவலர் துரையப்பாப்பிள்ளை போன்றோர் பழைய செய்யுள் வடிவங்களையும் புதிய சந்தமுடைய வடிவங்களையும் கையாண்டனர். செய்யுட் பொருளிலும் மாற்றமேற்பட்டுள்ளதையும் இவர்களுடைய பாடல்கள் காட்டுகின்றன.

மாவலிகங்கைப்புனலாந் தாவணியை வீசி
மாதிரமெ லாம்மணக்கும் வாசனையைப் பூசி
காவலரின் கண்மருட்டும் கன்னி எங்கள் தேயம்
காசினியி லிவளைப் போற் கன்னியில்லை யில்லை.

என்று சரவணபவன் பாடும் செய்யுள் வடிவம் பழையதாக அமைந்தபோதிலும் அதிலே ஒரு புதிய சந்தச்சுவை அமைந்துள்ளது. இப்பாடல் இடம்பெறும் ஈழநாட்டுக் குறம் என்னும் பிரபந்தம் ஈழநாட்டின் இயற்கை வளங்களையும் ஏனைய விபரங்களையும் கூறுகின்றன. நவாலியூர் சோமசுந்தரப் புலவரின் பாடல் வடிவங்களிலே பழைமைப்பண்பும் புதுமைப்பண்பும் ஒருங்கே அமைந்துள்ளன.

“பருத்தித்துறை யூராம்
பவளக்கொடி பேராம்
பாவைதனை யொப்பாள்
பாலெடுத்து விற்பாள்”

என்னும் பாடற் சந்தம் புதுப்பொலிவினைக் காட்டி நிற்கின்றது. ஓரளவு பழைமை வாடை வீசும் செய்யுள் வடிவங்கள் மூலமாக சமூக விடயங்களாகிய புதுமைப்பொருளைக் கூறுவனவாக அமைகின்றன பாவலர் துரையப்பா பிள்ளையின் பாடல்கள். ஈழத்துத் தமிழ்க் கவிதைக் களஞ்சியம் தொகுப்பாசிரியர் ஆ. சதாசிவம் பிற்காலத்துக் கவிஞர்கள் சிலரையும் பழைமை-புதுமை தழுவினவர்களாகக் குறிப்பிடுகிறார். அவர் கூறுவதாவது: “பழமையும் புதுமையுந் தழுவின சிறந்த பாடல்களைப் பாடிய புலவர்களுட் சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கோர்: வித்துவான் வேந்தனார், பண்டிதர் சிவப்பிரகாசம், நாவற்குழியூர் நடராசன், யாழ்ப்பாணன், நவாலியூர் நடராசன் முதலியோராவர்”. இக்கூற்று ஒருவகையிலே பொருத்தமானதெனவுங் கூறலாம். மரபுவழிச் செய்யுள் வடிவங்களிலே பாடல்கள் பாடும் வித்துவான் வேந்தனாரே,

“பாலைக் காய்ச்சிச் சீனி போட்டுப்
பருகத் தந்த அம்மா
காலைத் தூக்கிக் கண்ணிலொற்றிக்
கட்டிக் கொஞ்சம் அம்மா.”

என்று புதிய பாணியிலே கவிதை வடிக்கிறார். ஈழத்து நவீன கவிதையின் முக்கியமான அம்சமான பேச்சோசை இப்பாடலிலே நன்கு இழையோடுவதைக் காணலாம். இதேபோன்று நாவற்குழியூர் நடராசனும்,

“கேட்குது மணி யோசை யொன்று கிண் கிணீர் என
வாட்டுதந்த வனிதை காலின் வளைசிலம் பொலி”

போன்ற கவிதைகள் மூலம் புதுமைக் கவிஞர்களாகவும் கணிக்கப்பட்டார்கள். இவர்களை விடச் சற்று வயதிலே இளையவர்களாகிய மகாகவி, நீலாவணன், முருகையன் போன்ற கவிஞர்கள் ஈழத்து நவீன கவிதைகளை முற்றாகப் படைத்தவர்கள் என்று கூறலாம். இவர்களை அடியொற்றி எத்தனையோ கவிஞர்கள் இன்று கவிதை புனைகிறார்கள். எனினும் இன்று வரையும் இவர்கள் மூவருமே ஈழத்து நவீன கதைக்குச்

சிறந்த எடுத்துக்காட்டுக்களாகத் திகழ்கின்றனர். இம்மூவருள்ளும் மகாகவி முதன்மைக் கவிஞராகத் திகழ்கிறார். அவர் பாடிய குறும்பா பாரதிக்குப் பின் தமிழ்க் கவிஞன் ஒருவனால் படைக்கப்பட்ட ஒரு புதுமை வாய்ந்த கவிதை இலக்கியமாகும். குறுகிய பாக்களால் ஆனது என்றும், குறும்பு நிறைந்த பாக்களால் ஆனது என்றும் குறும்பாவுக்கு விளக்கங் கொடுக்கலாம்.

“முத்தெடுக்க முழுகுகிறான் சீலன் - அவன்
முன்னாலே வந்துநின்றான் காலன்
சத்தமின்றி வந்தவன்தன் கைத்தலத்தில் பத்து முத்தைப்
பொத்திவைக்கப் போனான் முச்சூலன்”

என்பது போன்ற பாடல்கள் இத்தொகுப்பிலே இடம்பெற்றுள்ளன.

ஈழத்து நவீன கவிதையின் முக்கியமான பண்பாக அமைவது பேச்சோசையாகும். இப்பண்பினை மேற்குறிப்பிட்ட கவிஞர்கள் மூவருடைய படைப்புக்களிலும், அவர் வழிவந்த கவிஞர்களுடைய படைப்புக்களிலும் காணலாம். இப்பண்பு ஈழத்துக் கவிதையிலே மேலோங்குவதற்குக் காரணம் அறுபதுகளிலும் அதன் பின்னரும் இந்த நாட்டிலே செல்வாக்குப் பெற்றுவந்த கவியரங்குகளேயாகும். மக்களுக்கு நேரடியாகப் பாச்சொல்லும் இக் கவியரங்குகள் பல கண்டவர்கள் மகாகவி, முருகையன், நீலாவணன் போன்றோர். இவ்வரங்குகளுக்காக எழுதப்பட்ட கவிதைகள் தவிர்க்க முடியாதபடி பேச்சோசைப் பண்புடையனவாக அமையவேண்டியேற்பட்டது. இப்பண்புநாளடைவில் பொதுவான கவிதைப் பண்பாக மாறிவிட்டது. மகாகவியினுடைய கோடை, கண்மணியாள் காதை, ஒரு சாதாரண மனிதனது சரீத்திரம், வீடும் வெளியும் போன்ற இலக்கிய ஆக்கங்களிலே இப்பேச்சோசைப் பண்பினை நன்கு காணலாம்.

ஈழத்து நவீன கவிதையின் ஓர் அங்கமாகத் திகழ்கின்றது 'புதுக்கவிதை'. தருமு சிவராமு, மு. பொன்னம்பலம், தா. ராமலிங்கம், வ.ஐ.ச. ஜெயபாலன், எம்.ஏ. நு.மான், சண்முகம் சிவலிங்கம், திக்குவல்லைக் கமால், மேமன்கவி போன்றவர்களும் இன்னும் பலரும் புதுக்கவிதை படைத்துள்ளார்கள். எனினும் ஈழத்தில் எழுந்த பல புதுக்கவிதைகள் வெறுஞ் சொல்லாட்டுக்களாகவே அமைந்துவிடுகின்றன. யாப்பு வரையறையை மீறுவதே முக்கிய நோக்காக அமையினும், கவிதைக்குரிய இயற்கையான பேச்சோசை, சரீப்பிரமாணம் ஆகியவற்றினையாவது புதுக்கவிதைகள் கொண்டு அமைய வேண்டியது அவசியம். ஆனால் துரதிஷ்டவசமாகப் பெரும்பாலான கவிதைகளிலே இவை காணப்படவில்லை. (மேலும் விளக்கத்துக்குப் பார்க்க: அ. சண்முகதாஸ் "கவிஞரும் மொழியும்" 'சிறந்தனை' தொகுதி I மலர் 1, இலங்கைப் பல்கலைக்கழகம், யாழ்ப்பாண வளாகம், 1976, பக். 37-51).

நாவல்

நாவல் ஒரு நவீன இலக்கிய வடிவம் எனக் கொண்டோமெனில், ஈழத்து நவீன நாவல் வரலாறு சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதிப் பகுதியிலேயே தொடங்கிவிட்டது எனக்கூறலாம். 1885ல் வெளியான சித்திலெப்பையின் அஸன் பேயுடைய கதை ஈழத்தின் முதல் நாவலாகும். எனினும் இந்நாட்டின் சமகாலப் பாத்திரங்களைக் கொண்ட நாவல்களான வீரசிங்கன் கதை (1905), உதிர்பாசம் (1915) ஆகியனவற்றை சி.வை. சின்னப்பாபிள்ளையே முதன் முதலில் எழுதினார். இந்நாட்டுத் தமிழ் மக்களிடையே காணப்பட்ட நடைமுறைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு மங்களநாயகம் தம்பையா (நொறுங்குண்ட கிருதயம், 1914

தேம்பாமலர், 1929), ம.வே. திருஞானசம்பந்த பிள்ளை (காசிநாதன் நேசமலர், 1924) இடைக்காடர் (நீலகண்டன் அல்லது ஒரு சாதிவேளாளன், 1925) போன்றோர் நாவல்கள் எழுதினர்:

ஈழத்துத் தமிழ் மக்களின் வாழ்க்கைப் பிரச்சனைகளை சற்று சுர்ந்து நோக்கி, அப்பிரச்சனைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு க.தி. சம்பந்தன் (பாசம், 1947), சு. வேலுப்பிள்ளை (மனதிறல், 1948), அ.செ. முருகானந்தன் (யாத்திரை), கனகசெந்தி நாதன், (விதியின்கை, 1953, வெறும்பானை, 1956) வ.அ. ராசரத்தினம் (கொழுகொம்பு, 1955-56) போன்றோர் நாவல்களைப் படைத்தனர்.

தமிழ் மக்களின் பல்வேறு வகைப்பட்ட பிரச்சனைகளின் நடுவே நின்று, அப்பிரச்சனைகளாலே தாக்குண்ட மனிதர்களைக் கதை மாந்தர்களாகக் கொண்டு, ஈழத்துத் தமிழ்ப் பேச்சு வழக்கினையே பெரும்பாலும் பயன்படுத்தி நாவல் எழுதும் போக்கு 1950களின் பிற்பகுதியிலேயே உண்டாகியது. இப்போக்கினைப் பிரதிபலிக்கும் நாவலாசிரியர்களாக இளங்கீரன் (நீதியே நீ கேள், 1959 தென்மலும் புயலும், கிங்கிருந்து எங்கே முதலியன, டானியல் (பஞ்சமர், 1972, கோவிந்தன், 1983 முதலியன), செங்கை ஆழியான் (வாடைக்காற்று, பிரளயம், காட்டாறு, முதலியன), செ. கணேசலிங்கன் (நீண்டபயணம், 1965, சடங்கு 1966ஆ செவ்வானம், 1967ஆ தரையும் தாரகையும், 1968ஆ மண்ணும் மக்களும், 1970: கிளமையின் கீதம், 1983 முதலியன), நந்தி (மலைக்கொழுந்து, 1964ஆ தங்கச்சியம்மா முதலியன), எஸ். பொன்னுத்துரை (தீ, 1961; சடங்கு, 1971), அருள் சுப்பிரமணியம், (அவர்களுக்கு வயது வந்துவிட்டது, 1973), அ. பாலமனோகரன், (நிலக்கீள், குமாரபுரம் முதலியன) முதலியோர் விளங்குகின்றனர். இவர்களுள் இன்று தமிழ் மக்களின் சமூக நடைமுறைகளை ஊன்றி நோக்கித் தரமான நாவல்கள் எழுதிக்கொண்டிருப்பவர்களாக எஸ். டானியல், செங்கையாழியான் ஆகிய இருவரையும் விதந்து குறிப்பிடலாம்.

சிறுகதை

சிறுகதையும் நாவலைப்போல் ஒரு நவீன இலக்கிய வடிவமாகும். மேலைத்தேயத்தவர் தமிழுக்கு அறிமுகஞ் செய்துவைத்த வடிவமாகும். ஈழத்தில் 1930களின் பிற்பகுதியிலேயே சிறுகதைகள் எழுதப்படத் தொடங்கின. சி. வைத்தியலிங்கம், இலங்கையர்கோன்; க.தி. சம்பந்தன், கோ. சிவபாத சுந்தரம் ஆகியோர் எமது நாட்டுச் சிறுகதை வரலாற்றின் முன்னோடிகளாவர். கலைமகள், கிராம ஊழியன், மணிக்கொடி, ஆனந்தவிகடன், சூறாவளி, ஈழகேசரி முதலியவற்றிலே இவர்களுடைய சிறுகதைகள் வெளியாகின. இவர்களுள் இலங்கையர்கோன் ஒருவருடைய சிறுகதைகள் மாத்திரமே ஒரு தொகுப்பு நூலாக வெளிவந்துள்ளது என்பது மனங்கொள்ளத்தக்கதாகும். 1962ஆம் ஆண்டு இலங்கையர்கோனின் மனைவி அவருடைய பதினைந்து கதைகள் கொண்டதாக வெள்ளிப்பாதரசம் என்னும் சிறுகதைத்தொகுதியை வெளியிட்டார். இலங்கைப் பல்கலைக் கழகத் தமிழ்த் துறையிலே பயின்று வந்தவர்களுக்கு இது பல காலமாகப் பாடநூலாக அமைந்து வந்துள்ளது.

ஈழத்துச் சிறுகதை வரலாற்றிலே இரண்டாவது தலைமுறை எழுத்தாளர்களெனக் கூறும்படியாக 1910களிலிருந்து தி.ச. வரதராசன், அ.செ. முருகானந்தம், அ.ந. கந்தசாமி, கனக செந்திநாதன், சொக்கன், தாழையடி சபாரத்தினம், சு. வேலுப்பிள்ளை போன்றோர் எழுதிவந்தனர். தமிழர் பண்பாட்டுணர்வு, மனிதாபிமானம் என்னும் தளங்களில் தம் கால்களை ஊன்றவைத்து சமூக நடைமுறைகளை இக் கதையாசிரியர்கள் நோக்கினார்கள். இவர்களுடைய கதைகளிலே பெரும்பாலும் இலக்கியமொழி நடையே கையாளப்பட்டது.

அரசியல், பொருளியல், சமூகப் பிரச்சினைகளைப் பரவலாகத் தம்கதைப் பொருளாகக் கொண்டும் பாத்திர உரையாடல்களிலே பெருமளவு பேச்சுத் தமிழைக் கையாண்டும்

சிறுகதைகளை எழுதத் தொடங்கியவர்களை மூன்றாவது தலைமுறையினராகக் கொள்ளலாம். இவர்களுடைய இலக்கிய ஆக்க முயற்சிகள 1950களிலிருந்து தொடங்கின. செ.கணேசலிங்கன், வ.அ. ராசரத்தினம், கே. டானியல், டொமினிக் ஜீவா, நந்தி, எஸ். பொன்னுத்துரை, காவலூர் ராசதுரை, அ.முத்துலிங்கம், பிததன், அ.ச. அப்துஸ்ஸமது, என்.கே. ரகுநாதன், நீர்வைபொன்னையன், தெளிவத்தை யோசப், கே.வி, நடராசன், எ.பி.வி. கோமஸ், மு. தளையசிங்கம், பவானி ஆழ்வாப்பிள்ளை, அகஸ்தியர் போன்றோரை இத்தலைமுறை சார்ந்தவராகக் குறிப்பிடலாம்.

1961ல் பல்கலைக்கழகத்திலும் தமிழ் மூலம் கல்வி கற்கும் வாய்ப்பு ஏற்பட்டது. தன் தாய்மொழியிலே சுயமாகச் சிந்திக்கும் பலரின் ஆற்றலை இப்பல்கலைக்கழகக் கல்வி வளர்க்கத் தொடங்கியது. இது ஈழத்தின் பலதரமான தமிழ்ச் சிறுகதை நாவலாசிரியர்களையும் உருவாக்கியது. செங்கை ஆழியான், செ. கதிர்காமநாதன், செ. யோகநாதன், செம்பியன் செல்வன், முத்து சிவஞானம், யோகேஸ்வரி கணேசலிங்கம் போன்ற சிறுகதை எழுத்தாளர்களை இலங்கைப் பல்கலைக்கழகம் உருவாக்கியது.

இன்று பெருந்தொகையான இளம் எழுத்தாளர்கள் பல்வேறு கருத்துக்களை மையமாகக் கொண்டு சிறுகதைகள் படைத்து வருகின்றனர். எங்கள் நாட்டுக்கேயுரிய பிரச்சினைகளைப் பொருளாகக் கொண்டு எங்கள் நாட்டுப் பேச்சு வழக்கின் மூலம் சிறுகதைகள் இந்த நாட்டிலே படைக்கப்பட்டு வந்துள்ளன. இதனால் இவை தமிழ் நாட்டுச் சிறுகதைகளின் நின்று வேறுபட்டனவாக அமைந்து தனித்தன்மையுடையனவாகின்றன.

நாடகம்

நாவல் அல்லது சிறுகதையைப் போல நாடகம் தமிழ் மொழிக்குப்புதிய இலக்கிய வடிவமல்ல. தமிழ் நாடக மரபொன்று பன்னெடுங்காலமாக எம்மிடையே இருந்து வருகின்றது. ஈழத்தின் நவீன நாடகம் என்று கூறின், அது ஐரோப்பிய நாடக மரபைப் பின்பற்றி எழுதப்பட்ட நாடகம் என்றோ, நவீனப் படுத்தப்பட்ட மரபுவழி நாடகம் என்றோ குறிப்பிடலாம். தமிழ் மரபுவழி நாடகங்கள் எல்லாம் பாடல்களிலே அமைந்துள்ளன. பதினெட்டாம் நூற்றாண்டிலே கணபதி ஐயர் எழுதிய **வாளபிம் நாடகம்** எழுத்து நல்ல எடுத்துக்காட்டாகும். இவ்வாறு செய்யுள் வடிவிலே அமைந்து வந்த நாடகம் உரைநடை வடிவத்திலே மாற்றம் பெற்று அமைந்தது ஒரு வகையிலே நவீனப்போக்கு என்று கூறலாம். அதன்படி புராண இதிகாசக் கதைகளையே பொருளாகக் கொண்டு வந்த தமிழ் நாடகங்கள் சமூக விடயங்களைப் பொருளாகக் கொண்டதும் ஜின்னெடு வகையான நவீன போக்காகும். இவ்விரு போக்குகளையும் உடையனவாக க சிதம்பரநாதனின் **சாவித்திரீதேவீசாகம்** (1917), க. இராமலிங்கத்தின் **நமசிவாயம்** அல்லது **நான் யார்** (1929), சோமசுந்தரப்புவரின் **உயிரிளங்குமரன்** (1936), க. செல்வநாயகத்தின் **சாமனா** அல்லது **கின்பத்தில் சூன்பம்** (1937), சாராவின் **சத்தியேஸ்வரி** (1938), என்னும் நாடகங்கள் எழுதப்பட்டு வந்தன. ஐரோப்பிய, சமஸ்கிருத நாடகமரபுகளை அனுசரித்துப் பல நாடகங்கள் எழுதப்பட்டன. பிரான்சிஸ் கிங்ஸ்பெரியின் **சந்திரகாசம்** (1940), மனோன்மனியம் (1940), வெள்ளவத்தை மு. இராமலிங்கத்தின் **அசோகமாலா** (1943), பேராசிரியர் க. கணபதிப்பிள்ளையின் **மாணிக்கமாலை** (1943) என்பன அத்தகைய நாடகங்களாகும். இதுவரை குறிப்பிட்ட நாடகங்களிலே கையாளப்பட்ட மொழிநடை பெரும்பாலும் செந்தமிழ் வழக்காகவே அமைந்தது. நாடக மாந்தர் யாவரும் தம்முடைய சொந்தப் பேச்சு வழக்கிலே பேசுவதாக உரைநடையினை அமைத்து சமூக விடயங்களையே பொருளாகக் கொண்டு நாடக இலக்கியங்கள் எழுதும் புதிய போக்கினைப் பேராசிரியர் க. கணபதிப்பிள்ளையே தொடக்கிவைத்தாரெனலாம். அவருடைய **நானாடகம்** (1930), **கூகுநாடகம்** (1952) ஆகியன உதாரணங்களாகும்.

1960களிலும் அதன் பின்னரும் இலங்கைக் கலைக்கழகத்தின் நாடகக் குழுத்தலைவராயிருந்த பேராசிரியர் சு. வித்தியானந்தனுடைய முயற்சியினாலும் ஊக்குவிப்பினாலும் பல மரபுவழி நாட்டுக் கூத்துக்கள் நூலுருப்பெற்றன. **அலங்காரரூபன்** நாடகம் (1962), **எண்டிர்க்கு எம்பரதோர்** நாடகம் (1964), **முவிராசாக்கள்** நாடகம் (1966), **ஞான செளந்தரீ** (1966) போன்ற பல மரபுவழி நாட்டுக்கூத்துக்கள் இவ்வாறு நூலுருப்பெற்றன. இதே காலகட்டத்தில் வரலாற்று, சமய, இலக்கிய நாடகங்கள் பலவும் எழுதப்பட்டன. **சொக்கனின் சீலம்பு பிறந்தது** (1962), த. சண்முகசுந்தரத்தின் **வாழ்வுபெற்ற வல்லீ** (1962) தேவனின் **தென்னவன் பிரமராயன்** (1963) கங்கேஸ்வரி கந்தையாவின் **அரசன் ஆணையும் ஆடக சவுந்தரியும்** (1965), முத்து சிவஞானத்தின் **சேரன்சமாதி** (1968), கரவை கிழானின் **தனியாத தாகம்** (1968), ஏ.பி. பொன்னுத்துரையின் **நாடகம்** (1969), முல்லை மணியின் **பண்டார வன்னியன்** (1970), எஸ். பொன்னுத்துரையின் **வலை** (1972) என்பனவற்றை வகைமாதிரிகளாகக் காட்டலாம்.

ஈழத்தின் முதற்கவிதை நாடக நூல் 1927ல் வெளியிடப்பட்டது. கதிர்காமர் கனகசபை என்பவரால் ஆங்கில நாடக மரபை பின்பற்றி அகவல் யாப்பில் எழுதப்பட்ட நாடகமே 1927ல் வெளியாயிற்று. நவீன கவிதைகளாகவே நாடம் எழுதும் போக்கு 1960களுக்குப் பிறகு ஏற்பட்டது. இத்துறையிலும் மகாகவி விதந்து கூறத்தக்க வகையிலே ஆக்கங்கள் செய்துள்ளார். அவருடைய **கோடை**, **புதியதொரு வீடு** ஆகியன நவீன கவிதை நாடக இலக்கியத்திற்கு நல்ல எடுத்துக்காட்டுக்களாகும்.

1970களில் நந்தியின் **குரங்குகள்** (1975), கனக. செந்திநாதனின் **ஒரு பிடிசோறு** (1976), அராலியூர் ந. சுந்தரம்பிள்ளையின் **பொலிடோலேகதி** (1976), **பணமோ பணம்** (1977), இரா. பாலச்சந்திரனின் **மச்சானைப் பார்த்தீங்களா** (1977), நவாலியூரானின் **உலகம் எங்கள் கைகளிலே** (1978) என்னும் சமூக நாடகங்கள் வெளியிடப்பட்டன. 1980களில் கவிஞர் செ. கதிரேசபிள்ளையின் வரலாற்றிலக்கிய நாடகத்தொகுதி **பாரதம் தந்த பரீசு** (1980), யாழ் பல்கலைக்கழக தமிழிலக்கிய மன்றம் வெளியிட்ட **ஆறு நாடகங்கள்** (நூலில் வெளியிட்ட ஆண்டு 1979 எனக் குறிப்பிடப்பட்டிருப்பினும் இது உண்மையில் 1980லேயே வெளிவந்தது), சி. மௌனகுரு முதலியோராற் தொகுக்கப்பட்ட **நாடகம் நான்கு** ஆகியன வெளிவந்தன.

நாடகம் மேடைக்கலையாகவே இப்பொழுது நோக்கப்பட்டு வருகிறது. நாடக இலக்கியம் பற்றிய நினைவுகூட அறிஞர்கள் மனத்திலிருந்து அகலுகின்றது போலத்தென்படுகின்றது. நாடகங்களை இலக்கியமாக எழுதுவார் தொகையும் குன்றிக்கொண்டே போகின்றது. சிறிது காலஞ்செல்ல தமிழிலக்கியப் பாகுபாட்டினுள் நாடகம் என்னுமொரு பகுப்பினை நாம் ஏற்படுத்த முடியாமலும் போகக்கூடும்.

முடிவுரை

ஈழத்து நவீன தமிழிலக்கியம் பொருளமைப்பிலும் வடிவத்திலும் தமிழக இலக்கியங்களுக்கு ஒப்பாக வளர்ந்து வந்துள்ளது. கவிதையிலேயே இடம்பெறும் பேச்சோசைப்பண்பும், புனைகதைகளிலும் நாடகங்களிலும் இடம்பெற்று வரும் ஈழத்துத் தமிழ்ப்பேச்சு வழக்கும் இந்நாட்டு நவீன தமிழிலக்கியத்துக்கு தனித்துவமான தன்மைகளை ஊட்டின எனலாம். ஈழத்து நவீன தமிழ் இலக்கியப் பரப்பை மேலெழுந்த வாரியாகவே இக்கட்டுரை நோக்குகின்ற காரணத்தால் பல எழுத்தாளர்களுடைய பெயர்களையும் ஆக்கங்களையும் இதிலே குறிப்பிட முடியாததுடன், ஈழத்து நவீன இலக்கியங்களை விமரிசன அடிப்படையிலேயே நோக்க முடியாமலுள்ளது.

Modern Tamil Literature of Sri Lanka

The dawn of 20th century saw the beginning of the modern Tamil literary history in Sri Lanka. In the field of poetry, the first half of this century witnessed both traditional and new trends. But at the beginning of the second half, young poets have been injecting new vigour and style to the Tamil poetry. In the sixties, poets like Mahakavi, Nilavanam, Murugaiyan and others have been creating poems with new content and form. Modern literary forms such as the Novel and Short story were introduced to Tamil literature by the Europeans. Thus Sidde Lebbe was able to write the first Sri Lankan Tamil novel in 1885 itself. Novels portraying the life of the Tamils of this country were written only from the beginning of this century. Tamil Short stories have been written from 1930 onwards. Ilankiran, K. Daniel, Scanai Aliyan, S. Ponnuthurai, S. Ganeshalingam, Dominic Jeeva, V.A. Rasaratnam, Ilankaiyarkon, S. Kathirgamanathan are some of the names that are popular in the field of Sri Lanka Tamil Fiction.

Traditiona dramas were rendered mainly in verse form. From the beginning of this century, as a new development in the Tamil dramatic literature prose has been replacing verse. After Professor K. Kanapathipillai who skilfully employed the Jaffna dialect for the first time by the early fifties to depict the social life of Jaffna Tamil, drama in Sri Lanka has begun to portray the various aspects of the Tamilian life. Sokkan, A.T. Ponuturai, Tevan, Kanaka Sentinathan, Mahakavi and many others have been contributing to the development of the Tamil dramatic literature in this Country.

1984

கிறிஸ்தவத் தமிழ் இலக்கிய வளர்ச்சி

1. முன்னுரை

தமிழ் மொழியைக் கற்பதனாலும், அக்கல்வியினாலே பெற்ற அறிவின்மூலம் அம்மொழியிலே நூல்கள் புனைவதாலும் தம்முடைய சமயக்கொள்கைகளை இலகுவாக மக்களிடையே பரப்பமுடியும் என்பதைச் சமணரும் பௌத்தரும் உணர்ந்து செயற்பட்டனர். இதுபோலவே தமிழ் நாட்டுக்குவந்த கிறிஸ்தவ மறைபோதகர்களும் (மிஸனரி மாரும்) மேலைத்தேய நிர்வாகிகளும் உணர்ந்து செயற்பட்டனர். அவர்களுட் சிலர் தமிழிலே நல்ல பாண்டித்தியம் பெற்று தமிழ் இலக்கிய நூல்களையும் ஆக்கித் தந்துள்ளனர். தமிழ் மொழியின் சிறப்பியல்புகள் பலவற்றையும் பல்வேறு சந்தர்ப்பங்களிலே கிறிஸ்தவ மறைபோதகர்களும் மேலைத்தேய நிர்வாக அதிகாரிகளும் அறிஞர்களும் எடுத்துக்கூறினர். மயிலை சீனிவோங்கடசாமி அவர்கள் எழுதிய **கிறிஸ்தவமும் தமிழும்** என்னும் நூலுக்கு முகவுரை எழுதிய பேராசிரியர் S.D. சற்குணர் 19ஆம் நூற்றாண்டின் பிற்பாதியிலே மறைபோதகர்கள் சிலராலே தமிழ்மொழி பற்றிக் கூறப்பட்ட கருத்துக்களைத் தொகுத்துத் தந்துள்ளார். தமிழ் மொழி பற்றி மாத்திரமன்றி தமிழிலக்கியங்களின் சிறப்பியல்புகள் பற்றியும் அவர்களிற் பலர் வியந்து கூறியுள்ளனர்.

தமிழ் மொழியினுடைய சிறப்புக்களை அம்மொழி பேசுவோரே உணரவைத்தது மாத்திரமன்றி, தமிழ் நெடுங்கணக்கிலும் சில மாற்றங்களைச் செய்தனர். யேசுசபையைச் சேர்ந்த பெஸ்கி (வீரமாமுனிவர்) அடிகள் மெய்யெழுத்துக்களுக்குப் புள்ளியிட்டு எழுதும் வழக்கத்தினை ஆரம்பித்து வைத்தார். தமிழ் நெடுங்கணக்கினை வரிவடிவிலே வழங்கும்போது எகரத்திற்கும் ஏகாரத்திற்கும் ஓகரத்திற்கும் ஓகாரத்திற்கும் வேறுபாடு இல்லாமலே எழுதப்பட்டு வந்தது. ஏ, ஒ ஆகிய வரிவடிவங்களில் எழுதப்பட்டன. சந்தர்ப்பத்திற்கு ஏற்றபடி குறிலாகவும் நெடிலாகவும் அவை கொள்ளப்பட்டன. ஆனால், பெஸ்கி அடிகள் எகரத்திற்கும் ஓகரத்திற்கும் கால் கொடுத்து இன்றைய ஏ, ஒ வரிவடிவங்களை அமைத்துத் தந்தார்.

சொற்களுக்கிடையே இடைவெளியின்றி தொடுத்தெழுதும் மரபினை ஓலைகளிலும் சாசனங்களிலும் காண்கிறோம். அச்சியந்திரத்தினுடைய வருகையாலும் ஆங்கில மொழியின் பாதிப்பாலும் சொற்களுக்கிடையே இடைவெளியிட்டு எழுதும் மரபு தோன்றியது. கிறிஸ்தவ மறைபோதகர்களே இதற்கும் காரணமாய் அமைந்தனர். அச்சுக்கலை தமிழ் எழுத்துக்களுக்கு (வரிவடிவங்களுக்கு) ஸ்திரநிலையைக் கொடுத்தது. கிறிஸ்தவ தமிழிலக்கிய வளர்ச்சிக்கு அடிப்படையான கருவியாக அமைந்தது அச்சுயந்திரம்.

2. அச்சுயந்திரப் புரட்சி

16ஆம் நூற்றாண்டுத் தமிழக வரலாறு அரசியல் நிலையிலே பெரும் குழப்பம் உள்ள காலமாக அமைந்தது. இக்கால கட்டத்திலேதான் சமயப்பணி செய்வதற்காக கிறிஸ்தவர்கள் தமிழ்நாட்டுக்கு வந்து சேர்ந்தனர். ஆரம்பகால மறைபோதகர்களைப் பற்றி ஹென்றி கார்ட்டன் (Henry Carton) என்னும் மேலைத்தேய அதிகாரி **புதிய கிறிஸ்தவம்** என்னும் தமது நூலிலே பின்வருமாறு கூறினார்.

“அவர்கள் இந்திய மக்கள் மீது அளவுகடந்த பரிவும் பாசமும் உடையவராய் அம்மக்களுக்கேற்றவாறு நடந்துகொண்டனர். மக்களுடைய ஆன்மா நன்மையைக் கருதிப் பணியாற்றியதோடமையாது எல்லோருக்கும் தேவையான எல்லாவித பணிகளையும் புரியலாயினர். துன்பங்களைத் தாங்கும் மனோபாவம் தேவைக்கு உயிரையும் கொடுக்கும் உயரிலட்சியமும் பற்றுங்கொண்ட தியாகிகளும் காணப்பட்டனர்.”

இத்தகைய துறவிகள் கிறிஸ்தவ மதத்தைத் தழுவி நாட்டிலே பரப்புவதற்கு முயற்சிகள் செய்தனர். கல்வியை வளர்ப்பதன் மூலமாக கிறிஸ்தவமத போதனைகளை மக்கள் இலகுவாக விளங்கிக்கொள்வர் என்பதனை உணர்ந்த மறைபோதகர்களும் மேலைத்தேய அதிகாரிகளும் பாடசாலைகள் பலவற்றை ஆரம்பித்தனர். இக்கல்விக்கு அடிப்படையாக அச்சுயந்திரம் அமைந்து நற்பணியாற்றியது.

அச்சுயந்திரங் காரணமாக இங்கிலாந்து போன்ற தேசங்களில் நூற்பெருக்கம் ஏற்பட்டது. அதன் விளைவாக எப்படிக்கலைகளும் தத்துவமும் மதகுருமாரிடம் மாத்திரமன்றிப் பொதுமக்களிடமும் பரவினவோ, அதுபோலத் தமிழகத்திலும் அச்சுயந்திரத்தின் வரவால், மடங்களில் மாத்திரமன்றிப் பொதுமக்களிடமும் அவை பரவத் தொடங்கின. பலவகைப்பட்ட நூல்களையும் கிறிஸ்தவமதக் கோட்பாடுகளை எளிதிலே விளக்கும் பல வெளியீடுகளையும் அச்சிடுவதற்கு அச்சுக்கூடங்கள் உதவின. தமிழிலே எழுந்த பண்டைய இலக்கியங்களெல்லாம் ஓலைகளிலேயே எழுதப்பட்டிருந்தன. அச்சுயந்திரத்தினுடைய வரவாலும் சி.வை. தாமோதரம்பிள்ளை, உ.வே. சாமிநாதையர் போன்றோருடைய அரிய உழைப்பாலும் செல்லரித்துப் போகக்கூடிய அவ்விவிலக்கியங்கள் பேணிப் பாதுகாக்கப்பட்டன.

யேசு சபையினரே தமிழகத்தில் முதல் அச்சுக்கூடத்தை நிறுவினர். யேசு சபையைச் சேர்ந்த ஜோஆ. கொன்சால்வெஸ் (Joao Gonsalves) என்பவரே 1577ல் அம்பலக் காட்டில் முதல் அச்சுக்கூடத்தை நிறுவினார். 1578ல் எண்டிறிக் எண்டிறிக்கெஸ் (Henrique Henriquez) என்பராலும் மனுவல் டி சாஓ பேதுரோ (Manual de Sao Pedro) என்பவராலும் எழுதப்பட்ட பதினாறு பக்கங்களைக் கொண்ட கரிசீத்தியானி வணக்கம் (Doctrina Christiana) என்னும் நூல் அம்பலக்காட்டில் அச்சாகியது. எண்டிறிக் எண்டிறிக்கெஸ் அடிகள் எழுதிய அடியார் வரலாறு (Flos Sanctorum) என்னும் நூல் (660 பக்கங்களைக் கொண்டது) 1587ல் புன்னைக்காயலில் அச்சாகியது.

18ஆம் நூற்றாண்டில் புரட்டஸ்தாந்து மறைபோதகர்களின் வருகையுடன் அச்சுவேலை மேலும் முன்னேறியது. தரங்கம்பாடியிலே அவர்களால் அமைக்கப்பட்ட அச்சுக்கூடத்துக்கு ஜெர்மனியிலிருந்து தமிழ் எழுத்துக்கள் வந்தன. பின்னர் இவ்வெழுத்துக்களைத் தயாரிக்கும் தொழிற்சாலையும் அங்கு அமைக்கப்பட்டது.

3. தமிழியல் வளர்ச்சிக்குக் கிறிஸ்தவர்கள் என்ன செய்தார்கள்?

அச்சுவாகனமேறிய நூல்களும் மாத இதழ்களும் கிறிஸ்தவ மறைபோதகர்களாலேயே அறிமுகஞ் செய்யப்பட்டன. நூல்கள் இயற்றுவதும் அவற்றை வாசிப்பதும் முன்னர் மிக இலகுவான விடயமாக இருக்கவில்லை. நூல் ஓலையிலேயே எழுதப்பட்டது. ஓலையிலே புள்ளிகள் இட்டு எழுதுவதும் கஷ்டம். அத்துடன் மிகக்குறைந்த அளவிலேயே பிரதிகள் ஓலைச்சுவடிகளிலே அமைக்கப்பட்டன. அதனால் மிகக்குறைந்த தொகையினரே நூல்களைப் படிக்கும் வாய்ப்புடையவர்களாயிருந்தனர். கிறிஸ்தவ மறைபோதகர்கள் நூல்களை அச்சிட்டு வழங்க முற்பட்டதுடன் இக்கஷ்டம் நீங்கியது. நூற்பெருக்கத்துக்கும் வாசிப்புப் பழக்கத்துக்கும் அது வழிவகுத்தது. மாத இதழ்கள் பருவ இதழ்கள் ஆகியனவற்றை அறிமுகஞ் செய்ததின் மூலமாக எழுத்தாளர்களுடைய ஆக்கங்கள் வெளிவருவதற்கு வழிசமைக்கப்பட்டது. இதனால் கவிதை, சிறுகதை, கட்டுரை முதலாய் இலக்கியங்கள் வளரலாயின.

தமிழ்மொழியின் சொற்களஞ்சியத்தை நன்கு அறிந்து கொள்வதற்கு, முன்னர் தமிழ் நிகண்டுகளை மனப்பாடஞ் செய்து கொள்ளவேண்டிய அவசியமிருந்தது. ஓலைச்சுவடிகளிலே எழுதப்பட்ட நிகண்டுப் பிரதிகள் சிலவே கற்பவர்களுக்குக் கிடைத்தன. நினைத்த மாத்திரத்திலே ஒருவர் நிகண்டுப் பிரதியொன்றினை உடனடியாகப் பெறுவதும்

கஷ்டமாயிருந்தது. இதனால், ஒருவரிடமுள்ள நிகண்டுப் பிரதியைப் பார்த்து அவற்றிலுள்ள செய்யுட்களை மனப்பாடஞ் செய்துவைத்து, பின்னர் வேண்டிய நேரங்களில் மீட்கவேண்டியதாயிருந்தது. கிறிஸ்தவ மறைபோதகர்கள் தயாரித்து அறிமுகப்படுத்திய அபராதிகள், சொல்லகராதிகள், பேரகராதிகள் ஆகியன இக்கஷ்டத்தை நீக்கின. இவை அச்சிடப்பட்டுப் பெருந்தொகையாக வெளியிடப்பட்டதால், கடின சொற்களுக்குப் பொருள் அறியவும், ஒத்த சொற்களை இலகுவிலே தெரிந்துகொள்ளவும் உதவியாயிருந்தன.

தமிழ்மொழியினுடைய சிறப்பினையும் தமிழர் பண்பாட்டின் தொன்மையினையும் தமிழர் இலக்கியப் பாரம்பரியத்தின் பழமையினையும் உலகுக்குத் தெளிவாக எடுத்துக் கூறியவர் பிஷப் ரொபர்ட் கால்டுவெல் (Bishop Robert Caldwell 1814 - 1891) ஆவர். கால்டுவெல் அவர்கள் 1841ல் தமிழ் நாட்டிலுள்ள வேதாகம சங்கத்தை வந்தடைந்தார். 1877ல் அவர் திருநெல்வேலி மாவட்டத்து ஆயராக நியமிக்கப்பட்டார். 1891ல் பழனிமலையிலே தேகவியோகமடைந்தார். 1856ல் அவர் எழுதி வெளியிட்ட திராவிட மொழிகளின் ஒப்பிலக்கணம் மொழியியல் உலகுக்குத் தமிழ், தெலுங்கு, கன்னடம், மலையாளம் முதலாய் திராவிட மொழிகளை அறிமுகஞ் செய்துவைத்தது. திராவிட மொழிகளுள் மிக நீண்ட இலக்கியப் பாரம்பரியத்தையுடைய தமிழ்மொழிச் சொற்களையும் இலக்கணத்தையும் உலகிலுள்ள பிறமொழிகளுடன் ஒப்பிட்டுக்காட்டினார். திராவிட மொழியியல் ஆய்வுக்கு அவருடைய நூல் வழிகாட்டி. தற்போது நடைபெற்றுக் கொண்டுவரும் தமிழ் - யப்பானிய உறவு பற்றிய ஆய்வுக்கான கோட்பாட்டினை முன்வைத்தவர் யப்பானியப் பேராசிரியரான சுசுமு ஒனோ (Susumu Ohno) அவர்களாகும். அவருடைய ஒப்பீட்டாய்வுக்கு முன்னோடியாகக் கால்டுவெல் அவர்கள் தன்னுடைய நூலிலே இரு மொழிகளிடையேயும் காணப்படும் ஒலி ஒற்றுமையும் பொருள் ஒற்றுமையுமுடைய சில சொற்களை எடுத்தாண்டுள்ளமை இங்கு குறிப்பிடத்தக்கதாகும்.

தமிழிலே இலக்கியமல்லாத பிற விடயங்களையும் செய்யுளிலே எழுதும் மரபே நடைபெற்று வந்தது. நீண்ட வாக்கியங்களாலமைந்த நூல்களை ஓலையில் எழுத்தாணியாலே எழுதுவது சிரமமான காரியமாகும். இதனால் சுருக்கமான முறையிலே நூலொன்றை ஆக்குவதற்குச் செய்யுள் வடிவம் உதவியது. அத்துடன் பிரதிகளின் தொகை குறைவாகையால், மனனஞ் செய்வதற்கும் செய்யுள் வடிவம் இலகுவானது. அச்சுயந்திரப் பெருக்கம் வாய்ந்த மேலை நாட்டிலே உரைநடை மிகுந்த செல்வாக்குப் பெற்றது. ஐரோப்பியரும் அவருடன் அச்சுயந்திரமும் தமிழ்நாட்டிற்கு வந்த காரணத்தினாலே எல்லாவற்றையுமே உரைநடையில் எழுதும் வழக்கம் பெருகலாயிற்று. கிறிஸ்தவ மறைபோதகர்களே விஞ்ஞானம் முதலாய் விடயங்கள் பற்றித் தமிழிலே முதன்முதல் எழுதி வெளியிட்டார்கள்.

தமிழ் இலக்கிய இலக்கண நூல்களை மேலைத்தேய மொழிகளுக்குப் பெயர்த்துத் தமிழ்ப் பண்பாட்டினை அத் தேயங்களுக்கு அறிமுகம் செய்து வைத்தனர். எல்லிஸ் (Ellis) என்னும் மேலைத்தேய அதிகாரி திருக்குறளை ஆங்கிலத்துக்கு மொழிபெயர்த்தார். டாக்டர் ஜி.யு. போப் அவர்கள் திருவாசகத்தை மொழிபெயர்த்தார். தமிழ் இலக்கியங்களும் மொழியும் மேலைத்தேயங்களுக்கு அறிமுகப்படுத்தப்பட்டது போல ஐரோப்பிய இலக்கியமும் தமிழுக்கு அறிமுகப்படுத்தப்பட்டது. ஆங்கிலக் கவிதை, சிறுகதை, நாவல் போன்றனவன்றி, திருமறைநூற் (பைபிள்) கதைகளும், கிரேக்க லத்தீன் இதிகாசக் கதைகளும் தமிழ் நாட்டுக்கு அறிமுகமாயின. இவ்வறிமுகத்தின் தாக்கத்தினை 19ஆம் 20ஆம் நூற்றாண்டுத் தமிழிலக்கிய வளாச்சியிலே கண்டு கொள்ளலாம்.

தமிழிலே உரைநடை பண்டைக்காலந் தொடக்கமே இருந்து வந்துள்ளது. ஆனால், தனியே உரைநடையாலான இலக்கிய நூல்கள் முன்னர் இருந்ததற்கு நமக்குத் தற்போது

ஆதாரம் எதுவும் அகப்படவில்லை. ஆனால் ஐரோப்பியர் வருகைக்குப் பின்னர் அச்சுயந்திரத்தின் உதவி காரணமாகத் தமிழிலே உரைநடையாலான இலக்கியங்கள் தோற்றம் பெற்றன. நாவல், சிறுகதை போன்றன நாவலிலக்கியம் சிறுகதையிலக்கியம் என்று தனித்தனி இலக்கிய வகைகளுள் அடங்குவனவாயினும், அவை யாவும் உரைநடை இலக்கியங்களே.

மேலைத்தேய ஆட்சி காரணமாகவும், கிறிஸ்தவ மதப்பரம்பல் காரணமாகவும், சில தமிழ்ச் சொற்கள் புதிய விளக்கம் பெறலாயின. வைதிக சமயங்களுடன் தொடர்புடைய 'வேதக்காரர்' என்னும் சொல் கிறிஸ்தவர்களைக் குறிப்பதற்குப் பயன்படுத்தப்பட்டது. இன்றும் இச்சொல் இப்பொருளிலேயே வழங்கப்படுகின்றது. இதுபோலவே 'விசுவாசம்', 'ஆண்டவன்', 'இரட்சகர்', 'அஞ்ஞானிகள்' போன்ற சில சொற்களைப் புதுப்பொருள் கொள்ளச் செய்தனர்.

4. கிறிஸ்தவ தமிழ் இலக்கியத் தோற்றத்துக்கான பின்னணி

தமிழகத்துக்கு வந்த கிறிஸ்தவ மறைபோதகர்கள் தமிழ் இலக்கியங்களை நன்கு கற்றனர். அவ்விலக்கியங்களுள் திருமறைநூற் போதனைகளுக்கு இணையான சில கருத்துகளை இனங்கண்டு கொண்டனர். இத்தகைய கருத்துக்களைத் துணையாகக் கொண்டு கிறிஸ்தவமத போதனைகளை இலகுவாக அவர்களாலே செய்ய முடிந்தது. திருமறை நூற் கதைகளை நேரடியாகக் கூறுவதிலும் அவற்றை இலக்கியங்கள் மூலமாகக் கூறுவது நல்ல பயனளிக்கும் எனக்கண்டு கொண்டனர். இதனால், தமிழிலே கிறிஸ்தவமதப் பொருளையும் தமிழ் நாட்டிலே தோன்றிய வடிவத்தையும் கொண்ட இலக்கியங்கள் இயற்றப்பட்டன. அன்னையமுங்கல் அந்தாதி, திருக்காவலூர்க் கலம்பகம் போன்றனவற்றை உதாரணங்களாகக் காட்டலாம்.

கல்வியினைத் தாராளமாக மக்களிடையே பரப்புவதன் மூலமாக கிறிஸ்தவ மதத்தினையும் நன்கு பரப்பலாம் என்பதை மறைபோதகர்கள் உணர்ந்து கொண்டனர். சீகன்பால்கு ஐயர் தரங்கம்பாடியிலே வந்து சேர்ந்தவுடன் திண்ணைப் பள்ளியிலே தன்னுடைய தமிழ்க் கல்வியை ஆரம்பித்தார். திண்ணைப் பள்ளிக் கல்வியின் போதாமையை உணர்ந்து கிறிஸ்தவ மறைபோதகர்கள் செயற்படத் தொடங்கினர். பாடசாலையும் தேவாலாயமும் ஒன்றாயமைய வேண்டுமெனப் புரட்டஸ்தாந்து மறைபோதகர்கள் உணர்ந்து உழைத்தனர். அவரவருடைய தாய்மொழிக் கல்வியை வளர்த்து அத்தாய்மொழி மூலமாக கிறிஸ்துவினுடைய போதனைகளைக் கூறினாலேயே மக்கள் இலகுவிலே விளங்கிக் கொள்வர் என்பதை அவர்கள் உணர்ந்தனர். எனவே திருமறை நூலைத் தமிழிலே பெயர்க்கும் முயற்சியும் மேற்கொள்ளப்பட்டது. பாடசாலைகள் தொடங்க, அவற்றுக்கு வேண்டிய நூல்களை ஆக்கும் முயற்சியும் தொடங்கியது.

அச்சுயந்திரத்தின் உதவியினால் பல் வெளியீடுகள் கிறிஸ்தவப் போதனைகளை மேற்கொள்ளவும், கிறிஸ்தவத் தமிழிலக்கியத்தை வளர்க்கவும் உதவின. ஐரோப்பாவிலே வெளியீட்டுச் சாதனத்தின் சக்தி மறுமலர்ச்சிக்கு வழிகாட்டியதை புரட்டஸ்தாந்து மறைபோதகர்கள் ஆரம்பத்திலிருந்தே உணர்ந்து பணியாற்றினர்.

5. ஆரம்பகாலத் தமிழ்க் கிறிஸ்தவ இலக்கியம்

ஆரம்பகாலத் தமிழ்க் கிறிஸ்தவ இலக்கிய முயற்சிகளை இருபெரும் பிரிவுகளாகப் பிரித்தே நோக்கவேண்டும். முதல் பிரிவிலே உரோமன் கத்தோலிக்க மறைபோதகர்களுடன் தொடர்புடைய இலக்கிய முயற்சிகளும், இரண்டாவது பிரிவிலே புரட்டஸ்தாந்து மறைபோதகர்களுடன் தொடர்புடைய இலக்கிய முயற்சிகளும் அடங்குகின்றன. முதலிலே உரோமன் கத்தோலிக்க மறைபோதகர்களுடைய இலக்கிய முயற்சிகளை நோக்கலாம்.

புனித சவேரியார் 1542ஆம் ஆண்டு மே மாதம் ஆறாம் திகதி கோவாவுக்கு வந்து சேர்ந்தார். அவர் வந்தவுடனேயே தமிழ் நாட்டு யேசு சபையும் உதயமாயிற்று. இச்சபையைச் சேர்ந்த பல மறைபோதகர்கள் தமிழை நன்றாகப் பேசவும் எழுதவும் கற்றுக்கொண்டார்கள். இந்தியாவின் கிறிஸ்தவ இலக்கியத்தின் ஆரம்ப கர்த்தாக்கள் அவர்களேயெனினும் அமையும். இந்தியாவின் முதல் அச்சுக்கூடமே யேசு சபையினாலேயே தொடங்கப்பட்டது. இந்திய இலக்கிய வளர்ச்சிக்கு அச்சுக்கூடம் அடிப்படைக் காரணியாயிற்று.

சவேரியாரும் அவரைச் சார்ந்தவர்களும் போதனைகளைத் தமிழிலே மொழிபெயர்க்க முயற்சித்தனர். சிறந்த மொழிபெயர்ப்பை அவர்களாலே செய்யமுடியாமற் போயிற்று. சில சொற்களை அவற்றின் லத்தீன் மூலத்திலேயே தமிழில் கையாண்டனர். கொன்பெஷியோ (Confession). இஸ்பிரிதுசாந்து (Holy Spirit) போன்ற சொற்களை உதாரணங்களாகக் காட்டலாம். யேசு சபையைச் சேர்ந்த தத்துவபோதக சுவாமிகளுடைய தமிழ்த்தொண்டு அளப்பரியது. இவருடைய இயற்பெயர் ரொபர்ட் டி நொபிலி (Robert de Nobili) என்பதாகும். தமிழ், தெலுங்கு, சமஸ்கிருதம் ஆகிய மொழிகளைக் கற்ற நொபிலி வேதங்களையும் உபநிடதங்களையும் கற்று 50 ஆண்டுகள் தமிழ் நாட்டிலே வாழ்ந்து தமிழ்த்தொண்டு ஆற்றியுள்ளார். அவர் பின்வரும் நூல்களை எழுதியுள்ளார்: தத்துவக் கண்ணாடி, கியேசு நாதர் சரீத்திரம், கடவுள் நிருணயம், சத்திய வேதலக்ஷணம், ஞானோபதேச காண்டம், ஆக்தும நர்ணயம் புனர்ஜெனம் ஆட்சேபம், நித்திய ஜீவன் சல்லாபம், ஞான தீபிகை அநித்திய நித்திய வித்தியாசம், பிரபஞ்ச விரோத வித்தியாசம். தமிழ் உரைநடையின் தந்தையென ஆறுமுக நாவலரைக் குறிப்பிடுவதே வழக்கம். ஆரம்ப காலத்தில் பெருந்தொகையான வசன நூல்களை எழுதிய காரணத்தினால் தத்துவ போதக சுவாமிகளையும் உரைநடையின் தந்தையெனக் கூறும் வழக்குண்டு. அவருடைய உரைநடையின் பண்புகளென வி. செல்வநாயகம் (1957: 78-82) பின்வருவனவற்றைக் குறிப்பிடுவர்:

1. கற்றவர்களுக்கென எழுதப்பட்டமையால் பழைய உரைநடையின் சாயல்.
2. பேச்சு வழக்குச் சொற்றொடர்களின் பிரயோகம்.
3. பெருந்தொகையான வடசொற்களைப் பிரயோகிப்பதால் மணிப்பிரவாள நடையை ஒத்தமைதல்.
4. நீண்ட வாக்கியங்களைக் கொண்டமைதல்.
5. அக்காலச் சாசனத் தமிழ் நடையை நிகர்த்ததாயிருத்தல்.
6. தர்க்க நடையாயமைதல்.

ஞானோபதேச காண்டம் என்னும் அவருடைய நூலிலிருந்து தரப்படும் பின்வரும் இரு உரைப் பகுதிகளிலே மேற்குறிப்பிட்ட நடைப்பண்புகளை இலகுவிலே இனங்கண்டு கொள்ளலாம்:

“நானாவிதங்களான மச்சவினங்கள் நான் கொலையினுமோடித் திரிந்து விளையாட, அப்படிப்பட்ட நதிகளுடைய மட்டோடு பரம்பியோடுகிற பிரவாகங்களினாலே அந்த ஸ்தலமானது மிகவும் மதுரமானதாய் வேடிக்கையோடே பொருந்தியிருக்கிற பலபல விருஷங்களாலே அலங்கரிக்கப் பட்டதுமாயிருந்து, கர்த்தரானவர் தாமே யுண்டாக்கின அப்படிப்பட்ட சிங்கார வனத்திலே கண்ணுக்குப் பிரியமானவைகளுமாய் ஸ்பரிசத்துக்கு மிருதுவானவைகளுமாய் கனிந்த பழங்களுடைய பாரத்தினாலே கவிழ்ந்திருக்கிறது கப்புக்கவர்களுள்ள விருஷங்களுடைய சாலைகள்.....”

“இப்படிப்பட்ட காரணகாரிய வகைதவிர வேறொரு காரணகாரிய வகையுண்டு. அதை

விசாரிக்குமிடத்திற் காரணத்திலேயிருக்கிற சபாவமுஞ் சபாவத்துக்கடுத்த எல்லா நன்மைகளுங் காரியத்திலே இராமற் காரணத்திலேயிருக்கிற நன்மைகளுக்குள்ளே யாதாமொன்று காரியத்திலேயிருக்கும்.”

தத்துவபோதக சுவாமிகளுக்குப் பின்னர் தமிழ்தொண்டு செய்த உரோமன் கத்தோலிக்க குரு வீரமாமுனிவர் எனப்பெயர் பூண்ட கொன்ஸ்ரான்ரியஸ் யோசவ் பெஸ்கி (Constantius Joseph Beschi) என்பவராகும். பெஸ்கி அடிகள் 1710ல் இந்திய யேசு சபையிலே சேர்ந்தார். தமிழ்க் கிறிஸ்தவ இலக்கிய வரலாற்றில் இவருக்குச் சிறப்பான இடமொன்றுண்டு. பிற கிறிஸ்தவ மறைபோதகர்களும், மேலைத்தேய நிர்வாக அதிகாரிகளும் தமிழ் மொழியைக் கற்பதற்குரிய கருவி நூல்களைத் தயாரித்து வழங்கியமை இவரது தலையாய தமிழ்த்தொண்டாகும். 1791ல் எழுதிய **தொன்னூல் விளக்கம், லத்தீன் தமிழ் அகராதி, போர்துகீசுக்கேய-தமிழ் அகராதி, சகூரகராதி** ஆகியன இக்கருவி நூல்களாகும். அவர்,

வேத விளக்கம், வேதியர் ஒழுக்கம், பேதக மறுத்தல்
ஞானம் உணர்த்தல், திருச்சபைக் கணிதம், வாமன்
கதை, பரமார்த்த குரு கதை, லாதரினத்தியல்பு

என்னும் நூல்களை உரைநடையிலே எழுதினார். தமிழுக்கு ஒரு புதிய உரைநடை வகையினை பரமார்த்த குரு கதை மூலம் அறிமுகஞ் செய்தார்.

“அப்புறம் போகையில் வழக்கு நிலத்தி
வீரமாகக் கொள்ளத் தளர்ந்த நடையாய்ப்
போகிற நொண்டிக்காற் குதிரை தவறி
விழுந்ததாம். அந்தண்டையிலிருந்த
குழியிற் குருவுந் தலை கீழுங் கால்
மேலுமாக விழுந்து கோவென்றலறி.....”

பொதுமக்களுக்காக எழுதப்பட்ட இக்கதையிலே பேச்சு வழக்குச் சொற்களுஞ் சொற்றொடர்களும் விரவிவரப் பேச்சோசையுடனமைந்த ஒரு நடை அமையப் பெறலாயிற்று. இத்தகைய நடைவகை தமிழில் முன்னொரு காலத்திலும் இருந்ததில்லை. அதனைத் தொடக்கி வைத்தபடியால் “தமிழ் உரைநடையின் தந்தை” என வீரமாமுனிவர் அழைக்கப்பட்டார்.

தமிழ் உரைநடை நூல்கள் மாத்திரமன்றி, செய்யுள் நூல்கள் பலவற்றினையும் இயற்றி வீரமாமுனிவர் தமிழ்த் தொண்டாற்றியுள்ளார். அவர், **அன்னை அழுங்கல் அந்தாதி, அடைக்கல மாலை, கலிப்பா, தேவாரம், திருக்காவலூர்க் கலம்பகம், தேம்பாவணி** ஆகிய செய்யுளிலக்கியங்களை இயற்றியுள்ளார்.

பெஸ்கியினுடைய தமிழ்மொழி அறிவினையும், அவருடைய இலக்கண, அகராதிப் பணியினையும், குறளினை லத்தீனுக்கு மொழிபெயர்த்தமையினையும், அவருடைய தனித்துவமான செய்யுட் போக்கினையும், உரைநடைப் பாங்கினையும் நவீன தமிழியலார் எல்லோரும் போற்றுகின்றனர்.

16ஆம் 17ஆம் நூற்றாண்டுகளிலே தென்னிந்தியாவில் யேசுசபையினர் செய்த தமிழ்த்தொண்டு ஈழத்திலும் பல விளைவுகளை ஏற்படுத்தின. ஈழத்திலே இயற்றப்பட்ட

மிகப்பழைய கத்தோலிக்க நூல் **அர்ச். யாகப்பர் அம்மானை எனக்கூறுவர்.** கிதனை சந்தியோகுமையோர் அம்மானை என்றும் அழைப்பர். இந்நூல் 1647ல் பேதுருப் புலவராலே இயற்றப்பட்டது. போர்த்துக்கேயர் காலத்திலே இயற்றப்பட்ட **ஞானப்பள்ளி** 1642ல் இயற்றப்பட்டிருக்கலாமென சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் கருதுவர். அப்படியெனில், ஈழத்தின் முதல் கிறிஸ்தவ செய்யுள் இலக்கியமும் நாடக இலக்கியமும் **ஞானப்பள்ளி** என்றே கொள்ளவேண்டும். ஆனால், பூலோசிங்கமுதலியார் ஆகிய அருளப்ப நாவலர் இயற்றிய **திருச்செல்வர் காவியம்** ஞானப்பள்ளிக்கு முன்னதாக வித்துவான் F.X.C. நடராசாவால் (1984) குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

பெஸ்கியினுடைய காலத்தைச் சேர்ந்தவரான கொன்சால் வெஸ் பாதிரியார் (Fr. Jacome Gonsalvez) கோவாவைச் சேர்ந்தவர். ஈழத்திலே பல ஆண்டுகளாக மதப்பணி புரிந்தவர். ஈழத்தில் வாழ்ந்த காலத்திலே, அவர், **தேவ அருள் வேத புராணம், சத்திய வேதாகம சஞ்சேபம், சுவிசெஷ விரீத்துரை, வியாகுலப் பிரசங்கம், ஞான உணர்ச்சி, சுகந்த தர்ப்பணம்** என்னும் தமிழ் கத்தோலிக்க நூல்களை எழுதினார்.

தமிழ்க் கிறிஸ்தவ இலக்கியங்களுடன் தொடர்புடைய புரட்டஸ்தாந்து மறைபோதகர்களுள் சீகன்பால்கு ஐயர் (Ziegenbalg) முக்கியமாகக் குறிப்பிடப்பட வேண்டியவராகும். மதுரையிலே யேசு சபை தாபிக்கப்பட்டு நூறு வருடங்களுக்குப் பின்னரே சீகன்பால்கு ஐயர் வந்து சேர்ந்தார். 1706ஆம் ஆண்டு யூலை 9ஆம் திகதி அவர் தரங்கம்பாடியில் வந்திறங்கினார். வந்தவுடனேயே திண்ணைப்பள்ளிக்கூடம் ஒன்றிற் சேர்ந்து தமிழ் கற்கத் தொடங்கினார். எட்டு மாதங்களில் தமிழ் மொழியிலே ஓரளவு தேர்ச்சி பெற்றுப் பிரசங்கங்கள் ஆற்றலானார். கிறிஸ்தவ வேதாகம நூலைப் பொதுமக்களைப் படிக்கும் படி வைப்பதே அவருடைய முக்கிய நோக்கமாயிருந்தது. கிறிஸ்தவ இறையியல் சார்ந்த கருத்துக்களைத் தெளிவுறப் புலப்படுத்தப் பொருத்தமான தமிழ்ப் பதங்களைத் தேடலானார். கிறிஸ்தவ கீதங்களைத் தமிழிலே மொழி பெயர்க்கும் முயற்சியில் முதன் முதலாக ஈடுபட்டவர் இவரேயாகும். 1713இல் பிரசுரமான கிறிஸ்தவ கீத நூலில் இவரால் மொழி பெயர்க்கப்பட்ட 48 பாடல்கள் இடம்பெறலாயின. தரங்கம்பாடியிலே அச்சுயந்திர சாலையொன்றினை நிறுவிப் பணியாற்றிய சீகன்பால்கு ஐயர் லத்தீன் மொழியிலே தமிழ் இலக்கணத்தை எழுதியதுடன் திருமறை நூலைத் தமிழிலே மொழிபெயர்த்தும் தொண்டாற்றினார். பேச்சு வழக்கிலிருந்த இலக்கண அமைதியைப் பின்பற்றி நீண்ட வாக்கியங்களை எழுதும் முறை அக்காலச்சாசன வழக்கிலே காணப்பட்டது. சீகன்பால்கு ஐயர் அந்நடையினைப் பின்பற்றினார். அந்நடை வழக்கள் நிறைந்ததொன்று என வீரமாமுனிவர் கண்டித்துள்ளார். அவருடைய நடைக்குப் பின்வரும் பகுதி உதாரணமாகக் கொடுக்கப்படுகின்றது.

“இதற்கிடையிலெ . அவாதானெ இந்தப பிறையா சங்களையுந, தமது நித்திய சுவிசெஷத்தையும் பொதுவாகவும், பிறதானமாகத் தமிழ்படுதவபபட்ட புதிய ஏறபாடடின இந்தப பொததகங்களையும், அதுகளு னககுச சீவியததுககான சீவியததினொரு வாசிணையாகவும்.....”

புள்ளியிடாமலும், ஏகார ஓகாரங்களுக்குப் பதிலாக எகர ஓகாரங்களையே எழுதுதலும் அக்காலச் சாசன எழுத்து நடையிலே காணப்பட்ட பண்புகளாகும்.

பிலிப் பப்ரிசியஸ் (Philipp Fabricius) என்பவர் (1742 - 1791) தமிழ் - ஆங்கில அகராதி ஒன்றினை ஆக்கி வெளியிட்டார். 1744ல் அவர் பாடித் தொகுத்த தமிழ்க் கிறிஸ்தவ கீத நூல் வெளியாயிற்று. திருமறை நூலை மொழி பெயர்ப்பதில் அவரும்

ஈடுபடலானார். இதன் பலனாக 1977 ல் புதிய ஏற்பாடும் 1796ல் பழைய ஏற்பாடும் தமிழிலே வெளிவரலாயின.

6. கிறிஸ்தவ மறைபோதக அச்சகங்களும் வெளியீட்டுக் கழகங்களும்

1698ஆம் ஆண்டு தொடக்கம் தமிழ் நாட்டிலே பெருந் தொகையான அச்சகங்களும் வெளியீட்டுக் கழகங்களும் உருவாகத் தொடங்கின. துண்டுப் பிரசுரங்கள், நூல்கள், இதழ்கள் ஆகியனவற்றை வெளியிடுதலும் அவற்றின் மூலம் கிறிஸ்தவ மதத்தைப் பரப்பலும் இவற்றின் பிரதான நோக்கங்களாயிருந்தன. இவற்றின் வெளியீட்டு முயற்சி பற்றிய மதிப்பீட்டின்படி 1870ல் 826 துண்டுப் பிரசுரங்களும், 379 நூல்களும், 15 பருவ இதழ்களும் வெளியிடப்பட்டுள்ளன (தகவல் : D. Rajarigam, 1985:35).

இருபதாம் நூற்றாண்டில் இவை இன்னும் பெருமடங்காயின. மறைபோதக அச்சகங்களும் வெளியீட்டுக் கழகங்களும் மூன்று விடயங்களையொட்டி முக்கிய கவனஞ் செலுத்தின. அவையாவன:

1. திருமறைநூலை மொழிபெயர்த்து வெளியிடுதல்.
2. பிறமத கண்டனத்துக்கு வேண்டிய தகவற் தேட்டத்தினைப் பெருக்குதல்.
3. பாடப் புத்தகங்கள், பருவ இதழ்கள் முதலியனவற்றை வெளியிடல்.

7. திருமறை நூல் மொழிபெயர்ப்பும் வெளியீடும்

இந்தியாவிலுள்ள 98 மொழிகளிலே திருமறை நூல் மொழி பெயர்க்கப்பட்டுள்ளது. இம்மொழி பெயர்ப்பு வரலாறு தமிழ் மொழியுடனேயே தொடங்கியது. தமிழில் திருமறையை மொழிபெயர்த்த விடயமே ஒரு நீண்ட வரலாற்றை உடையது. திருமறையை தமிழிலே மொழிபெயர்க்கும் முதல் முயற்சி 1688இல் ஆரம்பமாகியது. டச்சு அரசாங்கம் திருமறையை மொழிபெயர்க்கும் பணியினை பிலிப் போல்டியஸ் (Philip Baldaes) என்பவரிடம் ஒப்படைத்தது. அவர் மொழி பெயர்த்த புதிய ஏற்பாடு 1759இல் வெளியாகியது. ஆனால் அம் மொழிபெயர்ப்புப் பெருமளவிலே பொருத்தமற்றதெனக் கூறப்பட்டது. 1711இல் சீகன் பால்கு ஐயர் புதிய ஏற்பாட்டினை மொழிபெயர்க்கலானார். அம்மொழி பெயர்ப்பு 1714இல் தரங்கம்பாடியிலே வெளியிடப்பட்டது. இம்மொழி பெயர்ப்பினை “பொன் மொழிபெயர்ப்பு” (Golden Version) என்பர். பீற்றர் பேர்சிவல் அவர்கள் ஆறுமுக நாவலருடைய துணையுடன் 1850இல் ஒரு திருமறைநூல் மொழி பெயர்ப்பை வெளியிட்டார். இம்மொழி பெயர்ப்பு “ஐக்கிய மொழிபெயர்ப்பு” (Union Version) எனப்பட்டது. அத்தியட்சகர் சபாபதி குலேந்திரன் அவர்கள் எழுதிய கிறிஸ்தவ தமிழ் வேதாகமத்தின் வரலாறு என்னும் நூல் திருமறைநூல் மொழிபெயர்ப்புத் தொடர்பான சுவையான வரலாற்றினையுங் கூறிச் செல்கின்றது.

8. வீரமாமுனிவருக்குப் பின் தமிழ் இலக்கியம்

வீரமாமுனிவருக்குப் பின் பல தமிழ் நாட்டுக் கிறிஸ்தவர்கள் தமிழ் இலக்கிய வளர்ச்சிக்குத் தொண்டாற்றியுள்ளனர். அவர்களுள் கவிதைத் துறையிலே மாயூரம் வேதநாயகம்பிள்ளையினையும் கிருஷ்ணபிள்ளையினையும் விதந்து குறிப்பிடலாம். இவ்விருவருள்ளும் கிருஷ்ணபிள்ளையே சிறந்த கவிஞராகத் தமிழறிஞர்களாலே கணிக்கப்படுகிறார். பாலையங் கோட்டையைச் சேர்ந்த கிருஷ்ணபிள்ளை வைணவராகப் பிறந்து முப்பது வருடங்களுக்குப் பின்னர் கிறிஸ்தவ சமயத்தைத் தழுவியவர். தமிழ் இலக்கியங்களை நன்கு கற்ற அவர் கம்பனுடைய இராமாயணத்திலே நல்ல ஈடுபாடுடையவர்.

கிறிஸ்தவ சமயச் சார்பான தமிழ்க் காவியம் ஒன்றினை இயற்றுவதிலே ஈடுபட்டார். ஆங்கிலப் புலவராகிய ஜோன் பன்யன் என்பவருடைய கதைப் பாடலைத் (John Bunyan's Pilgrims Progress) தழுவி கிரட்சணிய யாத்திரிகம் என்னும் நூலை எழுதினார். பெருங்காப்பிய முறையிலே ஏறக்குறைய நாலாயிரம் செய்யுட்களைக் கொண்ட இந்நூல் வீரமாமுனிவரின் தேம்பாவணிக்குப் பின்னர் எழுந்த கிறிஸ்தவத் தமிழ்ப் பேரிலக்கியமாகும். கம்பனுடைய செய்யுட் போக்கினைப் பின்பற்றி காவியத்தை இயற்றியுள்ளார். 1894ல் வெளியிடப்பட்ட இந்நூலுக்கு முகவுரை எழுதிய ஆசிரியர்: "இந்நூலின் செய்யுள் நடை பெரும்பாலும் ஸ்ரீமத் கம்பராமாயணச் செய்யுள் நடையையும், அதன் போக்கையும் அனுசரித்தே இயன்ற மாத்திரம், அமைக்கப்பட்டது." ஆதிபருவத்தின் முதல் பாடல்.

“உலகம் யாவும் புரந்தரு ஞன்னதர்
அலகில் ஜோதி யருட்கட லாரணத்
திலகு மெய்த்திரி யேகர் பதத்துணை
குலவி யென்னெஞ் சிடங்குடி கொண்டவே”

என அமைகின்றது. கம்பனுடைய “உலகம் யாவையும் தாமுளவாக்கலும்” என்னுஞ் செய்யுளையும் சேக்கிழார் பெருமானுடைய “உலகெலா முணர்ந் தோதற்கரியவன்” என்னுங் காப்புச் செய்யுளையும் மேற்படி பாடல் எமக்கு நினைவுறுத்துகின்றது. கம்பனுடைய நடையும் தொனியும் கைவந்த புலவராக அமைந்ததனாலே இவரைக் ‘கிறிஸ்தவக் கம்பன்’ என அழைக்கலாயினர்.

சைவ நாயன்மார்கள் பாடிய தேவாரம் வைணவ ஆழ்வார்கள் பாடிய நாலாயிர திவ்வியபிரபந்தம் ஆகியனவற்றைப் பின்பற்றிக் கிறிஸ்தவ பக்திப் பாசுரங்களையும் கிருஸ்ணபிள்ளை இயற்றினார். இவர் இயற்றிய கிரட்சணிய மனோகரம் என்னும் நூலிலே இப்பாடல்கள் அமைந்துள்ளன. தமிழ் நாட்டுக் கிறிஸ்தவ தேவாலயங்களிலே பாடத்தக்கனவாக இவை அமைந்தன. பின்வரும் பாடலைப் படிப்பவர்கள் அது அப்பருடைய திருத்தாண்டகத்தைப் பின்பற்றியமைவதை உணர்வர்:

“அருள்பழுத்த திருமுக மண்டலத் தினானை
அளிநிறைந்த கமல லோசனத் தெம்மானை
தெருள்பழுத்த ஜீவமொழி கனிவா யானை
ஜென்மவிடாய் தணித்தருள் சீர்பாதத்தானை
மருள்பழுத்த மனத்தேனைத் தெருட்டினானை
வான்கதிக்கு வழிதிறந்த வலத்தினானை
இருள்பழுத்த நரகடைத்த எம்பி ரானை
என்கொலோ கண்குளிரக் காணு நாளே”

தமிழ் நாட்டுக் கிறிஸ்தவரான மாயூரம் வேதநாயகம்பிள்ளை சில கவிதை நூல்களை எழுதியபோதிலும் அவரைத் தமிழ் நாவல் இலக்கியத் துறையுடனேயே சிறப்பாகத் தொடர்புறுத்தி நோக்கவேண்டும். வேதநாயகம்பிள்ளை எழுதிய பிரதாப முதலியார் சரித்திரம் என்னும் நாவல் தமிழிலே முதன் முதலாக எழுதப்பட்ட புதினம் என அறிஞர் கூறுவர். மேலைத்தேய நாவல் இலக்கிய வடிவத்தினைத் தழுவி அறிவூட்டற் பண்பும் சுவைபயக்கும் பண்பும் சேர்ந்தனவாகத் தமிழ்க்காவிய மரபினைப் பின்பற்றிப் பிரதாப முதலியார் சரித்திரத்தை வேதநாயகம்பிள்ளை எழுதினார். தமிழ் உரைநடை இலக்கியம் தொடர்பாக ஈழநாட்டைச்

சேர்ந்த தமிழ்க் கிறிஸ்தவராகிய ஆர்னல்ட் சதாசிவம் பிள்ளையும் சிறப்பாகக் குறிப்பிடப்பட வேண்டியவர். இவர் எழுதிய **நன்னெறிக் கதா சங்கிரகம்** (1869) நவீன தமிழ் உரைநடை இலக்கிய வரலாற்றிலே சிறப்பான இடத்தைப் பெறுகின்றது எனக்கூறும் க. கைலாசபதி, தமிழ்ச் சிறுகதை இலக்கியத்தின் ஆரம்ப நிலையை இந்நூலிலே காணமுடியும் எனக்குறிப்பிடுவர் (K. Kailasapathy 1981: 85) .

9. பின்னூரை .

கிறிஸ்தவ தமிழ் இலக்கிய வளர்ச்சி பற்றி இன்னும் விபரமாக எழுதமுடியும். ஈழத்துக்கிறிஸ்தவ தமிழ் இலக்கிய வளர்ச்சி என்று தனியான விரிவான ஆய்வு மேற்கொள்ளவும் வாய்ப்புண்டு. பல அறிஞர்கள் கட்டுரைகளும் நூல்களும் எழுதியுள்ளனர். மிகச்சுருக்கமான இப்பிரகரத்திலே அவற்றையெல்லாம் எடுத்தாள முடியாது. விரிவான தகவல்களை அறிய ஆவலுடைய மாணவர்களுக்காக ஒரு துணைநூற்பட்டியல் இறுதியிலே கொடுக்கப்பட்டுள்ளது.

துணைநூற் பட்டியல்

குலேந்திரன், சபாபதி, **கிறிஸ்தவ தமிழ் வேதாகமத்தின் வரலாறு**, இந்திய வேதாகமச் சங்கம், பெங்களூர், 1967.

சண்முகதாஸ், அ., "அச்சு இயந்திரப் புரட்சி," **Friend - 2**, கத்தோலிக்க மாணவர் மன்றம், யாழ்ப்பாண வளாகம், இலங்கைப் பல்கலைக்கழகம், 1976, பக். 10 - 13.

சிவத்தம்பி, கா., "ஈழத்திற் கத்தோலிக்க தமிழிலக்கியப் பாரம்பரியம்" **சுவாமி ஞானப்பிரகாசர் சிந்தனையும் பணியும்**, யாழ்ப்பாணம், 1981, பக். 21 - 25.

சுப்பிரமணிய ஐயர், ஏ. வி., **தற்காலத் தமிழ் இலக்கியம்**, ஜூபிடர்பிரஸ், சென்னை, "கிருஷ்ணபிள்ளை" என்னும் பகுதி, பக். 69 - 73.

செல்வநாயகம், வி., **தமிழ் உரைநடை வரலாறு**, சாரதா வில்லாஸ் பிரஸ், கும்பகோணம், 1957.

சேதுப்பிள்ளை, ரா. பி., **கிறிஸ்தவத் தமிழ்த் தொண்டர்**, சென்னை, 1946.

நடராசா, வித்துவான் F.X.C., "திருச்செல்வர் காவியம்", **தொண்டன்**, தை, மாசி, பங்குனி, வைகாசி, 1984, மட்டக்களப்பு.

வணக்கம், பதிப்பாசிரியர்: சங். ச. இராசமாணிக்கம், தமிழ் இலக்கியக் கழகம், தூத்துக்குடி, 1963.

வித்தியானந்தன், சு., "கிறிஸ்தவரும் ஈழத்திலே தமிழ் வளர்ச்சியும்", **இளங்கதிர்**, மலர் 15, தமிழ்ச் சங்கம், இலங்கைப் பல்கலைக்கழகம், பேராசன, 1962 - 63.

வேங்கடசாமி, மயிலை சீனி. **கிறிஸ்தவமும் தமிழும்**, கழக வெளியீடு, சென்னை 1936.

- Clayton, A.C. **Report on Protestant Tamil Christian Literature.** Madras, 1917.
- Devadoss., David., **Life of Poet H. A. Krishnapillai** Madras, 1952.
- Kailasapathy, K., "Arnold Sathasivampillai and the Tamil Renaissance", **Jaffna College Miscellany**, Centenary Publication, Jaffna 1981, pp 81 - 87.
- Peiris, Rt. Rev. Edmund.. "Tamil Catholic Literature, in Ceylon." **Tamil Culture**, Vol II: 3 & 4, 1953.
- Poologasingham, P., "The Contributions of Ceylonese to the Development of Tamil in the Nineteenth Century," **Proceedings of the Fourth International Conference / Seminar in Tamil Studies**, Jaffna, 1980, pp 293 - 316.
- Rajamanickam, S., **The First Oriental Scholar**, De Nobili Research Institute, St. Xavier's College, Thirunelveli, 1972.
- Rajarigam, D., **The Histouy of Tamil Christian Literature**, The Tamilanad Christian Council, Bangalore 1958.
- Srinivasan, Thomas, "Beschi, the Tamil Scholar and Poet", **Tamil Culture**, Vol III: 3 & 4, 1954.
- Tamil Christian Literature Conference**, Report and Findings, Pasumalai, 1956.
- Thani Nayagam, Fr X.S. **Tamil Manuscripts in European Libraries**, **Tamil Culture**, Vol. III: 3 & 4, 1954.
- Vithiananthan, S, "Pioneer work in Tamil of Ceylon Christians", **Proceedings of the First International Conference/ Seminar in Tamil Studies**, Kuala Lumpur 1966.

1986

பதிகம் : தோற்றமும் வளர்ச்சியும்

1. பதிகம் என்னும் சொல்லாட்சி

பல்லவர் கால இலக்கியங்களுள்ளே பெரும்பான்மையாகக் கையாளப்பட்டுள்ள இலக்கிய வடிவம் பதிகமேயாகும். இவ்விலக்கிய வடிவத்தின் தோற்றம், வளர்ச்சி ஆகியனவற்றை ஆராய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும். தமிழ் மொழியில் அமைந்துள்ள பக்திப் பாடல்களுடன் 'பதிகம்' என்னும் சொல் இன்றியமையாத தொடர்புற்றுள்ளது. அச்சொல்லாட்சி பற்றி முதலிலே நோக்குதல் வேண்டும். 'பதிகம்' என்னுஞ் சொல் 'பதியம்' என்றும் வழக்கிலுள்ளது. இவ்விரு சொற்களும் தமிழ்ப்பேரகராதியின் படி 'பத்ய' என்னும் வடமொழிச் சொல்லின் திரிபாகக் கொள்ளப்பட்டன. இவ்விரு சொற்களுமே சில சந்தர்ப்பங்களில் ஒரு பாட்டினையும் வேறு சில சந்தர்ப்பங்களில் தொகைப்பாடல்களையும் குறித்து வந்துள்ளன. 'பதிகம்' அல்லது 'பதியம்' தனிப்பாடல்களைக் குறித்துள்ள சந்தர்ப்பங்கள் பின்வருமாறு:

அ) சுந்தரர் தேவாரத்தில்,

“பத்தூர்புக் கிரந்துண்டு பல பதிகம் பாடி”¹

என்ற குறிப்பு வந்துள்ளது. சம்பந்தர் தேவாரத்தில்,

“பருமத்தில் மதுரைமன் னவையெத்திரே

பதிகம் தெழுதிலை அவையெத்திரே”²

என்று பாடப்பட்டுள்ளது.

ஆ) சேக்கிழார், பெரியபுராணத்திற் 'பதிகம்' என்ற சொல்லைத் தொகைப் பாடல்களைக் குறிக்கவே பல இடங்களிலும் கையாண்டபோதிலும், சிறிசில இடங்களில் தனிப்பாடல்களைக் குறிக்கும் வகையிலும் கையாண்டுள்ளார்:

“எந்தை இருப்பதும் ஆருரவர் எம்மையும்

ஆள்வரோ கேளீர் என்னும்

சந்த இசைப் பதிகங்கள் பாடித்

தம்பெருமான் திருவாயிற் சார்ந்தார்”³

இ) திருப்பாவைத் தனியனில், “பன்னு திருப்பாவை பல்பதியம்”⁴ என்று குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

ஈ) சின்னத்தம்பிப் புலவருடைய மறைசையந்தாதியில் “பதிகம் பரிக்கும் குழல்”⁵ என்ற பாடற்பகுதி இடம்பெறுகின்றது.

மேற்காட்டிய சில இடங்களைத் தவிர ஏனைய பல இடங்களிலும் 'பதிகம்' அல்லது 'பதியம்' என்ற சொல் தொகைப் பாடல்களைக் குறிப்பதாகவே ஆளப்பட்டுள்ளது.

பல்லவர் காலத்துப் பக்திப் பாடல்கள் பாடிய அடியார்கள் தங்களுடைய பாசுரங்களில் எவ்விடத்திலேனும் பதிகம் என்னும் சொல் அப்பாசுரங்களைக் குறிக்கும் வண்ணம் கையாண்டாரில்லை. அவர்கள் வேறுவிதமாகவே பாசுரங்களைக் குறிப்பிட்டுள்ளார்கள்:

காரைக்காலம்மையார்:

“செப்பிய தமிழ்ப்பத்தும் வல்லார் சிவகதி
சேர்ந்தின்ப மெய்துவாரே”⁶

“பாடல் பத்தும் பாடியாடப் பாவநாசமே”⁷

திருஞானசம்பந்தர்:

“இன்புடைப் பாடல்கள் பத்தும் வல்லார்
இமையவ ரேத்த விருப்பர் தாமே”⁸

“இன்பாய் பாடலிவை பத்தும் வல்லார்”⁹

“சங்கமலி செந்தமிழ்கள் பத்துமிவை”¹⁰

சுந்தரர்:

“நெல்லிட ஆட்கள் வேண்டி
நினைந்தேத்திய பத்தும் வல்லார்”¹¹

“குறையாத் தமிழ்ப்பத்துஞ் சொல்”¹²

பெரியாழ்வார், ஆண்டாள், திருமங்கையாழ்வார், குலசேகராழ்வார், நம்மாழ்வார் ஆகியோரும் மேற்கண்டவாறே தமது திருக்கடைக் காப்புகளிற் குறிப்பிடுகின்றனர்.

சம்பந்தர், சுந்தரர் முதலியோராற் சாதாரண பாட்டு என்ற பொருளிலே கையாளப்பட்ட பதிகம் என்னும் சொல் எக்காலத்திலே பல்லவர் காலப் பக்திப் பாடல்களுடன் தொடர்புடையதாயிற்று? பதிகம் என்ற சொல் பொதுவாக நாயன்மார், ஆழ்வார்கள் பாடிய பாடல்களைக் குறிக்கிலும், முதலாம் இராஜராஜச் சோழன் காலத்தில் அது மூவராகிய அப்பர், சம்பந்தர், சுந்தரர் ஆகியோருடைய பாடல்களையே குறித்தது. அவனாற் கட்டப்பட்ட தஞ்சை இராஜராஜேஸ்வரக் கோவிலில் அவன் காலத்துக்குரிய சாசனமொன்றில் “திருப்பதியம் விண்ணப்பஞ் செய்யவும்” நாற்பத்தேழு பேரை நியமித்ததாகக் குறிப்பிடப்படுகின்றது.¹³ அச்சாசனத்திற்கே ‘திருப்பதியம்’ என்ற பெயரும் உண்டாயிற்று.¹⁴ தேவார ஆசிரியர் மூவருடைய பாடல்களை முதன்முதலில் உலகிற்குப் பரவச் செய்தவன் முதலாம் இராஜராஜன் எனக் குறிப்பிடப்படுவர். ஆனால் அவனுக்கு முன்பே இப்பாடல்கள் கோவில்களிற் சிறிதளவிலேனும் ஓதப்பட்டுப் புனிதத்தன்மையுடன் சிறப்புப்பெற்றனவாயமைந்தன என்று கொள்ளலாம்.¹⁵ ஒன்பதாம் நூற்றாண்டினான (கி.பி) மூன்றாம் நந்திவர்மன் ஆட்சியில் கோயில்களில் திருப்பதியம் ஓதும் வழக்கு இருந்ததென்பதற்குச் சாசனச் சான்று உண்டு.¹⁶ ஆகவே 9ஆம் நூற்றாண்டிலேயே பதிகம் என்னுஞ் சொல் அப்பர், சம்பந்தர் முதலியோருடைய திருப்பாடல்களுடன் தொடர்புடையதாகிவிட்டது எனலாம். ஆனால் திருமுட்டம் சிவன் கோவிற் கோபுரத்தில் தம்பிரான் தோழர் மனக்கஞ்சாறர் என்பவருடைய உருவம் உள்ளது எனவும், அதன் மேல் “இ.து இக்கோவில் திருப்பதிகம் விண்ணப்பஞ் செய்து விடைபெற்ற தம்பிரான் தோழர் மனக்கஞ்சாறன் உருவம்”¹⁷ என்ற வாக்கியம் பொறிக்கப்பட்டுள்ளது எனவும் அறிகிறோம்.¹⁸ சுந்தரரால் திருத்தொண்டத் தொகையில் “மலைமலிந்த தோள்வள்ளல் மனக்கஞ்சாறர்” என்று சிறப்பிக்கப்பட்ட அடியவரும் திருமுட்டக்கோயிற் சாசனங் குறிக்கும்

அடியவரும் ஒருவரோ என ஐயுறுவதற்கு இடமுண்டு. எப்படியெனினும் இவ்வடியார் பற்றிய சாசனம் மூலம் நாயன்மார்கள், ஆழ்வார்கள் பாடிய பாடல்களை மட்டுமன்றி, வேறு புலமை வாய்ந்தவர்கள் பாடிய பக்திப்பாடல்களையும் பதிகம் என்னுஞ் சொல் குறித்தது என்று கொள்ள முடிகின்றது. இதனை இன்னும் வலியுறுத்துவதாக இராஜராஜ சோழனது 10ஆம் ஆட்சியாண்டில் வெளியிடப்பட்ட சாசனமொன்றும் அமைகின்றது.¹⁹ இச்சாசனத்திலே மூவேந்தப் பிடவூர் வேளார் என்பவரின் தந்தை திருமால் மீது திருப்பதிகம் பாடினாரென அறியக்கிடக்கின்றது.²⁰

இதுவரை கூறியவற்றிலிருந்து பதிகம் என்ற சொல் ஆரம்பத்தில் ஆழ்வார்கள், நாயன்மார்கள், தமிழ்ப் புலமைபெற்ற சமய அடியார்கள் பாடிய பாடல்களைக் குறிப்பிடவே கையாளப்பட்டது என்பது தெளிவாகின்றது. பிற்காலத்திற் பதிகம் என்ற சொல் தேவார ஆசிரியர்கள் மூவரும் பாடிய பாடல்களைக் குறிப்பிட ஆளப்பட்டது. திருமுறை கண்ட புராண ஆசிரியர் உமாபதி சிவாசாரியார்,

“பண்புற்ற திருஞான சம்பந்தர் பதிகமுந்நூற்
 றெண்பத்தி னான்கினால் இலங்குதிரு முறைமுன்று
 நண்புற்ற நாவரசர் முந்நூற்றேழ் முன்றினால்
 வண்பெற்ற முறை ஒன்று நூற்றினால் வன்றொண்டர்”

என்று குறிப்பிடுகிறார். இப்பாடலின்படி, சம்பந்தர் முதலியோர் பாடிய பாடல்களுட் பத்து அல்லது பதினொன்று அல்லது பன்னிரண்டு பாடல்கள் கொண்ட ஒவ்வொரு பகுதியும் பதிகம் எனக் குறிப்பிடப்படுகின்றது. ஆனால், சம்பந்தரும் அப்பரும் திருவெழுசூற்றிருக்கை, திருத்தாண்டகம் முதலிய இலக்கிய வடிவங்களையும் அமைத்துள்ளனர். அவையும் பதிகங்கள் எனவே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. எனவே திருமுறை கண்ட புராண ஆசிரியரார்ப் பதிகம் என்ற சொல் ஓர் இலக்கிய வடிவத்தினைக் குறிப்பதாகக் கொள்ளப்படவில்லை. அவ்வாறெனில், பதிகம் என்ற சொல் ஓர் இலக்கிய வடிவத்தைக் குறிப்பதாக எவ்வாறு அமைந்தது என்பது ஆராயப்பட வேண்டும்.

2. பதிகம் ஓர் இலக்கியவடிவம்

தமிழ் இலக்கிய வடிவங்களுக்கு இலக்கணங் கூறும் பாட்டியல் நூல்களுள்ளே, பன்னிரு பாட்டியலைத் தவிர வேறெந்த நூல்களிலும் பதிகம் என்னும் இலக்கிய வடிவம் குறிப்பிடப்படவில்லை. பன்னிருபாட்டியல் பதிகம் பற்றிப் பின்வருமாறு கூறும்:

“ஆசிரியத் துறை அதனது விருத்தம்
 கலியின் விருத்தம் அவற்றின் நான்கடி
 எட்டின் காறும் உயர்ந்த வெண்பா
 மிசைவைத் தீரைந்து நாலைந் தென்னப்
 பாட்டுவரத் தொடுப்பது பதிகம் ஆகும்”

பத்து அல்லது இருபது பாட்டுக்கள் கொண்டதாகப் பதிகம் என்னும் வடிவம் அமையுமென இச்சூத்திரம் மூலமாக அறிகிறோம். இம்மரபு எப்பொழுது ஆரம்பமாயிற்று என்பது ஆராயற்பாலதாகும். பௌத்த சமய இலக்கியங்களுள் பதிகம் என்னும் வடிவமும் அமைந்துகிடந்ததென அறிகிறோம். மணிமேகலைக்கு உரையெழுதுமிடத்து, உ.வே.சாமிநாதையார்:

“இது`பெளத்த சமயக் காப்பியமாதலால் அச்சமயக் கொள்கைகளைக் கூறும் பாகங் களையெல்லாம் எளிதிற்பெரிந்து கொள்ளல் கூடாமையாலும் அவற்றை ஒழுங்காகப் புலப்படுத்தும் பழைய தமிழ்ப் பெளத்த நூல்கள் பண்டைக்காலத்தில் இருந்தும் பாதுகாப்போரின்மையால் பிற்காலத்தில் இறந்தொழிந்தமையாலும்.....”²¹

என்று கூறுகின்றார். அவர் அவ்வாறு அழிந்த பண்டைக்கால நூல்களெனச் சிலவற்றை அடிக்குறிப்பிலே தருகின்றார். அவையாவன:

“பண்டைக்காலத்துப் பெளத்த நூல்களென்று தெரிந்தவை குண்டலகேசி, சித்தாந்தத் தொகை, திருப்பதிகம், விம்பசாரக்கதையென்பன”²²

இவ்வாறு குறிப்பிட்ட நூல்களுள் **திருப்பதிகம்** என்று நூல் புத்தனுடைய அருமை பெருமைகளைப் பாராட்டிப் பத்துப் பாடல்களாலானதொன்று எனச் சாமிநாதையரும் மயிலை சீனி வேங்கடசாமியும் கருதுகின்றனர்.²³

சாமிநாதையரின் கூற்றுப்படி **திருப்பதிகம்**, **மணிமேகலை** காலத்திலோ அதற்கு முன்போ எழுந்திருக்கவேண்டுமென்பதாகும். **மணிமேகலை** கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டிற்கு முற்பட்டதென்றும்,²⁴ கி.பி. 5ஆம் அல்லது 6ஆம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்ததென்றும்²⁵ அறிஞர்கள் அபிப்பிராயப்படுகின்றனர். எனினும் கி.பி. 7ஆம் நூற்றாண்டின் முற்பகுதியில் வாழ்ந்தவர்களாகிய சம்பந்தர், அப்பர் ஆகியோர் சமண, பெளத்த சமயங்களின் செல்வாக்கினைத் தமிழ் நாட்டிலே குறைப்பதற்கு முன்பு **மணிமேகலை** எழுந்திருக்க வேண்டுமென்பதற்கு எவரும் தடை கூறார். அப்படியாயின் கி.பி. 5ஆம் நூற்றாண்டிலோ 6ஆம் நூற்றாண்டிலோ **மணிமேகலை** பாடப்பட்டிருப்பின் **திருப்பதிகம்** அதற்கு முன்னரேயே எழுந்திருக்க வேண்டும்.

பத்துப் பாடல்கள் தொடர்ந்துவரச் செய்யுள் அமைக்கும் மரபு சங்க காலத்திலேயே ஆரம்பித்துவிட்டது. **ஐங்குறுநூறு**, **பதிற்றுப்பத்து** ஆகிய சங்க இலக்கியங்களிலே இம்மரபு காணப்படுகின்றது. **ஐங்குறுநூற்றில்** வேட்கைப்பத்து, வேழப்பத்து என ஒவ்வொரு திணைக்குமுரிய நூறு செய்யுட்களும் பத்துப்பத்தாக அமைந்துள்ளன. பதிற்றுப்பத்தில் ஒவ்வொரு சேரமன்னனும் பத்துப் பாடல்களிலே தொடர்ச்சியாகப் புகழப்படுகிறான். **திருக்குறள்** இப்பத்து மரபைப் பேணுவது தெரிந்ததே. பதினெண் கீழ்க்கணக்கு நூல்களுள் **திணைமொழி ஐம்பது**, **ஐந்திணை ஐம்பது** ஆகிய அகத்திணை நூல்களில் திணைக்குப் பத்துப்பாடல்கள் பாடப்பட்டுள்ளன. ஆகவே, பத்துப் பாடல்கள் அமைக்கும் மரபினையொட்டிப் பெளத்தர்கள் புத்தருடைய அருமை பெருமைகளைப் பாடப் பத்துப் பாடல்கள் அமைத்திருக்கவேண்டும். அவ்வாறு பாடப்பட்ட நூலாகத் **திருப்பதிகம்** அமைந்திருக்க வேண்டும். இந்நூல்தான் பிற்காலப் பதிகப் பாடல்களுக்கு வழிகாட்டியாக அமைந்திருக்குமோ என்கூட எண்ணலாம். ஆனால் இந்நூலின் செய்யுட்கள் தற்போது முற்றாக எமக்குக் கிடைக்காததினால் இம்முடிபிற்கு நாம் வரமுடியாது. அப்படியாயின் பதிக வடிவத்தின் தோற்றத்தினை எங்ஙனம் அறிவது? எமக்குத் தற்போது கிடைக்கும் பழைய பதிகங்களாவன காரைக்காலம்மையாரின் திருவாலங்காட்டு மூத்த திருப்பதிகங்களேயாகும். இவற்றினை ஆதாரமாகக் கொண்டு பதிக வடிவத்தின் தோற்றத்தினை நாம் ஓரளவுக்கு ஆராய்ந்தறியலாம்.

3. பதிகத்தின் தோற்றம்

காரைக்காலம்மையாருடைய இரண்டு பதிகங்களும் பதினொரு பாடல்களாலானவை. ஆனால் அம்மையாரோ ஒவ்வொரு பதிகமும் பத்துப் பத்துப் பாடல்கள் கொண்டதெனக் கூறுகிறார்.

“செப்பிய தமிழ் பத்தும் வல்லார்
சிவகதி சேர்ந்தின்ப மெய்துவாரே,”

“பாடல் பத்தும் பாடியாடப் பாவநாசமே”

இவ்வாறு இரண்டு பதிகங்களிலும் பதினோராவதாக அமையும் பாடல்கள் கூறுகின்றன. இறைவனைப் பாடுவனவாகப் பத்துப் பாடல்கள் அமைய, இறுதியான பதினோராவது பாடல் அவற்றின் பயனைக் கூறுவதாக அமைகின்றது. இவ்வாறு பயன் கூறுவதாக அமையும் பாடல் முத்திரைக்கவி எனப்படும். இறைவனைப்பற்றிப் பாடப்பட்டுள்ள பத்துப்பாடல்களிலும் ஒவ்வொரு பாடலின் இறுதியிலும் ஒரே சொற்றொடரோ அடியோ அமைந்து வரும் பண்பும் காரைக்காலம்மையாரின் பதிகங்களிலே காணப்படுகின்றது. “அப்பனிடந்திருவா லங்காடே” என்ற சொற்றொடர் ஒவ்வொரு பதிகம் தோறும் அமைய, “குழகனாடுமே” அல்லது “பரமனாடுமே” என்று அடுத்த பதிகப் பாடல்கள் முடிவடைகின்றன. பத்துப் பாடல்களால் இறைவனைப் பாடுதல், அப்பாடல்களிலே ஒரே சொற்றொடர் திரும்பத் திரும்ப வந்தமைதல், பதினோராவது பாடல் பயன்கூறுதல் ஆகிய பண்புகளை நோக்குமிடத்து, அவை கலிப்பாவுக்குப் பொதுவாகக் கூறப்பட்டுள்ள உறுப்புக்களுள் தாழிசை, கரிதகம் என்ற இரு உறுப்புக்களின் பண்புகளோடொத்திருப்பதைக் கண்டு தெளியலாம்.

கலிப்பாவுக்குப் பொதுவாகத் தரவு, தாழிசை, தனிச்சொல், கரிதகம் என்ற நான்கு உறுப்புக்களும் கூறப்படும். இவற்றுள் தரவு என்பது பாடலிற் கூறப்படவுள்ள பொருளின் சந்தர்ப்பம், இடம், காலம் ஆகியனவற்றைத் தந்து நிற்பதாக அமையும். தாழிசை என்பது கூறவந்த பொருளைத் தாளம் பட்ட ஓசையுடன் கூறுவதாகும். அப்பொருளினைக்கூறி, நிறுத்து முகமாகத் தனிச்சொல் அமைய, அப்பொருளின் பயன் கூறுவதாகச் கரிதகம் அமையும். கலிப்பாவில் அமையும் தாழிசையிலே மூன்று பாடல்கள் ஒரே பொருளைக் கூறுவனவாக இடம்பெறும். அவற்றில் ஒவ்வொரு பாடலிலும் ஒரே அடி திரும்பத் திரும்ப இடம் பெறுவதுண்டு. உதாரணமாக, **கலித்தொகை** 9ஆம் பாடலின் தாழிசை பின்வருமாறு அமைகின்றது:

“பலவுறு நறுஞ்சாந்தம் படுப்பவர்க் கல்லதை
மலையுளே பிறப்பினு மலைக்கவைதா மென்செய்யும்
நினையுங்கால் நும்மகள் நுமக்குமாங் கணையளே;

சீர்கெழு வெண்முத்த மணிபவர்க் கல்லதை
நீருளே பிறப்பினும் நீர்க்கவைதா மென்செய்யும்
தேருங்கால் நும்மகள் நுமக்குமாங் கணையளே;

ஏழ்புண ரின்னிசை முரல்பவர்க் கல்லதை
யாமுளே பிறப்பினும் யாழ்க்கவைதா மென்செய்யும்
சூழுங்கால் நும்மகள் நுமக்குமாங் கணையளே.”

மேற்படி தாழிசைப் பாடல்களில் பாடல்தோறும் “நும்மகள் நுமக்குமாங்கணையளே” என்னும் தொடர் இடம்பெறுகின்றது. கலிப்பாப் பண்புகளையும், காரைக்காலம்மையாரின் பாடலமைப்பினையும் நோக்குமிடத்து, கலிப்பாவின் தாழிசை கரிதக உறுப்புக்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு பதிகம் என்னும் வடிவத்தினை அம்மையார் அமைத்திருக்கலாம்.

இக்கருத்துக்குச் சான்றாக இன்னோருண்மையும் அமைந்துள்ளது. 'தாழிசை என்பது தாழம்பட்ட ஓசையாக அவைவதால் இசைத் தமிழுடன் நெருங்கிய தொடர்புடையதாகும். அம்மையாரும் தன்னுடைய பதிகங்களை இயற்றமிழ்ப் பாக்களில் அமைக்காது, அப்பாக்களிலிருந்து வளர்ச்சியுற்ற பாவினமாகிய விருத்தமென்னும் இசைத்தமிழ் யாப்பிலேயே அமைத்தார். ஆகவே, இசையமைதி தொடர்பாகவும் அம்மையாரின் பதிக வடிவத்திற்கும் தாழிசை உறுப்புக்கும் தொடர்பு உண்டு என்பதை அறியலாம்.

கலிப்பாவிலிருந்து பதிக வடிவம் வளர்ச்சியுற்றதென்பதைத் தொல்காப்பியருடைய செய்யுளியற் குத்திரங்களை ஆராய்வதன் மூலமும் தெளிவுறுத்தலாம். ஒத்தாழிசைக் கலியின் ஒரு பிரிவு தேவரை முன்னிலையிலே பரவுவதாக அமையுமெனத் தொல்காப்பியர் கூறுவர். ஒத்தாழிசைக் கலியின் உட்பிரிவாக அமையும் கொச்சக ஒருபோகு பற்றித் தொல்காப்பியர் கூறியுள்ள இலக்கணம் ஆராயப்படவேண்டிய தொன்றாகும். கலிப்பாவுக்குப் பொதுவாகக் கூறப்பட்ட உறுப்புக்காளாகிய தரவு, தாழிசை, தனிச்சொல், சுரிதகம் ஆகியவற்றுள் ஒன்றோ இரண்டோ வாராமலிருப்பது தொடக்கம் கலிப்பாவுக்குரிய யாப்பு, பொருள் ஆகியன வேறுபட்டமைவது வரையிலான பண்புகளுடையதாகக் கொச்சக ஒரு போகு அமைகின்றது. சுருங்கக் கூறின், எல்லாவகையான கலிப்பாக்களுக்கும் ஒதப்பட்ட பண்புகளுள் ஏதாவது மாற்றமேற்படின், அம்மாற்றத்தினுடைய கலிப்பாவாகக் கொச்சக ஒரு போகினைக் கொள்ளலாம். "தரவின் றாகித் தாழிசை பெற்றும்" என்பது தொல்காப்பியர் கூறும் கொச்சக ஒருபோகுவின் ஒரு வகையாகும். அதாவது தாழிசையும் சுரிதகமும் பெற்று அல்லது தாழிசை மட்டும் பெற்றுக் கலிப்பாடல் அமைவதாகும். கலித்தொகை 85ஆம் செய்யுள் தாழிசைகள் மட்டும் பெற்றுவந்ததென சிதம்பரநாதச் செட்டியார் கூறுவர்.²⁶ ஆகவே தாழிசை உறுப்பு மாத்திரமே தனியாக அமையும் மரபு கலித்தொகையிலேயே ஆரம்பித்துவிட்டதெனலாம். இவ்விலக்கிய மரபுக்கு இலக்கணமாக அமையும் கொச்சக ஒருபோகுதான் பிற்காலத்திற் பத்துத் தாழிசைகள் அடுக்கிவர அமைந்த பதிக இலக்கிய வடிவத்துக்கு வழிகாட்டியாக அமைந்தது என உரையாசிரியர்களும் கருதுகின்றனர். பேராசிரியரும் நச்சினார்க்கினியரும் இக்கருத்திலே ஒன்றுபடுகின்றனர். நச்சினார்க்கினியருடைய உரைப்பகுதி வருமாறு:

“இனித் தாழிசை மூன்றடுக்கித் தனியே வருவழி ஈரடி
முதலிய பலவடியான் வருதலும், இனிப் பத்தும் பதி
னொன்றும் பன்னிரண்டுமாகி ஒரு பொருண்மேல் வரும்
பதிகப்பாட்டு நான்கடியின் ஏறாது வருதலும்.....”²⁷

நச்சினார்க்கினியர் பதிகப்பாட்டென்று திருவாய்மொழி, திருப்பாட்டு, திருவாசகம் என்பனவற்றைக் குறிப்பிடுவர்.

தொல்காப்பியர் கடவுளை வாழ்த்துஞ் செய்யுள் நான்கு பாக்களிலும் அமையுமெனக் கூறுவர் ஆகவே, நால்வகைப் பாக்களுள் ஒன்றாகிய கலிப்பாவிலும் கடவுள் வாழ்த்து அமையுமெனக் கொள்ளலாம். ஆனால், கலிப்பா வகைகளுள் ஒன்றாகிய ஒத்தாழிசைக் கலியிலே தேவரை முன்னிலையிலே பரவுதல் இடம்பெறுமெனத் தொல்காப்பியர் கூறுவர்.²⁸ தொல்காப்பியர் காலத்தில் தேவர்களைப் பரவுதல் முன்னிலையிலும் வாழ்த்துதல் பார்க்கையிலும் அமைந்திருக்க வேண்டும். பதிகச் செய்யுட்களிலும் இவ்வாறு கடவுளைப் பார்க்கையிலும் முன்னிலையிலும் பாடும் பண்பு உண்டு.

• “சுழலு மழல்விழிக் கொள்ளி வாய்ப்பேய்
 குழந்து துணங்கை யிட்டோடி யாடி
 தழலு ளெரியும் பிணத்தை வாங்கித்
 தான்றடி தின்றணங் காடு காட்டிற்
 கழலொலி யோசைச் சிலம்பொ லிப்பக்
 காலுயர் வட்டணை யிட்டு நட்ட
 மழலு மிழந்தோரி கதிக்க வாடு
 மப்ப னிடந்திரு வாலங்காடே”²⁹

என்று காரைக்காலம்மையார் படர்க்கையிலே அப்பனைப் பாடுகின்றார். அவருடைய இரு பதிகங்களில் அமைந்துள்ள செய்யுட்கள் இவ்வாறே பாடப்பட்டுள்ளன:

“விறறுக் கொள்வீர் ஒற்றி அல்லேன் விரும்பி ஆட்பட்டேன்
 குற்றம் ஒன்றுஞ் செய்ததில்லை சொத்தை ஆக்கினீர்
 எற்றுக் கடிகேள் என்கண் கொண்டீர் நீரே பழிப்பட்டீர்
 மற்றறைக் கண்தான் தாரா தொழிந்தால் வாழ்ந்து போதீரோ”³⁰

என்ற பாடலைப்போல பதினொரு பாடல்கள் கொண்ட பதிகம் முழுவதிலும் சுந்தரர் இறைவனை முன்னிலையிலே நிறுவிப் பாடுகிறார்.

பல்லவர் காலப் பக்திப் பாடல்கள் கலிப்பாவின் உறுப்பின் வளர்ச்சி என்பதை முன்பு குறித்தோம். தாழிசைகளால் முன்னிலையிற் பரவுதலையே தொல்காப்பியர் குறித்துள்ளார். படர்க்கையிற் பரவுதலையும் அவர் குறிப்பிட்டுள்ளார் என உரையாசிரியர்கள் கூறுவர். “தரவின்றாகித் தாழிசை பெற்றும்” என்று கொச்சக ஒருபோகு இலக்கணங் கூறும் தொல்காப்பியர், “யாப்பினும் பொருளினும் வேற்றுமையுடையது” என்று கூறிய சூத்திரப்பகுதிக்கு உரை வகுக்கும் பேராசிரியர் :-

“முற்கூறிய வகையாலும், மரபு வேற்றுமையாலும் ஏற்ற வகையான் வந்து பொருள் வேறுபடுதல்; அ. தாவது தேவரை முன்னிலையாக்கி நிறீஇச் சொல்லாது, படர்க்கையாகச் சொல்லுதலும்.....”³¹

என்று கூறிச் செல்வார். ஆகவே தேவரை முன்னிலையிற் பரவும் வண்ணக வொத்தாழிசைப் பொருளில் வேறுபாடுடையதாய்க் கொச்சக ஒரு போகு அமைந்துள்ளது என்பது அவர் கருத்து. எனவே தேவர்ப்பரவும் ஒத்தாழிசைக் கலியிலேயே முன்னிலைப் பரவலும் இடம்பெற்றுள்ளன என்பதை ஊகித்தறிய முடிகின்றது.

தாழிசைகளால் இறைவனை முன்னிலையிலும் படர்க்கையிலும் பாடும் தொல்காப்பியர் கால மரபு சீலப்பதிகாரத்திலேயே வளர்ச்சியடைந்தள்ளதைக் காணலாம்.

“வட வரையை மத்தாக்கி வாசுகியை நாணாக்கிக்
 கடல்வண்ண பண்டொருநாட் கடல்வயிறு கலக்கினையே
 கலக்கியகை யசோதையார் கடை கயிற்றாற் கட்டுண்கை
 மலர்க்கமல வந்தியாய் மாயமோ மருட்கைத்தே”³²

என்பது போல மூன்று தாழிசைகள் ஒரு பொருண்மேல் அடுக்கி முன்னிலைப் பரவலாக அமைகின்றன.

“முவுலகு மீரடியான் முறை நிரம்பா வகை முடியத்
தாவியசே வடிசேப்பத் தம்பியொடுங் கான்போந்து
சோவரணும் போர்மடியத் தொல்லிலங்கை கட்டழித்த
சேவகன் சீர் கேளாத செவியென்ன செவியே”³³

என்பது தொடக்கம் மூன்று தாழிசைகள் ஒரு பொருண்மேல் அடுக்கிப் படர்க்கைப் பரவலாக அமைகின்றன. இன்னும், இறைவனைப் பாடுங்கால் மூன்றுக்கு மேற்பட்ட தாழிசைகளாற் பாடும் மரபு சிலப்பதிகாரக் காலத்திலே இருந்தது என்பதற்குக் குன்றக் குரவைப் பாடல்கள் சான்றாகின்றன. இப்பகுதியில் வரும் மடைகள் எல்லாம் முருகனைப் பார்க்கையிலே பரவுவனவாக நான்கு நான்கு தாழிசைகள் கொண்டனவாயமைந்தள்ளன. ஆகவே, இறைவனை முன்னிலையிலும் பார்க்கையிலும் பரவும் பத்துப் பாடல்கள் கொண்ட பல்லவர்காலப் பதிக வடிவம் சங்ககாலக் கலிப்பா வகைகளிலே தோற்றம் பெற்று, சிலப்பதிகார காலத்தில் வளர்ச்சி பெற்றுப் பின்னர் பூரணவடிவம் பெற்றதெனலாம்.³⁴

4. பதிக வடிவத்தின் வளர்ச்சி

காரைக்காலம்மையாராலே தொடங்கி வைக்கப்பட்ட பதிகவடிவம் பல்லவர்கால அடியார்களின் பக்திப் பாசுரங்களிலே எவ்வாறு வளர்ச்சி பெற்றதென்பதை இனி ஆராயலாம். காரைக்காலம்மையார் பதிகத்திற் பத்துப் பாடல்கள் பாடியதற்குக் காரணம், அவர் காலத்துக் கோயிலைச் சுற்றிப்பாடியாட அவை போதுமானவையாக இருந்திருக்கலாமென எண்ணவும் இடமுண்டு. அம்மையார் தன்னுடைய பதிகத்திலே இறைவனைப்பாடப் பத்துப் பாடல்கள் தான் அமைக்கப்பட்டுள்ளன என்று கூறினும், அவருடைய பதிகவடிவம் பதினொரு பாடல்களைக் கொண்டமைகின்றது. இவ்வமைப்பினையே பல்லவர்கால அடியார்கள் பெரும்பாலும் பின்பற்றியுள்ளனர். எனினும், 10, 11, 12, 13, 14, 21 ஆகிய எண்ணிக்கைப் பாடல்கள் கொண்ட பதிகங்களும் பாடப்பட்டுள்ளன. அவற்றின் விபரங்கள் பின்வருமாறு:

திருஞானசம்பந்தர்: சம்பந்தருடைய பெரும்பாலான பதிகங்கள் பதினொரு பாடல்களைக் கொண்டன. ஆனால் 3ஆம் திருமுறையில் 295ஆம் பதிகம் பத்துப் பாடல்களைக் கொண்டுள்ளது. பின்வரும் பதிகங்கள் பன்னிரண்டு பாடல்களாலானவையாகும்:

I : 45, 63, 90, 117, 127

II : 142, 206, 29

III : 312, 325, 368, 371

12 பாடல்களாலானவற்றையும் சம்பந்தர் 10 பாடல்கள் கொண்டவையெனத் தமது முத்திரைக் கவியிற் குறிப்பிடுகின்றார். அவற்றை அவர் “பழுதில் சம்பந்தன் மொழிகள் பத்துமே”³⁵ என்றும் “ஒலிகொள் சம்பந்தனொண்டமிழ் பத்தும் வல்லார்கள் போய்..”³⁶ என்றும் குறிப்பிடுகின்றார். ஆனால் அப்பதிகங்களுள் ஒன்றின் முத்திரைக் கவியில்

“பாவியசீர்ப் பன்னிரண்டு நன்னுலாய் பத்திமையாற் பனுவன் மாலை”

என்று குறிப்பிடுகின்றார். ஆகவே சம்பந்தருடைய திருப்பதிக வடிவங்கள் பத்து, பதினொரு, பன்னிரண்டு பாடல்கள் கொண்டனவாயமைந்துள்ளன.

திருநாவுக்கரசர்: அப்பரடிகளுடைய பெரும்பான்மையான பதிகங்கள் பத்துப் பாடல்கள் கொண்டமைந்துள்ளன. எனினும் பதினொன்று, பன்னிரண்டு பாடல்களைக் கொண்ட பதிகங்களும் அவராற் பாடப்பட்டுள்ளன.

பதினொரு பாடல்களான பதிகங்கள் பின்வருமாறு:-

- IV: 3, 14, 15, 17, 19, 22, 61, 84, 86, 98, 112, 114
 V: 115, 124, 126, 128, 130, 131, 133, 134, 139, 144, 147, 151, 153, 158, 161, 163, 165, 177, 178, 179, 206, 208, 209
 VI: 216, 217, 218, 222, 229, 232, 233, 236, 239, 242, 252, 260, 265, 267, 269, 278, 284, 285, 289, 310, 311

பன்னிரண்டு பாடல்களானவை பின்வருமாறு:-

- IV: 9
 V: 121, 167
 VI: 221

அப்பர் ஒரேயொரு பதிகத்தைத் தவிர வேறு எந்தப் பதிகத்திலும் பாடலெண்ணிக்கை கூறினாரில்லை. நான்காம் திருமுறையில் 61ஆம் பக்கத்தில் தான்,

“திரைகள்முத் தால்வணங்கும் திருவிரா மேச்சரத்தை
 உரைகள் பத் தாலுரைப்பா ருள்குவாரன்பினாலே”

என்று கூறுகிறார். இப்பதிகம் பதினொரு பாடல்கள் கொண்டமைந்த போதிலும், அது பத்துப் பாடல்கள் கொண்டதே என்று அப்பர் கூறுவதிலிருந்து, பத்துப் பாடல்கள் கொண்டதாகப் பதிக வடிவம் அமைவதே சிறப்பு என அவர் கருதியிருக்க வேண்டுமெனக் கொள்ளலாம். அத்துடன் அவர் சம்பந்தர் போல் முத்திரைக்கவி அமைக்காது பத்துப் பாடல்கள் கொண்டதாகவே தன்னுடைய பதிகங்களைப் பரடியருளியுள்ளார். அவர் முத்திரைக் கவி அமைக்காதது பற்றிப் பின்பு விளக்குவாம்.

சுந்தரர்: சுந்தரர் பாடிய நூறு பதிகங்களுள்ளும் அறுபத்தேழு பதிகங்கள் பத்துப் பாடல்கள் கொண்டனவாக அமைந்துள்ளன. மிகுதிப் பதிகங்கள் பதினொரு பன்னிரு பாடல்களாலானவையாகும். பதினொரு பாடல்களான பதிகங்கள் பின்வருமாறு:-

- VII: 2, 7, 9, 12, 13, 16, 17, 19, 30, 34, 36, 37, 39, 39, 40, 43, 45, 46, 56, 59, 61, 67, 69, 72, 73, 77, 89, 93, 95, 98, 99.

பன்னிரு பாடல்களானவை பின்வருமாறு:-

- VII: 14, 51, 57.

சுந்தரர் பத்துப் பாடல்கள் கொண்ட தம் பதிகங்களின் இறுதிப் பாடல்களில் பதிகப் பாடலெண்ணிக்கையைக் குறிப்பது போன்று, பதினொரு பாடல்கள் கொண்ட

பதிகங்களின் இறுதிப் பாடல்களிலும்,

என்றும், “அருத்தியாலா ருரன்றொண்டனடியன் கேட்ட பத்துங்”³⁷

“ஆருரனந் தமிழைந் தினொடைந்
தழகா லுரைப்பார்களுங் கேட்பவரும்”³⁸

என்றும் குறிப்பிட்டு அவை பத்துப் பாடல்கள் கொண்டனவே எனக் கூறுதல் நோக்கற்பாலதாகும். பன்னிரு பாடல்கள் கொண்ட மூன்று பதிகங்களிலும் முத்திரைக்கவியில் ‘பத்துப்பாடல்’ என்று அவர் குறிப்பிட்டாரில்லை.

மாணிக்கவாசகர்: திருவாதவூரர் பாடியருளிய “பதிகங்கள்”, “பத்துக்கள்” ஆகியனவற்றுள் நான்கினைத் தவிர ஏனையவை யாவும் பத்துப் பாடல்கள் கொண்டனவேயாம். “பிரார்த்தனைப் பத்து” பதினொரு பாடல்களைக் கொண்டுள்ளது. ‘திருக்கழுக்குன்றப் பதிகம்’, “எண்ணப் பதிகம்”, “அச்சோப்பதிகம்” ஆகியன முறையே ஏழு, ஆறு, ஒன்பது பாடல்களைக் கொண்டனவாயமைந்துள்ளன.

பெரியாழ்வார்: பெரியாழ்வாரும் தமது பெரும்பாலான பதிகங்களைப் பத்துப் பாடல்கள் கொண்டனவாகவே அமைத்துள்ளார். முதலாம் பத்தில் மூன்றாம் திருமொழி இருபத்தொரு பாடல்களாலாயது. அதன் இறுதிப் பாடலிலும்,

“விருப்பாலுரைத்த விருபதோடொன்று”

எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார். இரண்டாம் பத்தில் மூன்றாம் திருமொழி பதின்மூன்று பாடல்களுடையதாகும். ஆனால் அதன் இறுதிப்பாடலில்,

“பாரார் தொல்புகழான் புதுவை மன்னன்
பன்னிரு நாமத்தால் சொன்ன”

என்று கூறியுள்ளது நோக்கற்பாலதாகும். பின்வருவன பதினொரு பாடல்களானவையாகும்:-

I : 6, 8, 9.

II : 2, 9.

III : 1, 5, 6, 7, 9.

IV : 2, 3, 6, 7, 9.

V : 4.

பெரியாழ்வாரும் பதினொரு பாடல்களாலானவற்றையும்

“இன்னிசை மாலைகளிப் பத்தும் வல்லார்”³⁹

என்றும்

“செந்தமிழ்த் தென்புது வைவிட்டு சித்தன் சொல்
ஐந்தினோ டைந்து வல்லார்க் கல்ல லில்லையே”⁴⁰

என்றும் குறிப்பிடுகின்றார்.

ஆண்டாள்: ஆண்டாள் பாடிய நாச்சியார் திருமொழியில் மூன்று பதிகங்களே பதினொரு

பாடல்களாலானவை. அவை 4ஆம், 5ஆம், 6ஆம் பதிகங்களாகும். ஏனையவை பத்துப்பாடல்களாலமைக்கப்பட்டுள்ளன. பதினொரு பாடலானவற்றில் இறுதிப்பாடல்களில் 'பாடல் பத்து' என்பதே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

குலசேகரர்: பெருமாள் திருமொழியில் 1, 3, 4, 7, 8, 9, 10 ஆகிய பதிகங்கள் பதினொரு பாடல்களாலமைய ஏனையவை பத்துப் பாடல்கள் கொண்டுள்ளன. இங்கும் பதினொரு பாடல் கொண்டவற்றில்.

“நடை விளங்கு தமிழ்மாலை பத்தும் வல்லார்”⁴¹

என்ற கருத்து இறுதிப் பாடல்களிற் காணப்படுகிறது.

திருமங்கையாழ்வார்: பெரிய திருமொழியில் ஒரு பதிகமும் ஆழ்வாருடைய திருக்குறுந்தாண்டகம், திருநெடுந்தாண்டகம் ஆகியனவும் தவிர ஏனையவை யாவும் பத்துப் பாடல்கள் கொண்டனவாகும். பெரிய திருமொழியில் பத்தாம்பத்து ஏழாம் திருமொழியில் பதினான்கு பாடல்களுண்டு. இறுதிப் பாடலும்,

“இன்னிசை மாலைகளீரேழும்
வல்லவர்க்கேது மிடரில்லையே”

என்றே குறிப்பிடுகின்றது. குறுந்தாண்டகமும் நெடுந்தாண்டகமும் முறையே இருபது, முப்பது பாடல்களைக் கொண்டுள்ளன.

நம்மாழ்வார்: திருவாய் மொழியில் இரண்டாம் பத்து ஏழாந் திருவாய் மொழி பதினொன்று பாடல்களாலாயது. எனினும் அதன் இறுதிப் பாடல்

“பண்ணிய தமிழ் மாலை யாயிரத்
துள்ளிவை பன்னிரண்டும்”

என்று தான் குறிப்பிடுகின்றது. ஏனைய பதிகங்கள் யாவும் சம்பந்தரின் பதிகங்களைப் போன்று பதினொரு பாடல்களாலமைக்கப்பட்டள்ளன.

திருப்பாணாழ்வார்: “அமலனாதி பிரான்” என்று தொடங்கும் ஒரேயொரு பதிகமே இவ்வாழ்வாரால் பாடப்பட்டள்ளது. அதுவும் அப்பருடைய பதிகத்தினைப் போன்று முத்திரைக்கவி பாடலெண்ணிக்கை கூறுவதோ இன்றி பத்துப்பாடல்களால் அமைந்துள்ளது.

மதுரகவிபாழ்வார்: இவரும் “கண்ணினுண் சிறுத்தாம்பு” என்று தொடங்கும் ஒரேயொரு பதிகமே பாடியுள்ளார். அது சம்பந்தருடைய பதிகத்தினைப் போன்று முத்திரைக்கவியுடையதாய் பதினொரு பாடல்களால் அமைக்கப்பட்டுள்ளது.

இனி, மேற்குறிப்பிட்ட அடியார்களுடைய பதிகங்களிடையே காணப்படும் பண்புகளையும், அவற்றின் துணைக்கொண்டு, பதிகவடிவத்தினுடைய வளர்ச்சியையும் ஆராய்வோம். காரைக்காலம்மையார் பதிகவடிவத்தைத் தோற்றுவிக்க, ஒரே காலத்தில் வாழ்ந்த சம்பந்தரும் அப்பரும் அதனைத் தம் நோக்கத்திற்கேற்ப நன்கு பயன்படுத்தினார். இவர்களிற்குப் பின்வந்த அடியார்கள் யாவரும் இவ்விருவரும் பதிகவடிவத்தைக் கையாண்ட முறையையே பின்பற்றினர். காரைக்காலம்மையார் பதினொருபாடல்கள் கொண்ட பதிக வடிவத்தை அமைக்கச் சம்பந்தர் அதனையே பெரும்பாலும் கைக்கொண்டார். அப்பர்

பத்துப்பாடல்களே அமைத்தார். ஆனால் இருவரும் பன்னிரண்டு பாடல்கள் வரையுமுள்ள சில பதிகங்களைப் பாடியுள்ளனர். அப்பருடைய பதிகங்கள் முத்திரைக்கவியின்றி பெரும்பாலும் பத்துப்பாடல்களால் அமைந்துள்ளதை நோக்கிய வி. சோதிமுத்து அம்மையாரும் சம்பந்தரும் தம்முடைய பதிகங்களிலே இடம்பெறும் பத்திற்கு மேற்பட்ட இறுதிப்பாடல்களைப் பாடவில்லையெனக் கருத்துத் தெரிவித்துள்ளார்.⁴² அவர் சம்பந்தருடைய இறுதிப்பாடல்கள் அவராற் பாடவில்லை என்பதற்குப் பின்வரும் தடைகளைக் கூறுவர் :-

1. சம்பந்தர் தம்மைக் 'காழியர்கோன்', 'தமிழ் ஞான', 'இசை ஞான' என்று தற்புகழ்ச்சியாகக் கூறமாட்டார். அத்துடன் அவருடைய பெயர் பார்க்கையில் அச்செய்யுட்களிலே இடம்பெறுவதால் அவை வேறு யாராலோ பாடப்பட்டிருக்க வேண்டும்.
2. பாடலிவை பத்தும் என்று திருக்கடைக் காப்பில் நூற்றுக்கு மேற்பட்ட இடங்களில் குறிக்கப் பெற்றிருப்பதால் பதினொராம் பன்னிரண்டாம் பாடல்களைப் பாடியவர், முதல் பத்துப் பாடல்களைப் பாடியவர் அல்லர் என்பது தெளிவாம்.
3. பதிகத்திலுள்ள முதற் பத்துப் பாக்களுக்கும் திருக்கடைக்காப்புச் செய்யுள்களுக்கும் செய்யுள் யாப்பிலும் வேறுபாடு காணப்படுகின்றது.
4. பதிகத்தில் தன்மை ஒருமை பயின்று வந்திருக்கத் திருக்கடைக்காப்பில் தன்மைப் பன்மையே வழங்கப் பெற்றிருக்கின்றது.
5. "மந்த மாம்பொழில் சூழ்மங்க லக்குடி மன்னிய
எந்தை யையெழி லார்பொழிற் காழியர் காவலன்
சிந்தை செய்தபடி சேர்ந்திடு ஞானசம்பந்தன் சொல்
முந்தி யேத்தவல் லாரிமை யோர் முதலாவரே"

என்ற செய்யுளில் 'எந்தையை' என்ற சொல் ஞானசம்பந்தரின்னின்றும் அச்செய்யுளை ஆக்கியோனைப் பிரித்துக் காட்டுகின்றது.

இனி, சோதிமுத்தினுடைய மேற்காட்டிய தடைகளை ஆராய்ந்து அவற்றிற்கு விடை காண்போம்.

முதலாவது தடையிலுள்ள தற்புகழ்ச்சிக் குற்றத்தினை முதலில் ஆராய்வோம். சம்பந்தருடைய பதிகங்கள் யாவற்றினையும் ஆராய்பவர்கள் அவற்றிடையேயுள்ள ஒரு பொதுப்பண்பினைக் கண்டுகொள்வர். அவருடைய ஒவ்வொரு பதிகத்திலும் நான்கு விடயங்கள் இடம்பெறும். அவை இராவணன் கைலை மலையை அசைத்துச் சிவபிரானால் தண்டிக்கப்பட்டமை, திருமாலும் பிரமனும் சிவனின் அடிமுடி தேடி அடையாமை, சமண பௌத்தரைக் கண்டித்தல், முத்திரைக் கவி என்ற வகையில் அமைந்துள்ளன. பன்னிரண்டு பாடல்கள் கொண்ட பதிகங்களில் அவை முறையே ஒன்பதாம், பத்தாம், பதினொராம், பன்னிரண்டாம் பாடல்களிலே அமைந்துள்ளன, பத்துப்பாடல்கள் கொண்டதாகச் சம்பந்தராற் பாடப்பட்டுள்ள ஒரேயொரு பதிகமாகிய 295ஆம் பதிகத்திலும் எட்டாவது பாடலிலேயே இராவணனைத் தண்டித்தல் அடிமுடி தேடல் ஆகிய இரு விடயங்களும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன.⁴³ இத்தகைய ஒருமைப்பாட்டுடன் சம்பந்தருடைய பதிகங்கள் அமைந்திருப்பதை நோக்குமிடத்து அவர் ஒரு நோக்கத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டே

தமது பதிகங்களை அமைத்துள்ளாரென்ற முடிபுக்கு வரலாம். அந்நோக்கம் அவர் காலத்துச் சூழ்நிலையாலேயே உருவாகியதெனலாம்.

சம்பந்தர் வாழ்ந்த தமிழகத்திலே மக்களும் மன்னர்களும் சமண பௌத்த மதத்தினைத் தழுவியவர்களாயிருந்தனர். இச்சூழ்நிலையிலே சைவ சமயத்தினைத் தழைத்தோங்கச் செய்வதற்கு முனைந்தார் சம்பந்தர். சிவனின் அருட்டிறனை உணராத மன்னர்களுக்கு இலங்கை வேந்தனாம் இராவணன் கதையை நினைப்பூட்டியும், சிவனே முழுமுதற் கடவுள் என்பதைக் காட்ட அடிமுடி தேடிய கதையை அமைத்தும், பிற சமயிகளாகிய சமண பௌத்தருடைய கொள்கைகள் ஏற்கக் கூடியனவல்ல என்பதை எடுத்துக்கூறியும் சைவசமயமே சிறந்த சமயமென்றும் நிலைநாட்ட முயன்றுள்ளார். இம் முயற்சியிலே அவருக்குச் சில தடைகளிருந்தன. ஒன்று மதுரையிலே தமிழ்ச்சங்கம் அமைத்தும், தமிழ் நூல்கள் பல ஆக்கியும், கல்வித்தானம் செய்தும் பல்வேறு வகையிலே தமிழ்த் தொண்டாற்றினர் சமணர். இவ்வாறு தமிழ்த் தொண்டாற்றிய சமண பௌத்தர்களுடைய கொள்கைகளை மனதிற் கொண்ட தமிழ் மக்கள் மத்தியில் அக்கொள்கைகளைக் கண்டிக்கவும் சைவசமயத்தை நிலைநிறுத்தவும் முயலும் சம்பந்தருக்கும் தமிழுக்கும் நெங்கிய தொடர்பு இருக்கவேண்டியது அவசியமாயிற்று. ஆகவே அவர் தம்மை "நண்ணிய செந்தமிழ் ஞானசம்பந்தன்" என்றும், "நாடவல்ல தமிழ் ஞானசம்பந்தன்" என்றும், "நற்றமிழ் ஞானசம்பந்தன்" என்றும், "முத்தமிழ் நான்மறை ஞானசம்பந்தன்" என்றும், "தமிழ் விரகன்" என்றும் பல்வேறு வகையில் தம்மைத் தமிழுடன் தொடர்புபடுத்திப் பாடவேண்டியது அவசியமாயிற்று.

இரண்டாவதாக, அவருக்கிருந்த தடை அவருடைய வயதாகும். அவரோ வயதில் இளையவர். பல்லவர் காலப்பக்தி இயக்கத்தினையே முன்னின்று நடத்திய அவர் மக்களுடைய மனத்திலேயிருந்து சமண பௌத்தக் கொள்கைகளை அகற்றி, சைவநெறிகளைப் போதிப்பதற்கு வல்லவரோவென்று மக்கள் ஐயுறுவதற்கு இடமுண்டு. பாண்டிமாதேவி மங்கையர்க்கரசியாரே அவர் பாலியத்தை எண்ணி ஐயுறுகிறாரென்றால்⁴⁴ சாதாரண மக்களைப் பற்றிப் பேசவேண்டியதில்லை. ஆகவே தம்முடைய திறமைகள் பலவற்றை வெளிப்படையாக எடுத்துக்கூற வேண்டிய தேவையேற்பட்டது. அதனால் அவர் தம்மை "நண்ணிய கீர்த்தி நலங்கொள் கேள்வி நான்மறை ஞானசம்பந்தன்" என்றும், "கலைஞான சம்பந்தன்" என்றும், "ஞானத்தயர் சம்பந்தன்" என்றும், "நல்ல கேள்வி ஞானசம்பந்தன்" என்றும், "மறைகொள் வல்லவணிகொள் சம்பந்தன்" என்றும் எடுத்துக்கூற வேண்டியதாயிற்று. ஆகவே சம்பந்தர் தன்னைப் பாடியது தன்னைப் புகழ்வதற்கல்ல, தன் நோக்கம் நிறைவேறவே என்பதை இதுகாறும் கூறியவற்றால் தெளிவாயறியலாம்.

இனி, சம்பந்தருடைய பெயர் முத்திரைக் கவியிற் பட்டர்க்கையிற் குறிக்கப்பட்டிருப்பது பற்றி ஆராய்வோம். உதாரணமாக, "அணிகொள் சம்பந்தனுரை" என்று ஒரு முத்திரைக் கவியில் அமைந்திருப்பதைத் தன்மை ஒருமையிற் கூறுவதென்றால் "அணிகொள் சம்பந்தனே னுரை" என்று அமைய வேண்டும். 'சம்பந்தனே னுரை' என்னுஞ் சொற்றொடரில் 'ஏன்' என்ற தன்மை ஒருமை விசுவதி தொக்குவரின் 'சம்பந்தன் உரை' என்று அமையும். அதனை நாம் பட்டர்க்கையிற் கூறப்பட்டுள்ளது என்று கூறவேண்டியதில்லை. ஆகவே, இதுகாறும் கூறியவற்றால் சோதிமுத்துவினுடைய முதலாவது தடை நீங்குவதைக் காணலாம்.

இரண்டாவது தடை, நாற்றுக்கு மேற்பட்ட பதிகங்களில் 'பாடலிவை பத்தும்' என்று குறிப்பிடுவதால் பதனேராம், பன்னிரண்டாம் பாடல்கள் சம்பந்தராற் பாடப்பட்டனவல்ல என்பதாம். முதலாவது தடைக்கு விடைகாணும் போது சம்பந்தர் பதிகங்களிலுள்ள பொதுத் தன்மைபற்றிக் கூறினோம். இவருடைய கருத்தின்படி பன்னிரண்டு பாடல்கள் கொண்ட பதிகங்களெல்லாம் பத்துப் பாடல்கள் கொண்டன என்பதேயாகும். அப்படியாயின் அப்பதிகங்களில் நாம்

குறிப்பிட்ட பொதுத்தன்மைக்குரிய விடயங்கள் நான்கும் அடங்காமற் போய்விடும். ஏனைய பதிகங்களையெல்லாம் அம்முறை தவறாது அமைத்து வந்த சம்பந்தர் இப்பதிகங்களைக் குறைப் பதிகங்களாக அமைத்திருப்பார் எனக்கூறமுடியாது. இன்னும் சோதிமுத்து தன்னுடைய கட்டுரையின் ஆரம்பத்தில் "சுந்தரர் தேவாரங்களை முடித்த பின்னர், அப்பர் பதிகங்களைப் படிக்கத் தொடங்கினேன். அப்பர் பதிகங்களிலுள்ள இறுதிச் செய்யுள்களில் எவ்விதமான கேள்விக் கோ ஐயத்துக்கோ இடமில்லை யென்பதறிந்தேன்....!"⁴⁵ என்று கூறியுள்ளார். ஆனால் அப்பருடைய நான்காந்திருமுறையில் 61ஆம் பதிகத்தில் பன்னிரண்டு பாடல்களுள்ளன. ஆனால், அப்பதிகத்தின் இறுதிப்பாடலில் "உரைகள் பத்தாலுரைப்பார்" என்று குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. அப்படியாயின் இப்பதிகத்தில் அப்பர் பத்துப் பாடல்கள் மட்டுந்தான் பாடினார் என்று கொள்ளலாமா? சோதிமுத்துவுக்கு இதில் உடன்பாடேயில்லை. அப்படியென்றால் 'பாடலிவை பத்தும்' என்று சம்பந்தர் பதிக இறுதிச் செய்யுளில் வருவதால், பதினோராம் பன்னிரண்டாம் பாடல்களை அவர் பாடவில்லை என்று எப்படிச் கூறலாம்?

ஒரு பதிகத்தின் முதற்பத்துப் பாக்களுக்கும் திருக்கடைக்காப்புச் செய்யுளுக்கும் பொருளிலும் யாப்பிலும் வேறுபாடு காணப்படுகின்றது என்பது மூன்றாவது தடையாகும். பொருளிலுள்ள வேறுபாட்டிற்கு அவர் மூன்றாந் திருமுறையில் 262-264 ஆகிய பதிகங்களை உதாரணங்களாக அடிக்குறிப்பிலே குறிப்பிட்டுள்ளார். அவற்றுள் உதாரணத்துக்காக 264ஆம் பதிகத்தை எடுத்து ஆராய்வோம். அதில் முதலாவது பாடல் பின்வருமாறு அமைந்துள்ளது.

“கொட்ட மேகமழுங் கொள்ளம் பூதார்
நட்ட மாடிய நம்பனை யுள்கச்
செல்ல வந்துக சிந்தனையார் தொழ
நல்கு மாறருணம்பனே”

இப்பாடலிலே அமைந்துள்ள இறுதி இரண்டு அடிகளும் அப்படியே ஏனைய ஒன்பது பாடல்களிலும் இடம்பெற்றுள்ளன. ஆனால் பதினோராவது பாடல் :-

“கொன்றைசேர் சடையான் கெரள்ளம் பூதார்
நன்று காழியுண் ஞான சம்மந்தன்
இன்று சொன்மாலை கொண்டேத்தவல்லார் போய்
என்றும் வானவ ரோடிருப்பாரே”

என்று அமைந்துள்ளது. ஏனைய பத்துப்பாக்களுக்கும் இதற்கும் யாப்பில் எவ்வித வேறுபாடுமில்லை. ஆனால் அவற்றில் வரும் இறுதியிரண்டடிகளும் இதிலே இல்லை. இது பொருளில் வேறுபாட்டைக் காட்டுகின்றதென சோதிமுத்து கருதுகின்றார். இவ்வேறுபாடு பதிகவடிவ அமைப்புக்குத் தவிர்க்கமுடியாததொன்றாகும். பதிகத்தில்: முதற் பத்துப் பாடல்களும் கலிப்பா உறுப்பாகிய தாழிசை போல் இறைவனை வர்ணித்துவர இறுதிப்பாடல் சுரிதகத்தினைப் போல், அப்பத்துப் பாடல்களின் பயனைக் கூறுவதாக அமையும். ஆகவே 264ஆம் பதிகத்தில் முதற் பத்துப் பாடல்களின் குறிப்பிட்ட பொருளின் பயனைப் பதினோராவது பாடல் குறிப்பிடுவதால் அது ஏனைய பாடல்களினின்று வேறுபட்டதாகத்தான் அமைய வேண்டும்.

இன்னும், செய்யுள் யாப்பு வேறுபாட்டிற்குச் சோதிமுத்து 366ஆம் பதிகத்தினை உதாரணமாகக் காட்டியுள்ளார். இதில் முதல் பத்துப் பாடல்களும் பின்வரும்

“வேத வேள்வியை நிந்தனை செய்துமூல்
ஆத மில்லி யமனொடு தேரரை
வாதில் வென்றழித் கத்திரு வள்ளமே
பாதி மாதாட னாய பரமனே
ஞால நின்புக மேமிக வேண்டுந்தென்
ஆலவாயி லுறையுமெம் மாதியே”

இப்பாடலிலுள்ள இறுதி ஈரடிகளும் அப்படியே ஏனைய பாடல்களிலும் வந்தமைந்துள்ளன. ஆனால் பதினொராவது பாடலோ:

“கூடலாலவாய்க் கோனை விடைகொண்டு
வாடன் மேனி யமணரை வாட்டிட
மாடக் காழிச்சம் பந்தன் மதித்தவிப்
பாடல் வல்லவர் பாக்கிய வாளரே”

என்றே அமைந்துள்ளது. இது யாப்பில் வேறுபட்டுள்ளது என்பது உண்மையே. ஆனால் இது சம்பந்தராற் பாடப்படவில்லை என்று கொள்வதற்கு ஆதாரமெதுவுமில்லை. முத்திரைக்கவி பாடும் சம்பந்தர் முதற்பத்துப் பாடல்களிலும் வரும் இறுதியீரடிகளையும் இதில் அமைத்தால் அது பொருளற்றதாகிவிடும். ஆகவே அவர் அவ்விரு அடிகளையும் நீக்கிவிட்டு, ஏனைய பாடல்களில் பொருள் உடைத்தாய் வரும் நான்கடிகள் கொண்ட செய்யுளமைப்பினை இங்கு அமைத்துள்ளார் என்று கொள்ளலாம்.

மூன்று தடைகளுக்கும் மேற்காட்டிய விடைகளை நோக்குமிடத்து இறுதி இரண்டு தடைகளும் அவ்வளவு முக்கியமானவையல்ல என்பது பெறப்படும். தன்மை ஒருமையும், தன்மைப் பன்மையும் மயங்கி வரப்பாடுகின்ற வழக்கு பல்லவர்காலப் பாசுரங்களிடையே காணப்படுகிறது. “மந்த மாம் பொழில்.....” என்ற பதிகத்தில் “எந்தையை” என்ற சொல் ஞானசம்பந்தனின்றும் ஆக்கியோனைப் பிரித்துக்காட்டுகின்றதென்ற கூற்று ஆதாரமற்றதாகும். ஆகவே, இதுகாறும் கூறியவற்றால் சம்பந்தர் பாடிய திருக்கடைக்காப்புகள் அவராலேயே பாடப்பட்டன என்பதே தகும்.

சம்பந்தருடைய திருப்பதிகங்களில் இரண்டு சிறப்புப் பண்புகள் உண்டு. ஒன்று தனிப்பட்டவரை முன்னிலையிற் பாடியமை. மற்றையது இரண்டு யாப்புக்களால் ஒரு பதிகம் அமைத்தமையாகும். பல்லவர் காலப் பக்திப் பாடல்கள் பாடியவர்களெல்லாம் இறைவனை முன்னிலைப்படுத்தி அல்லது படர்க்கையிற் பாடினார். ஆனால் மனித குலத்தைச் சேர்ந்தவராகிய பாண்டிமாதேவியை “மாலினேர்விழி மாதராய்” என்று முன்னிலைப்படுத்திப் பாடியவர் சம்பந்தர் ஒருவரேயாம்: ஆகவே பதிக வடிவம் தனிப்பட்டவரையும் முன்னிலைப்படுத்திப் பாடுவதற்குப் பயன்பட்டது எனச் சம்பந்தருடைய 297ஆம் பதிகத்தினைச் சான்று காட்டலாம். பல்லவர் காலப் பதிக வடிவங்கள் பெரும்பாலும் ஒரே யாப்பிலேயே அமைந்துள்ளன. ஆனால் சம்பந்தருடைய 312ஆம் பதிகம் கலித்துறை கலிவிருத்தமாகிய இரு யாப்புக்களாலமைந்துள்ளன. பதிகத்தின் முதன் மூன்று பாடல்களும் கலித்துறையிலமைய, ஏனைய ஒன்பது பாடல்களும் கலிவிருத்தத்திலமைந்துள்ளன.

திருநாவுக்கரசர் சம்பந்தரைப் போல பதினொரு பாடல்கள் கொண்ட பதிக வடிவம் அமைக்கவில்லை. அவர் பெரும்பாலும் பத்துப்பாடல்களே பாடினார். அத்துடன் சம்பந்தரைப்

போல திருக்கடைக்காப்புப் பாடியதுமில்லை. சம்பந்தர் திருக்கடைக்காப்புப் பாடியதற்குரிய காரணங்களை முன்பு விளக்கினோம். அப்பர் அவ்வாறு பாடாததற்குரிய காரணங்களை இனி ஆராய்வோம். அப்பர் சம்பந்தரைவிட வயதிலே மூத்தவர். பழுத்த அனுபவ சாலியாயமைந்தவர். சம்பந்தர் சிறுவராக இருந்த குதூகலத்துடன் பாடியது போன்று அப்பராற் பாடமுடியவில்லை. அவருடைய பாடல்கள் பெரும்பாலும் துன்ப நோக்குடையனவாயமைந்துள்ளன. இத்துன்ப நோக்குக்கும் பல காரணங்களுள். முதலாவது அவருடைய தங்கையாரின் கணவர் மணம் முடித்தவுடனே இறந்தமை; இரண்டாவது அவர் சமணத்திற்குச் சேர்ந்து பின்பு சைவசமயத்தைச் சேர்ந்ததால் இறைவன் தன்னை மன்னிப்பாரோ என்ற எண்ணம்; மூன்றாவது சமணசமயத்திலிருந்த வேளை மேற்கொண்ட தீவிரநோன்பு, உடலை ஒறுத்தல் ஆகியவற்றாற் பிற்காலத்தில் ஏற்பட்ட மூப்புத்துன்பம் ஆகியனவாகும். இக்காரணங்களாற் சம்பந்தர் உரிமையுடன் தன்னைப்பற்றிப் பாடுவது போல இவர் பாட விரும்பியிருக்கமாட்டார். அத்துடன் அப்பருடைய அறிவிலோ, அனுபவத்திலோ எவர்க்கும் ஐயமேற்படும் குழ்நிலையே இல்லை. காரைக்காலம்மையார் பதினொரு பாடல்கள் பாடினாலும் "பத்துப் பாடல்களே" என்று குறிப்பிட்டுள்ளதையும், அவையே இறைவனைப் பாடுகின்றன என்பதையும் நோக்கிய அப்பர் இறைவனைப் பற்றிப் பாடுவதே தனது கடன் என்று எண்ணிப் பத்துப் பாடல்களை மட்டுமே பாடியிருக்கலாம். சமண சமயத்திற் சேர்ந்த குற்றத்தினை எண்ணித் தன்னைத் தாழ்வாக நினைத்து இறைவனைப் பாடும் பாடல்களின் பயனைத்தான் கூறுவதற்கு அருகதையுடையவனோ என்று எண்ணி அவர் திருக்கடைக்காப்புப் பாடாமல் விட்டிருக்கலாம். அவருக்கிருந்த இம்மனோ நிலையை அவருடைய பெரும்பான்மையான பதிகங்களுக்குள்ளே காணப்படும் ஒரு பொது அம்சம் விளக்குகிறது. அப்பொது அம்சமாவது, ஒவ்வொரு பதிகத்தின் இறுதிப் பாடலிலும் இராவணனைப் பற்றிக் குறிப்பிடுவதாகும். இராவணன் திருக்கலையமலையை அசைக்கமுயன்றான்; அதற்குத் தகுந்த தண்டனை பெற்றான். இவரும் சிவனை மதியாது சமணசமயத்திற் சேர்ந்தார். தகுந்த தண்டனையாகச் சூலை நோய் பெற்றார். ஆகவே தன் குற்றமனப்பான்மையைப் புலப்படுத்துவதற்கே இக்கதையினை ஒவ்வொரு பதிகத்திலும் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

அப்பர் பத்துப் பாடல்கள் கொண்ட பதிகங்களைப் பெரும்பான்மையாகப் பாடியபோதிலும் காரைக்காலம்மையார் பதினொரு பாடல்களிலும் பதிக வடிவம் அமைத்துள்ள மரபினைக் கைவிட்டுவிடாமல், அதனைப் பின்பற்றியும் சில பதிகங்களைப் பாடியுள்ளார்.

அப்பர், சம்பந்தருக்குப் பின்பு பல்லவர் காலத்திலே பதிகங்களைப்பாடிய அடியார்கள் பெரும்பாலானோர் அப்பரைப் பின்பற்றிப் பெரும்பாலும் பத்துப்பாடல்களே அமைத்தனர். ஆனால் அவர்கள் அப்பரைப் போல திருக்கடைக்காப்புப் பாடாமல் விட்டிலர். சுந்தரர், பெரியாழ்வார், ஆண்டாள், குலசேகரர், திருமங்கையாழ்வார் ஆகியோருடைய பதிகங்களை ஆராயின் அவற்றுட் பெரும்பாலானவை பத்துப் பாடல்களாலமைந்துள்ளன. பத்தாவது பாடல் திருக்கடைக்காப்பாக அமைந்து முடிவுறுகின்றது. ஆகவே அப்பருடைய பத்துப்பாடல் பாடும் பண்பும், காரைக்காலம்மையார், சம்பந்தர் ஆகியோருடைய முத்திரைக் கவிபாடும் பண்பும் சேர்ந்து பல்லவர் காலத்திலே பதிக இலக்கிய வடிவம் வளர்ச்சியடைந்துள்ளது என்று கொள்ளலாம்.

பதினொரு பாடல்கள் கொண்டதாகப் பல்லவர் காலத்திலே தோன்றிய பதிக வடிவம் அக்காலத்திலேயே முப்பது பாடல்கள் கொண்ட வடிவமாக வளர்ச்சியடைந்துள்ளது. காரைக்காலம்மையாருடைய பதினொரு பாடற் பதிக வடிவம் சம்பந்தரில் பன்னிரண்டு பாடலுடையதாயிற்று. பெரியாழ்வாரில் பதினொன்றுடையதாகி, திருமங்கையாழ்வாரில் பதினான்கும் இருபதும் உடையதாகி, பெரியாழ்வாரில் இருபத்தொன்றுடையதாகித் திருமங்கையாழ்வாரில் முப்பதுடையதாயிற்று. ஆனால் பன்னிரு பாட்டியல்காரரோ பத்தும்

இருபதாம் ஆகிய பாடல்கள் கொண்டதாகவே பதிகம் என்னும் பிரபந்தம் அமையுமென இலக்கணம் கூறியுள்ளார். இவர் இவ்வாறு இலக்கணம் வகுத்ததற்குரிய காரணம் தெளிவாக விளங்கவில்லை. இவ்விலக்கணச் சூத்திரத்திற்கு உரையெழுதியவரும், அதன் பொருள் தெளிவாயில்லை எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார். அத்தூடன், பாட்டியல்காரர் பதிகம் என்னும் பிரபந்தம் ஆசிரியத்துறை, ஆசிரிய விருத்தம், கலிவிருத்தம், வெண்பா ஆகியவற்றினாலேயே பாடப்படும் எனக்குறிப்பிட்டுள்ளார். ஆனால், பல்லவர் காலத்திலே வெண்பா தவிர்ந்த எல்லாப் பாவினங்களிலும் பதிகங்கள் பாடப்பட்டுள்ளன. திருக்குறள், நாலடியார் முதலிய நூல்களில் வெண்பாவினாலமைந்த பத்துப் பத்துச் செய்யுட்களாயமைந்துள்ளவற்றைப் பதிகம் என்று பன்னிருபாட்டியலார் கருதினாரோ தெரியவில்லை.

இனி, காரைக்காலம்மையாருடைய பதிக அமைப்பினைப் பின்பற்றிப் பல்லவர் காலப் பிற்பகுதியில் நம்மாழ்வாரும், மதுரகவியாழ்வாரும் பதினொரு பாடல்கள் கொண்ட பதிகங்களைப் பாடியுள்ளனர். நம்மாழ்வாருடைய பதிகங்களிற் பதிக வடிவத்தின் வளர்ச்சி நிலையை நன்கு காணக் கூடியதாகவுள்ளது. நூறு பதிகங்களைக் கொண்டு விளங்கும் திருவாய்மொழியில், அவர் தாம் பெற்ற தெய்வானுபவங்களையெல்லாம் முறைப்படுத்திப் படிப்படியாக அந்தாதித் தொடையிற் கூறிச்செல்கின்றனர். பத்துப் பதிகங்கள் கொண்ட ஒவ்வொரு பத்தாம் நாடகத்தின் ஒவ்வொரு அங்கம் போலமைந்துள்ளது. அப்பத்திலுள்ள ஒவ்வொரு பதிகமும் தன்னளவிற் பூரணத்துவம் பெற்றதாக அமைந்துள்ளது. உதாரணமாக 6ஆம் பத்திலும் 4ஆம் திருவாய்மொழிப் பதிகத்தை எடுத்துக் கொண்டால் அதில் உணர்ச்சி படிப்படியாக ஏறிச்சென்று எட்டாவது பாடலிலே உச்சநிலையடைந்து ஒன்பதாம் பாடலில் குறைந்து பத்தாம் பாடலில் சமநிலையடைகிறது. பதினோராவது பாடல் முத்திரைக் கவியாக அமைகின்றது. ஆறாவது பாடலில் வையமளந்த மாயவனின் மாயங்களை,

“பகலி ராப்பரவப்பெற் றேனெனக் கென்ன மனப்பரிப்பே”

என்று கூறும் நாயகியின் உணர்ச்சி மேலிட ஏழாவது பாடலில் துழாய்முடி மாலையானின் மாயங்களை

“நினைக்கும் நெஞ்சுடையேன்.....”

என்று கூறுகிறாள். அவன் மாயங்களிலிருந்த ஈடுபாடு அதிகரிக்கின்றது. மகிழ்ச்சி பொங்குகிறது. உணர்ச்சி பெருகுகின்றது. அதன் பலனாக எட்டாவது பாடலில்,

“காணும் நெஞ்சுடையேன்”

என்று கூறுகிறாள். நினைக்கின்ற நெஞ்சு காணக்கூடியதாயமைந்தால் அதைவிட வேறு என்ன வேண்டும்? நெஞ்சு காணவேண்டுமென முத்தர் பாடலிலிருந்து துடித்துக் கொண்டிருந்தது. எட்டாவது பாடலிலே காணத் தொடங்கிவிட்டது. ஆகவே அக்காட்சியும் அதனாலேற்பட்ட அனுபவ பூரணத்துவமும் ஒன்பதாம் பத்தாம் பாடல்களாகின்றன. 'வலக்கையாழி இடக்கைச் சங்க' முடையவனாக நெஞ்சு காண நாக்ரு அசைந்து அவனை ஏத்துகின்றதாக ஒன்பதாம் பாடலமைய, பத்தாம் பாடல்,

“விண்மி சைத்தன தாமமேபுக மேவிய சோதிதன்றாள்
நண்ணி நான்வணங்கப் பெற் றேனெனக் கார்பிறர் நாயகரே”

என்று பூரணத்துவம் அடைகிறது. இவ்வாறு ஒவ்வொரு பதிகமும் பூரணத்துவமும் அடைந்து நிற்பதை நோக்குமிடத்து, சம்பந்தர் கையாண்ட பதிக வடிவம் வளர்ச்சி நிலையிலிருந்து, நம்மாழ்வாரில் பூரண வளர்ச்சியடைந்துள்ளது என்பதை அறியலாம்.

அப்பருடைய பதிக அமைப்பினைப் பின்பற்றித் திருப்பாணாழ்வாரும் மாணிக்க வாசகரும் பதிகங்கள் பாடியுள்ளனர். முத்திரைக்கவியின்றிப் பத்துப்பாடல்கள் கொண்ட இவர்களுடைய பதிகங்கள் நம்மாழ்வாருடைய பதிகங்கள் போல் பூரணத்துவம் பெற்றுள்ளன என்று கூறலாம். திருப்பாணாழ்வார் சிறீரங்கப் பெருமானின் பாதத்திலிருந்து கேசம் வரை ஒவ்வொரு அங்கமாகப் பார்த்துக் கொண்டு வருகிறார். அது எட்டுப்பாடல்களிற் கூறப்படுகின்றது.⁴⁶ அங்கம் அங்கமாகப் பார்த்த ஆழ்வாருக்கு அரங்கன் முழுமையாகக் காட்சியளிக்கிறான். அது ஒன்பதாம் பாடலாக அமைகின்றது.⁴⁷ அக்காட்சியைக் கண்ட மனநிறைவும் அனுபவ பூரணத்துவமாகப் பத்தாவது பாடல் அமைகின்றது.⁴⁸ இவ்வாறு தான் பெற்ற அனுபவத்தைப் படிப்படியாகக் கூறிச்சென்று அதனை முற்றாகப் புலப்படுத்தும் திருப்பாணாழ்வாரின் பதிகத்தினைப் போலப் பூரணத்துவம் பெற்ற பதிகங்கள் பல்லவர் காலப் பாசுரங்களிற் சிலவே உள. மாணிக்கவாசகருடைய ஆசைப்பத்து முதலாய பதிகங்களும் இச்சிலவற்றுள் அடங்கும்.

குறிப்புகள்

1. இராமலிங்கத் தம்பிரான் சுவாமிகள் (பதிப்பாசிரியர்) 1964, **சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகள் அருளிச் செய்த தேவாரத் திருப்பதிகங்கள் (சுந்)**, பதிகம் 46; செய். 1., தருமபுர ஆதீன வெளியீடு-555, தருமபுரம்.
2. இராமலிங்கத் தம்பிரான் சுவாமிகள் (பதிப்பாசிரியர்) 1955, **திருஞானசம்பந்தர் அருளிச் செய்த தேவாரத் திருப்பதிகங்கள் (திருஞா.)** மூன்றாவது திருமுறை, பதிகம் 113, செய். 12., தருமபுர ஆதீன வெளியீடு-290, தருமபுரம்.
3. பெரியபுராணம், சைவசித்தாந்த மகா சமாஜம், சென்னை, 1950, பக். 37.
4. கோபாலாசிரியர் (பதிப்பாசிரியர்) 1959, **ஆழ்வார்கள் அருளிச்செய்த திராவிட வேதமாகிய நாலாயிர ப்ரபந்தம் (நா. ப்.)** இரத்தின நாயகர் ஸன்ஸ், திருமகள் விலாச அச்சகம், சென்னை.
5. சின்னத்தம்பிப்புலவர், **மறைசையந்தாதி**.
6. ஆறுமுகநாவலர் (பதிப்பாசிரியர்), 1951, **பதினோராந்திருமுறை**: பதிகம் I செய். II. காரைக்காலம்மையார் (காரைக்கால்) நாலாம் பதிப்பு, வித்தியாநுபாலன யந்திரசாலை, சென்னை.
7. காரைக்கால்: பதிகம் 2, செய். II.
8. திருஞா., முதலாந் திருமுறை (I) பதிகம் 7, செய். II.
9. மேற்படி, இரண்டாந் திருமுறை (II), பதிகம் 71, செய். II.

10. மேற்படி முன்றாந் திருமுறை (III), பதிகம் 74, செய். II.
11. சுந்தர ஏழாந்திருமுறை, பதிகம் 20, செய். 10.
12. மேற்படி., பதிகம் 80, செய். 10.
13. South Indian Inscriptions (S.I.I), Vol. II, Part III, No. 65.
14. தங்கையா நாடார், வ., தமிழ்ச் சாசனங்கள். பக். 9.
15. Nilakanda Sastri, K.A., 1955, The Cholas, 2nd. Edition, Madras University Historical Series No. 9. Madras: P. 476.
16. S. I. I. Part III, P.P. 92 - 94.
17. Madras Epigraphic Report for 1916 - 17 (M. E. R) No. 255.
18. இராசமாணிக்கனார், மா., பெரியபுராண ஆராய்ச்சி; சென்னை.
19. M. E. R. for 1906 - 7. No. 333.
20. இராகவையங்கார், மு., 1958, சாசனத் தமிழ்க்கவி சரிதம்! இரண்டாம் பதிப்பு, மானா மதுரை, பக். 45-46.
21. சாமிநாதையர், உ.வே., 1965, (பதிப்பாசிரியர்), தியாக்ராச் விலாச வெளியீடு, மணிமேகலை, முகவுரை, சென்னை. பக். 14-15.
22. மேற்படி, அடிக்குறிப்பு.
23. வேங்கடசாமி, மயிலை சீனி, 1950. பௌத்தமும் தமிழும், கழக வெளியீடு.
24. Srinivasa Iyengar, P.T., History of the Tamils. PP. 139 - 157.
25. Krishnaswamy Aiyangar, S., Manimekalai in its Historical Setting.
26. Chidabaranatha Chettiyar, A. 1943, Advanced Studies in Tamil Prosody, Annamalai University, Annamalaiagar. P. 94.
27. தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், செய்யுளியல், நச்சினார்க்கினியருரை, 1965, கழக வெளியீடு, கு. 149, ப. 176-76.
28. மேற்படி, கு. 138.
29. காரைக்கால், பதிகம் 1, செய். 7.
30. சுந்., பதிகம் 8, செய். 2.
31. தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், செய்யுளியல், பேராசிரியருரை, 1943, கணேசையர் பதிப்பு, திருமகள் அமுத்தகம், சுன்னாகம். கு. 149, ப. 510-11.
32. சீலப்பதிகாரம், சாமிநாதையர் பதிப்பு, 1892, வெ. ந. ஜூபிலி அச்சுக்கூடம், ப. 412.

33. மேற்படி, ப. 413.
34. செல்வநாயகம், வி, 1960, "தமிழிலக்கிய மரபும் பக்திப் பாடல்களும்", கணேசையர் நினைவு மலர், ஈழகேசரிப் பொன்னையா நினைவு வெளியீட்டு மன்றம், சுன்னாகம். ப. 213-22.
35. திருஞா., I : 90 : 12
36. திருஞா., II : 142 : 12.
37. சுந்., VII : 7 : 11.
38. சுந்., VII : 9 : 11.
39. நா. பீ, பெரியாழ்வார், திருமொழி 1 : 10 : 11.
40. மேற்படி III : 5 : 11.
41. மேற்படி குலசேகராழ்வார், 1 : 11.
42. சோதிமுத்து, ப. 'சம்பந்தன் தன்னைப்பாடினான் என்றதின் ஆராய்ச்சி' கணேசையர் நினைவுமலர், ப. 223-33.
43. திருஞா., III : 295 : 8.
44. திருஞா., III : 297 : 1.
45. சோதிமுத்து. ப. முன் குறிப்பிடப்பட்டது, பக். 224.
46. நா.பீ. திருப்பாணாழ்வார், "அமலனாதிபிரான்" செய். 1-8.
 "கமல பாதம்வந் தென்கண்ணி லுள்ளன வொக்கின்றதே"
 "அரைச் சிவந்த ஆடையின் மேற்சென்ற தாமென் சிந்தனையே"
 "உந்தி மேலதன் றோஅடி யேனுள்ளத் தின்னுயிரே"
 "திருவயிற் றுதர பந்தமென் னுள்ளத்துள்ளின் றுலாவு கின்றதே"
 "திருவார மார்பதன் றோஅடி யேனை ஆட்கொண்டதே"
 "உண்ட கண்டங்கண்டிரடியேனை யுய்யக் கொண்டதே"
 "செய்யவா யையோ என்னைச் சிந்தை கவர்ந்ததுவே"
 "பெரியவாய கண்க யென்னைப் பேதமை செய்தனவே"
47. மேற்படி செய். 9.
48. மேற்படி, செய். 10.
 "அண்டர்கோ னணியரங்கன் என்னமு தினைக்
 கண்ட கண்கள் மற்றொன்றினைக் காணாவே"

1986

மணிவாசகரின் தாயும் சேயும்

சைவசமய நாயன்மார்கள் நால்வருள்ளும் சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகளும், மாணிக்கவாசக சுவாமிகளும் இறைவன் தேடிவந்து ஆட்கொண்ட பெருமையுடையவர்கள். மாணிக்கவாசக சுவாமிகளை இறைவன் குருவடிவாக வந்து ஆட்கொண்டார். ஆனால், மணிவாசகரோ அதன் அருமையைத் தான் உணராமல் இருந்துவிட்டதாக அவரே தன் பாடல்களிலே குறிப்பிடுகின்றார். சிலகாலம் இறையருமையை உணராமல் இருந்த காலத்தை எண்ணி கழிவிர்க்கப்படுகின்ற வேளையிலே இறையினுடைய பெருமையினையும் தன்னுடைய சிறுமையினையும் உருகிப் உருகிப் பாடுகின்றார். இவ்விண்ணவைப் புலப்படுத்துவதற்கு இறைவனைத் தாயாகவும் தன்னைச் சிறுகுழந்தையாகவும் பாடின பண்ணிக் காண்கின்றார்.

தான் கருவிலே இருக்கின்ற காலத்திலேயே இறைவன் தன் கருணையினாலே அக்கருவினைத் திருத்தி ஊன்புகுத்தாம் உளம் நிறைந்தாம் ஆண்டுகொண்டு விட்டான் என,

“உருத்தெரியாக் காலத்தே
உள்புகுந்தென் உளம்மன்னி
கருத்திருத்தி ஊன்புகுத்து
கருணையினால் ஆண்டுகொண்ட”

என்று 'கண்டபத்து' செய்யுளிலே குறிப்பிடுகின்றார். அவ்வாறு கருவிலேயிருந்து பிறந்த பிள்ளையினைத் தாய் எவ்வாறு கண்ணுங் கருத்துமாக வளர்ப்பாளோ அதுபோல்; இறைவன் தன்னுடைய ஊனினை உருக்கி உள்ளத்தே பேரொளியினை ஏற்படுத்தி விட்டான் என மணிவாசகர் உருகுகின்றார். இறைவனுடைய கருணையை எண்ணுகின்ற பொழுதெல்லாம் அவருக்குத் தாயினுடைய அன்பே நினைவுக்கு வருகின்றது. குழந்தை அழுத பின்னர்தான் அதற்குப் பசி என்று உணர்ந்து பாலாட்டுவது தாயின் வழக்கமல்ல. குழந்தைக்கு பசி ஏற்படப்போகின்றதென நினைத்து பாலாட்டுவதே தாயின் வழக்கமாகும். இதனால்தான்,

“பால்நினைந் தூட்டும் தாயினுஞ் சாலப்
பரிந்துநீ பாவியே னுடைய
ஊனினை யுருக்கி உள்ளொளி பெருக்கி
உலப்பிலா ஆனந்த மாய்
தேனினைச் சொரிந்து புறம்புறம் திரிந்த
செல்வமே சிவபெருமானே”

என்று பாடுகின்றார். இவ்வாறு அன்பினாலே பாலாட்டித் தாய் குழந்தையை வளர்க்கின்றாள். பிள்ளை நடக்கும் பருவத்தை எய்துகின்றது. உணவு உண்ணும் பருவத்தை அடைகின்றது. தாய் உணவினைக் கையிலே எடுத்துக்கொண்டு குழந்தையை அழைக்கின்றாள். குழந்தையோ விளையாட்டுக் குணத்தால், உணவை மறுத்து ஓடுகின்றது. உணவுள்ள கையை நீட்டி நீட்டித் தாய் பின்னாலே செல்கின்றாள். ஆனால், குழந்தையோ தாயை விலக்கி ஓடுகின்றது. அக்குழந்தை ஓடிவரும் பாதையினை இன்னொரு குறுக்குப் பாதையாலே சென்றடைந்த தாய் அப்பாதையிலே அக்குழந்தையை வழிமறைத்து ஊட்ட முயல்கின்றாள். ஆனால் குழந்தையோ தாயின் அன்பையோ உணவின் அருமையையோ உணராது ஓடிவிடுகின்றது. விளையாட்டு அதற்கு முக்கியமாகத் தெரிகின்றது. தாயைப்போன்று பேராணந்தம் என்னும் முத்தியை நல்குவதற்கு இறைவன் மாணிக்கவாசகரிடம் குருவடிவிலே வருகிறான். குழந்தையைப் போன்று இறைவனுடைய அன்பினையோ

பேரானந்தத்தின் அருமையினையோ உணராது விட்டார் மணிக்கவாசகர். விளையாட்டு ஈர்த்ததுபோல மணிவாசகரை ஐம்புலன் இன்பங்கள் ஈர்த்தன. இத்தகைய தன் அனுபவத்தை மணிவாசகர் தன் பாடல்கள் மூலமாகப் புலப்படுத்துகிறார்.

“வளர்கின்ற நின்கருணைக்கையில்
வாங்கவும் நீங்கி யிப்பால்
மிளர்கின்ற என்னை”

(நீத்தல் விண்ணப்பம் 4)

என்று ஓரிடத்திலே கூறுகின்றார். தாயினுடைய உணவுக் கை குழந்தையிடம் நீண்டு செல்வது போல இறைவனுடைய கருணைக் கை ‘வளர்கின்ற நின் கருணைக்கை’ எனப்படுகின்றது. அக்கையினாலே அணைத்து அருள் ஆரமுதம் கொடுக்க எண்ணும் தாயாகிய இறைவன் கையைத் தட்டிவிட்டு “நீங்கி இப்பால் மிளர்கின்ற” குழந்தையைப் போல் மணிவாசகர் நிற்கின்றார்.

பக்குவப்பட்ட ஆன்மாவை பதி எப்பொழுதுமே அவாவி நிற்கும்; குழந்தையை அவாவி நிற்கும் தாய்போல. இப்படி அவாவி நின்று வழிமறித்து அருளமுதம் ஊட்ட முனைந்த போது மறுத்ததை,

“வழிநின்று நின்னரு ளாரமுது
ஊட்ட மறுத்தனனே”

(நீத்தல் விண்ணப்பம் 5)

என்று மணிவாசகர் குறிப்பிடுகிறார். தாயினுடைய அருமையை அறியாது உணவை மறுத்து விளையாட்டிலே ஈடுபட்ட குழந்தைக்குத் தாங்கொணாத பசி ஏற்படுகின்றது. அப்பொழுது தான் உணவினுடைய அருமையும் தாயின் அன்பும் குழந்தைக்கு நினைவிலே வருகின்றன. இது போன்றுதான் ஐம்புல இன்பங்களைப் பெரிதாக எண்ணி இறைவன் கருணையை உணராமற் போனதன் அறியாமையை எண்ணிக் கதறுகிறார் மாணிக்கவாசகர். “மறுத்தனன் யானான் அருளறியாமையின்” (நீத்தல் விண்ணப்பம் 6) என்று கழிவிரக்கப்படுகிறார் குழந்தையைப் போல.

“தாயாய் முலையைத் தருவானே
தாரா தொழிந்தாற் சவலையாய்
நாயேன் கழிந்து போவேனோ”

என்று எண்ணுகின்றார். குழந்தையினுடைய வாய்க்குள் முலைக்காம்பை வைத்து பாலாட்டுவாள் தாய். தாயினுடைய முலைப்பால் உண்ணாத துரதிஷ்டத்தைப் பெற்ற குழந்தையைச் ‘சவலைப்பிள்ளை’ என்பார்கள். இவ்வாறு, முலைக்காம்பை விரும்பித் தரவும் பாலுண்ணாப் பிள்ளை சவலைப்பிள்ளை ஆகுவது அதன் செயலாலே. மணிவாசகரும் தன்னுடைய கீழ்மைத்தனத்திலே இறைவனுடைய அன்பினை உணராமல் சவலைப்பிள்ளை ஆகிவிடுவேனோ என்று துன்புறுகிறார்.

உணவை ஊட்ட, அதனை மறுத்து, விளையாட்டு விருப்பாலே குழந்தை ஓடிவிட்டால், தாய் அவ்வுணவைக் கொட்டிவிட்டுக் கோபம் சாதிக்க மாட்டாள். பசி வரும்போது பிள்ளை வரும் என்ற எண்ணத்திலே காத்திருப்பாள். இறைவனும் தாய்போல் தன்னைத்தேடி தன்னடியார்

மனப்பக்குவம் பெற்று வருமளவும் காத்திருப்பான். அவ்வாறு காத்திருக்கும் தாய்போன்ற இறைவனிடம், பசிதாகங்களைக் கொண்ட குழந்தையாகிய மணிவாசகர் வர அருளாரமுதம் வழங்கப்படுகின்றது. பசியினாலும் அவாவினாலும் அக்குழந்தை அவ்வருளாரமுதத்தை மெல்லாமல், வாரி விழுங்குகின்றது. அதனாலே விக்குகின்றது. அந்நேரத்திலே கருணைத்தாய் தண்ணீர்கொடுத்து அக்கஷ்டத்தை நீக்குகின்றாள். அடைக்கலப் பத்துச் செய்யுளில்,

“வழங்குகின்றாய்க்குன் அருளாரமுதத்தை வாரிக்கொண்டு
விழுங்குகின்றேன் விக்கினேன் வினையேன் விதியின்மையால்
தழங்கருந் தேனென்ன தண்ணீர் பருகத் தந்துய்யக் கொள்ளாய்
அழுங்குகின்றேன் உடையாய் அடியேனுன் அடைக்கலமே”

என்று மணிவாசகர் அவ்வனுபவத்தைப் புலப்படுத்துகின்றார். உணவுண்ணும்போது விக்கல் ஏற்பட்டால், உணவினுடைய சுவையே போய்விடும். அருளாரமுதச் சுவையை அனுபவிக்க முடியாத விதியில்லாதவனாகிய எனக்குத் தண்ணீரையாவது சுவையாகத் தந்துவிடுகிறாயே என்று இறைவனுடைய கருணையை எண்ணி “கடுந்தகையேன் உண்ணுந் தெண்ணீரமுதப் பெருங்கடலே” என்று உருகுகின்றார்.

மணிவாசகர் இறைவனுடைய உயர்ந்த கருணையுள்ளத்தினையும் தன்னுடைய கீழ்ப்பட்ட நிலையினையும் எண்ணும் போது அவருக்குத் தாயினுடைய அன்புள்ளமும் நாயினுடைய கீழ்நிலையும் நினைவுக்கு வருகின்றன. இதனால், அவருடைய மணிவாசகங்கள் பலவற்றிலே தாயும் நாயும் அருகருகே இடம்பெறுகின்றன.

“நாயிற் கடையாய்க் கிடந்த அடியேற்குத்
தாயிற் சிறந்த தயாவான தத்துவனே”
(சிவபுராணம்)

“தாயே யாகி வளர்த்தனை போற்றி
நனவிலும் நாயேற் கருளினை போற்றி”
(போற்றித்திருவகவல்)

“நாயிலாகிய குலத்தினுங் கடைப்படும்
என்னை நன்னெறி காட்டி
தாயிலாகிய இன்னருள் புரிந்த
என் தலைவன்”
(திருச்சதகம்)

“தான்வந்து நாயேனைத்
தாய் பால் தலையளித்திட்டு”
(திருவம்மானை)

“நாயுற்ற செல்வம்

நயந்தறியா வண்ண மெல்லாம்

தாயுற்று வந்தென்னை

ஆண்டுகொண்ட தன்கருணை (திருக்கோத்தும்பி)

‘நாயிற் கடைப்பட்ட

நம்மையுமோர் பொருட்படுத்துத்

தாயிற் பெரிதுந்

தயாவுடைய நம்பெருமான்”

(திருப்புவல்லி)

“மூவே முலகுக்குந் தாயே

நாயேன் தனையாண்ட”

(புணர்ச்சிப்பத்து)

இவ்வாறு பல சந்தர்ப்பங்களிலே ‘தாய்-நாய்’ உவமையினை மணிவாசகர் கையாளுகின்றார். இதற்கு இரண்டு வகையான விளக்கங்கள் கொடுக்கலாம்.

(1) தாயினுடைய அன்பு தன்னலமற்றது. அதனுடைய மேன்மையினையும் உயர்வினையும் எவரும் நன்கறிவர். இறைவனும் தாய்போன்ற நற்கருணையுடையவன். குருந்தமர நிழலிலே குருவடிவாகத் தன்னை ஆட்கொள்ள வந்த இறைவனின் கருணை அவருக்குத் தாயாகப்படுகின்றது. அக்கருணையை உணராது நின்ற தன்னுடைய செய்கையைக் கீழ்த்தரமானதாக மாணிக்க வாசகர் எண்ணுகிறார். அதற்கு உவமையான நாயைக் கூறுகிறார். விலங்குகளுள் நாயை ஏன் மாணிக்கவாசகர் உவமையாகக் கூறுகிறார்? எல்லா விலங்குகளுள்ளும் நாய் ஒரு செய்கையாலே வேறுபட்டு நிற்கின்றது. தானுண்ட உணவைக் கக்கிவிட்டுத் திரும்பவும் அவ்வாறு கக்கியதை உண்ணுகின்ற ஒரே மிருகம் நாய்தான். அத்தகைய கீழான தன்மையுடைய நாயை மாணிக்கவாசகர் தனக்கு உவமையாகக் கூறுகின்றார். இது ஒருவகையான விளக்கம்.

(2) தலைவனாக வந்து தன்னை ஆட்கொள்ள வந்தவன் தாய்போல் வருகின்றான். தாய் தன் பிள்ளைமுன் தன் அன்பினை மறைப்பதில்லை. கடைப்பட்ட பிள்ளையென்றாலும், அவன் எவ்வித மாற்றுருவத்திலே வந்தாலும், பிள்ளையைத் தாய் இலகுவிலே உணர்ந்து கொள்ளுவாள், கண்டு கொள்ளுவாள். தான் பல்வகைப்பட்ட புலனுணர்வுகளாலும் பாசத்தினாலும் மறைப்புண்டிருந்த போதும், பிள்ளையை உணரும் தாய்போல இறைவன் உணர்ந்து வந்த கருணை மாணிக்கவாசகர் மனதைப் பெரிதும் உருக்குகின்றது. இதனால் தாய் என்னும் உவமையைக் கையாளுகின்றார். விலங்குகளுள் நன்றியுடையது நாய் என்பதை உலகு அறியும். யப்பான் நாட்டில் பேராசிரியர் ஒருவர் ஒரு நாய் வளர்த்தார். அது அவருக்கு மிகவும் விசுவாசமாயிருந்தது. பேராசிரியர் காலையில் பல்கலைக்கழகத்துக்குச் செல்லும்பொழுது அது அவருடன் அண்மையிலுள்ள ரயில் நிலையத்துக்குச் செல்லும். அவர் ரயில் ஏறிச் சென்றவுடன் அந்நாய் அந்நிலையத்திலேயே படுத்திருக்கும். மாலை ஐந்து மணிக்குப் பேராசிரியர் திரும்பி வர அவருடன் வீடு செல்லும். இவ்வாறு தினமும் இந்நிகழ்வு நடைபெற்று வரும்பொழுது, ஒரு நாள் பேராசிரியர் விபத்து ஒன்றிலே மரணமாகி விட்டார். அவர் திரும்பியே வரவில்லை. ஆனால் அந்நாயோ அந்த ரயில் நிலையத்தை விட்டகலாமல் தன் எசமானைக் காத்திருந்தது. இத்தகைய நன்றியுடைய நாயின் செயலைக் கண்ட மக்கள் அதிசயித்தனர். அவர்களுடைய மனதிலே அது

நீங்காத இடம்பெற்றுவிட்டது. அந்த ரயில்நிலையத்தின் முன்பாக அதற்கொரு வெண்கலச்சிலையும் அமைத்தனர். ஒரு நாளைக்குப் பல லட்சக்கணக்கான மக்கள் போக்குவரத்துச் செய்யும் ஷிபுயா (Shibuya) என்னும் அந்த ரயில்வே நிலையத்தில் யாரையாவது சந்திப்பதற்குக் குறிப்புக் கூறுவதென்றால், எல்லோரும் அந்நாயின் சிலையையே அடையாளமாகக் கூறுவர். இன்றும் அந்த வழக்கம் இருப்பதை நான் நேரிலே அனுபவ மூலமாகக் கண்டுள்ளேன். இதுபோன்று நாயின் நன்றிக் கடப்பாட்டை உணர்த்தும் கதைகளும் இலக்கியங்களும் பல்வேறு நாடுகளிலே உண்டு. யானையை எவ்வளவு காலம் உணவு கொடுத்து அன்பாக வளர்த்தாலும், அதற்கு மதம் ஏற்படுங் காலத்தில் அது தன் பாகனையே கொன்றுவிடும். ஆனால் நன்றியுள்ள நாயோ தன் எசமான் வேலால் எறிந்தாற் கூடத் தன் நன்றியுணர்வை வெளிப்படுத்தவாலை ஆட்டிக்கொண்டு அவ்வேலை ஏற்றுக்கொள்ளும். தன்னுடைய எசமான் எவ்வித மாறுவேடத்திலே வந்தாலும், அவன் தன் தலைவன் என நாய் மோப்பத்தாலே உணர்ந்துவிடும். தன்னுடைய தலைவனாகிய இறைவன் நிலந்தன்மேல் வந்து நீள்கழல்கள் காட்டியருள வந்தபோது நாய்போன்ற ஒரு விலங்கு தன்தலைவனை உணர்ந்துகொள்ளும் அளவுக்குத் தான் உணரவில்லையே என மணிவாசகர் வருத்தமுறுகின்ற பொழுதுதான் ‘நாயிற் கடையாய்க் கிடந்த அடியேன்’ என்று கூறுகின்றார்.

மணிவாசகரின் ‘தாய் - சேய் - நாய்’ அகவுருவம் அவருடைய பக்தியுணர்வை, ஆன்மீக அனுபவ உணர்வைப் புலப்படுத்துவதாக அமைகின்றது. நமக்கெல்லாம் நன்கு பரிச்சயமான இவ்வுயிர்கள் மணிவாசகரின் பாடல்களுக்கு உயிருட்டுகின்றன. அவை உண்மை, செம்மை, அழகு என்னும் பண்புடையனவாயமையக் காலாகின்றன.

1989

விபுலாநந்த அடிகளாரும் இலக்கியமும்

1. முன்னுரை

விபுலாநந்த அடிகளாருடைய பணிகள் பன்முகப்பட்டன. ஆன்மீகம், சமூகம், கல்வி, இலக்கியம் என்பனவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு பல்வேறு நிலைகளிலே அப்பணிகள் அமைந்தன. அடிகளார் 1944ல் நெருப்புக்காய்ச்சலாலே பீடிக்கப்பட்டுத் துன்புற்றபோது, இலக்கிய நெஞ்சம் கொண்ட அடிகளாருடைய துயர் தீரவேண்டுமெனப் புலவர்மணி பெரியதம்பிப்பிள்ளை 'மீட்சிப்பத்து' பாடினார். அடிகளாருடைய நோய் நீங்குதற்குக் குயிலைக் கூவும் படி வேண்டுவதாக அமையும் பத்துப் பாடல்களிலே அவருடைய பன்முகத்தோற்றங்களையும் புலவர்மணி குறிப்பிடுகின்றார்.

“ஈழமுதற்பணி இமயம் வரைக்கொடி கட்டுமிசைத் தமிழன்

இந்திய வாணியை ஆங்கிலபீடத் தேற்றிய புதுமையினோன்

தோழமை கொள்வட மொழியே மாகிய தொன்மை இசைத்தமிழை

தூயதனித்தமிழ் வடிவில் தோற்றிய தந்தையெனுந் துணையான்

குழமுதத் தாழ்வாணர் மதிக்கொரு சோதிச் செஞ்சுடரோன்

சுவாமி சிவானந்தக் கடலாடிய படிமைத் தோற்றத்தோன்

வாழியவன் சுகமீள்கென இனிதே சுவாய் வரிக்குயிலே

மாதவ விபுலாநந்தன் வாழ்கெனக் சுவாய் வரிக்குயிலே.”

என்னும் ஒரு பாடல் இங்கு வகைமாதிரிக்காக எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ளது. புலவர்மணியின் இலக்கிய நெஞ்சம் உண்மையாகவே உருகிப் பத்துப் பாடல்களாக வெளிவந்தன. விபுலாநந்தரும் நோயிலிருந்து மீட்சி பெற்றார். அப்பத்துப் பாடல்களிலே அடிகளார் எவ்வெப் பணிகளை ஆற்றினார் அவற்றின் பலன்கள் யாவை என்பவற்றை புலவர் கவிநயத்துடன் எடுத்துக் கூறியுள்ளார். விபுலாநந்த அடிகளார் ஒரு சிறந்த கவிஞர். அவர் பல கவிதைகளை இயற்றியுள்ளார். ஆங்கில மொழிக் கவிதைகளை தமிழிலே மொழிபெயர்த்து கவிதைகளாகவே தந்துள்ளார். எனவே அடிகளார் ஓர் இலக்கியப் படைப்பாளி. இலக்கியம் படைத்தது மாத்திரமன்றி, இலக்கியம் பற்றியும் பல கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளார். அடிகளாருடைய இலக்கிய நோக்கு எத்தகையதாய் இருந்ததென்பதை அவருடைய எழுத்துக்கள் மூலம் நன்கு இனங்கண்டு கொள்ளக்கூடியதாய் உள்ளது.

2. அடிகளார் படைத்த இலக்கியம்

அடிகளார் ஒரு சிறந்த கவிஞர். அவருடைய கவித்திறனை தமிழ் நாட்டிலிருந்த கவிஞர்களும் கலைஞர்களும் போற்றினர் என்பதற்கு அடையாளமாக இரண்டு எடுத்துக்காட்டுக்கள் வகைமாதிரிக்காக இங்கு தருகிறோம். ஒன்று திருச்சி வானொலிக் கவியரங்கிலே அடிகளார் பங்கு பற்றிய நிகழ்வாகும். 13-4-1947 ஈழகேசரி இதழிலே பின்வரும் செய்தி வெளிவந்தது.

கவி அரங்கம்

திருச்சி வானொலி நிலையத்தார் ஏற்படுத்தியுள்ள கவியரங்கம் தமிழ் மக்களின் அபிமானத்தையும் கவனத்தையும் கவர்ந்து வருகின்றது. தமிழர் புத்தாண்டாகிய இத்தினத்தில் (14-4-47) திருச்சி வானொலியிற் காலை 9 மணிக்கு “கவியரங்கம்” நிகழ்கின்றது. அன்பு என்னும் பொருள் பற்றி தமிழ்க் கவிஞர்கள் எழுவரின்

கவிதைகளைக் கேட்டு இன்புறலாம். ஈழத்துப் பல்கலைக்கழக பேராசிரியர் சுவாமி விபுலாநந்தர் அவர்களும் இதில் கலந்து கொள்கிறார். நாமக்கல் கவிஞர் வெ.ராமலிங்கம்பிள்ளை தலைமை தாங்குகின்றார்.

இக் கவியரங்கிலே அடிகளார் கண்ணப்பநாயனார் புராணத்தை தன்னுடைய கவிதை நடையிலே பாடி அரங்கேற்றினார். அவர் வானொலியிலே படித்த கவிதையை 11-5-1947 வெளிவந்த ஈழகேசரியிலே பிரசுரஞ் செய்தனர். அதில் ஒரு பகுதியை இங்கு எடுத்துக்காட்டாகத் தருகிறோம்.

அன்பின் வடிவம்

“செங்கதிரோன் உச்சியினைச் சென்றணையும் போதிலிலே,
காளத்தி நாதர்தமைக் காதலித்த சிந்தையராய்
வானத்(து) அரமகளிர் வாழ்த்திசைக்கும் தெய்வஒலி
கந்தருவர் யாழின்ஒலி கானகத்துப் புள்ளினொலி
தேனுகரும் வண்டினங்கள் செய்கின்ற பேரரவம்,
நீருவி ஓசை நிறைந்தொன்றாய் நின்றிசைக்க
வேட்க் கிளவரசர் வேட்டம் போய்க் காட்டகத்துப்
பன்றியொன் றைத்தொடர்ந்து பக்க மலைதாண்டித்
தென்கயிலை என்னும் திறம்படைத்த காளத்தி
நன்மலையின் உச்சியினை நாடினார்: அப்பெர்முது
முன்செய் தவங்கள் முடிவிலா இன்பமான
அன்பினைக் காட்ட ஆர்வம் உளத்திற் பொங்க
என்பை யுருக்கி எழுகின்ற வேட்கையொடு
நாணனும் அன்பும் நளிர்வரையில் முன்செல்லத்
தத்துவங்கள் என்னும் தனிப்படிகள் தாண்டியப்பால்
அன்பாஞ் சிவத்தை அடைகின்றவர் போலே
மாமலையின் மீது வழிநடக்கும் எல்லையிலே
திங்கட் சடையார் திருநோக்கஞ் செய்தருள
அஞ்சிலைக்கை வேடனார் அன்பின் வடிவானார்.”

அடிகளாருடைய கவிதையைப் போற்றி அவரை மதித்தமைக்கு இன்னொரு எடுத்துக்காட்டு திருலோகசீதாராம் 1959 இல் பதிப்பித்து வெளியிட்ட **புதுத்தமிழ்க் கவி மலர்கள்** என்னும் கவிதைத் தொகுதியாகும். இளங்கவிஞர்களாகிய பெ. தூரன், சுரதா, பிச்சமூர்த்தி போன்றவர்களுடைய புதுத்தமிழ்க் கவிதைகள் அடங்கிய தொகுதியிலே விபுலானந்த அடிகளாருடைய “வெள்ளை நிற மல்லிகையோ” என்று தொடங்கும் பாடல்களையுடைய “ஈசவனுக்கும் மலர்” என்னும் கவிதை புதுத்தமிழ்க் கவிமலராகச் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது. அடிகளாருடைய கவித்துவ வெளிப்பாடு அவர் இயற்றிய கவிதைகள் ஊடாகவும் அவர் மொழி பெயர்ப்புச் செய்த கவிதைகள் ஊடாகவும் இடம்பெற்றது.

2.1 அவர் இயற்றிய கவிதைகள்

அடிகளார் இயற்றிய கவிதைகள் பல **விபுலாநந்தக் கவிமலர்** (அருள் செல்வநாயகம் 1965) என்னும் தொகுதியிலே இடம்பெற்றுள்ளன. இக்கவிதைகள் எவ்வெக் காலங்களில்

இயற்றப்பட்டன என்னும் விபரம் எமக்குத் தெரியவில்லை. எனினும், “ஈசனுவக்கும் மலர்” என்பதே முதற் கவிதையாக அச்சிடப்பட்டுள்ளது. அடிகளாருடைய கற்பனைத்திறனை வெளிக் கொணரும் கவிதைப் படிமங்கள், அகவுருவங்கள், குறியீடுகள், வர்ணனைகள் யாவுமே அவருடைய தவநிலை, அருள் நிறைந்த உள்ளம் ஆகியனவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டனவே. எடுத்துக்காட்டாக, “ஈசனுவக்கும் மலர்” கவிதையை நோக்குவோம்:

வெள்ளைநிற மல்லிகையோ வேறெந்த மாமலரோ
வள்ள லடியிணைக்கு வாய்த்த மலரெதுவோ?
வெள்ளைநிறப் பூவுமல்ல வேறெந்த மலருமல்ல
உள்ளக் கமலமடி உத்தமனார் வேண்டுவது.

காப்பவிழ்ந்த தாமரையோ கழுநீர் மலர்த்தொடையோ
மாப்பிளையாய் வந்தவர்க்கு வாய்த்த மலரெதுவோ?
காப்பவிழ்ந்த மலருமல்ல கழுநீர்த் தொடையுமல்ல
கூப்பியகைக் காந்தளடி கோமகனார் வேண்டுவது

பாட்டளிசேர் பொற்கொன்றையோ பாரிலிலாக் கற்பகமோ
வாட்ட முறாதவர்க்கு வாய்த்த மலரெதுவோ?
பாட்டளிசேர் கொன்றையல்ல பாரிலிலாப் பூவுமல்ல
நாட்டவிழி நெய்தலடி நாயகனார் வேண்டுவது.

உள்ளக் கமலம், கூப்பியகைக் காந்தள், நாட்டவிழி நெய்தல் ஆகிய மூன்று மலர்களையே ஈசனுவக்கும் மலர்களாக அடிகளார் குறிப்பிடுகிறார். உள்ளமாகிய பூ மலர்ந்தால் அதனை எங்களுக்கு வெளிப்படுத்திக் காட்டுவன கைகளும் கண்களும் ஆகும். மாணிக்க வாசகர் இதற்குச் சான்று தருகிறார்:

“மெய்தானரும்பி விதிர்விதிர்த்து.....”

என்னும் திருவாசகப் பாடலிலே “கைதான் தலைமேல் வைத்து” எனவும் “கண்ணீர் ததும்பி” எனவும் மணிவாசகர் குறிப்பிடுவதை நோக்குக. விபுலாநந்த அடிகளார் இன்னொருபடி மேலே சென்று தன்னுடைய மூன்று பாக்களினாலும், உள்ளம் பண்பட்டுக் கனிவடைய கூப்பியகை வெளிக்காட்டும் அடக்கத் தன்மையும், நாட்டவிழி புலப்படுத்தும் அருள்நோக்கும் தானாகவே வந்துவிடுவன என்னும் உண்மையினைப் புலப்படுத்துகிறார்.

அடிகளாருடைய “கங்கையில் விடுத்த ஓலை” அவருடைய கவித்திறனைப் புலப்படுத்தும் இன்னொரு கவிதையாகும். சோழவந்தான் என்னும் ஊரில் திகழ்ந்த சைவ நெறித் திருமடத்தைச் சார்ந்த கந்தசாமி என்பவர் அடிகளார் மனங்கவர்ந்த நண்பர். அவருடைய நட்புத் தோன்றியதை,

“கந்தசா மிப்பெயரோன் வேட்களத்தி லென்னைக்
கண்டநா ளன்பென்னுங் கயிறுகொண்டு பிணித்தான்
அந்தநாள் முதலாக நட்புரிமை பூண்டோம்”

என்று குறிப்பிடுகின்றார், அந் நண்பருடைய தன்மைகள் யாவற்றையும் முதல் ஆறு பாக்களிலே எடுத்துரைக்கிறார். பல நூல்களிலுள்ள உண்மைகளைக் கற்று மனத்திலே திரட்டி தேக்கி வைத்துள்ள பண்பினை,

“பல்வகைய நூற்கடலுட் படிந்துண்மை மணிகள்
பலவெடுத்துத் திரட்டிவைத்த பண்டாரம் போல்வான்”

என்று அடிகளார் காட்டுகிறார். இத்தகைய நண்பன் திடீரென மறைந்துவிட்ட நிகழ்வு துறவுநிலை கொண்ட அடிகளாருடைய மனத்தையும் துவளச் செய்கிறது. தான் வடநாடு சென்றிருந்த பொழுது தனக்கு ஓலையெழுதத் தன் முகவரியை உசாவிப் பெற்ற நண்பன் ஓலை எழுதாமலே திடீரென இறந்து விட்டதால் அவனுக்கு ஓலை எழுத ஆவல் கொள்ளுகின்றது அடிகளாருடைய அருட்கொழுந்தோடிய உள்ளம். ஓலையிலே என்ன எழுதினார்?

தோற்றுவதும் மறைவதுந் தொல்லியல்பென் றுணரத்
துயரகன்ற தெனினுமன்புத் தொடரகலா மையினால்
மாற்றமொன்று முரையாது வான்புகுந்தாற் கோலை
வரைவலென அன்புபொதி வாசகங்க ளெழுதி.
அறவற்றங் காக்குமெனு மறவுரையை யெழுதி
அறிநெறியா லின்பமெய்து மமைதியையு மெழுதி
உறுநட்பு நிலைபெறுமென் றுறுதிப்பா டெழுதி
ஓதுவிபு லாநந்த னுரையிவையென் றெழுதி.

இவ்வாறு ஓலை எழுதியவுடன், தன் நண்பனுடைய முகவரி பற்றி எண்ணுகிறார். இவ்விடத்தில் தான் அடிகளாருடைய உன்னத கற்பனைத் திறனையும், உள்ளுவதெல்லாம் உயர்வுள்ளல் என்ற சால்பினையும் நாம் தரிசிக்க முடிகின்றது. செல்வம் வாழும் நல்ல நகரிலே தமிழ் வழங்குகின்ற ஒரு தெருவுண்டு. அத்தெருவில் உள்ள ஒரு வீட்டிலே துன்பம் எதுவுமே இல்லாமல் கந்தசாமிப் பேரறிஞன் வாழ்கின்றான். எனவே அந்த முகவரிக்கே தன்னுடைய ஓலையை அடிகளார் அனுப்புகிறார்.

செல்வமலி விண்ணாட்டிற் செழுங்கலைத்தெய் வம்வாழ்
திருநகரிற் றமிழ்வழங்குந் தெருவிலொரு மனையில்
அல்லலின்றி வாழ்கின்ற கந்தசா மிப்பே
ரறிஞனுக்கிவ் வோலையென வடையாளம் பொறித்தேன்.

தேவர் உலகிலேயே தமிழ் வழங்கும் தெருவொன்றை அடிகளார் அடையாளங் காணுகிறார். தமிழ் அறிஞன் கந்தசாமி வாழுகின்ற காரணத்தால், அவன் வாழும் தெரு தமிழ் வழங்கும் தெருவாயிற்று. ஓலை எழுதி முகவரியும் இட்டாயிற்று. அதனை எப்படி விண்ணுலகுக்கு அனுப்புவது? கங்கைநதி விண்ணிலும் மண்ணிலும் இருப்பது போலத் தோன்றும். மூவுலகஞ் செல்லுதற்கு வல்லவளாகிய கங்கையின் கையிலேயே ஓலையை ஒப்படைக்க அடிகளார் முடிவு செய்கிறார்.

“தேவர் புகழ் கங்கையெனுஞ் செல்வநதி நங்கை
செஞ்சடைவா னவனிடத்தா எரிங்குமுறை கின்றாள்
முவுலகுஞ் செலவல்லா ளெவ்வுயிரும் புரக்கும்
முதல்வியிவள் துணைபெறுவே னெனவியந்து துணிந்தே.”

“கங்கையில் விடுத்த ஓலை” அடிகளாருடைய ஆளுமையினைப் புலப்படுத்தும் கவிதை.

அடிகளார் இயற்றிய பாடல்கள் பல (விபுலாநந்த கவிமலர் தொகுதியில் இடம் பெறுவனவற்றுள்) சமயஞ் சார்ந்தனவாகவேயுள்ளன. ஆனால் “நீரர மகளிர்” என்னுங் கவிதை விதிவிலக்காக அமைகின்றது.

“ஏரார் குணதிசையைச் சேர்ந்து வளர்புகழும்
சீரா ரியன்றசெந்நெ லின்கவைத்தீங் கன்னலொடு
மட்டக் களப்பென்னு மாநாடந் நாட்டினிடைப்
பட்டினப் பாங்காப் பரந்ததோ னாமுகமாய்
ஐங்கரன் கோயி லமிர்த கழிக்கணித்தாய்ப்
பொங்கு கடலுட் புகுநீர் நிலையொன்று
நீர் நிலையி னுள்ளே நிகழ்ந்த வதிசயத்தைப்
பாரறியக் கூறும் பனுவ லிதுவாகும்”

என்று தொடங்கி,

“தேனிலவு மலர்ப்பொழிலிற் சிறைவண்டு துயிலச்
செழுந்தரங்கத் தீம்புனலுள் நந்தினங்கள் துயில
மீனலவன் செலவின்றி வெண்ணிலவிற் றுயில
விளங்குமட்டு நீர்நிலையு ளெழுந்ததொரு நாதம்”

என்று கூறி, அந்நாதம் நீரர மகளிருடைய இன்னிசைத் தீம்பாடலெனக் கற்பனை செய்து அடிகளார் பாடுகிறார்.

2.2 மொழிபெயர்ப்புப் பாடல்கள்

அடிகளாருடைய மொழிபெயர்ப்புப் பாடல்களை ஆராய்ந்து, அவருடைய மொழி பெயர்ப்புத் திறனையும், சொல்வளம் கவிவளம் ஆகியவற்றினைப்பற்றி பல அறிஞர்கள் பெருந்தொகையான கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளனர். அவற்றை இங்கு திரும்பக் கூறாது, மொழிபெயர்ப்புத்துறை தொடர்பான சில குறிப்புக்களை இங்கு தருகின்றேன்.

பல்வேறு மொழிபெயர்ப்புக்களை ஆராய்ந்த மொழி நூலார் அம்மொழி பெயர்ப்புக்களை பின்வரும் ஆறுவகைகளாகப் பாகுபாடு செய்துள்ளனர்.

1. சொல்லுக்குச் சொல் பெயர்த்தல்.
2. விரிவான மொழிபெயர்ப்பு.
3. முழுமையான அல்லது சரியான மொழி பெயர்ப்பு.
4. முந்துநூற் செய்திகளைச் சுருக்கமாக மொழி பெயர்த்தல்.
5. தழுவல் மொழிபெயர்ப்பு
6. மொழியாக்கம்.

மேற்காட்டிய வகைகளுள் அடிகளாருடைய மொழிபெயர்ப்புகள், தழுவல், மொழியாக்க வகைகளைச் சார்ந்தனவாகும். இவ்வகை மொழிபெயர்ப்புகளிலே மொழிப்பெயர்ப்பாளனின் புலமை மிகுதியாகக் காணப்படும். இரு மொழிகளுக்கு இடையே விளங்கும் பண்பாட்டு வேறுபாடுகளை இவ்வகை மொழிபெயர்ப்புக்கள் ஓரளவு சமன் செய்து விடுகின்றன. மூலத்தைத் தேவைக்கேற்ப மாற்றக்கூடிய வாய்ப்பும், மூலநூலின் கருத்தினை மட்டும் பெற்றுக்கொண்டு ஏனைய நிகழ்வுகள், கதைமாந்தர்கள், நிகழ்ச்சி மாற்றங்கள் போன்றவற்றை மொழி பெயர்ப்பாளர் தன் எண்ணப்படி மாற்றிக்கொள்ளும் வாய்ப்பும் இவ்வகை மொழி பெயர்ப்புக்களிலே நிறைய உண்டு.

மேற்குறிப்பிட்ட மொழிபெயர்ப்புப் பண்புகள் யாவும் விபுலாநந்த அடிகளாருடைய மொழிபெயர்ப்புக்களிலே நாம் காணக்கூடியனவாயுள்ளன. பலரும் மேற்கோள் காட்டும் இரண்டு மொழிபெயர்ப்புப் பகுதிகளை இங்கு எடுத்துக்காட்டுக்களாகத் தருகிறோம்.

1. Milton's Paradise Lost

"My Fairest, my espoused, my latest found
Heavens lest, best gift, my evernew delight
A wake; the morning shines,
How nature paints her colours, how the bee
Sits on the bloom extracting liguid sweet".

ஆங்கிலப் புலவன் மில்ற்றன் இயற்றிய சுவர்க்க நீக்கம் என்னும் நெடும்பாடலின் ஒரு பகுதி மேலே தரப்பட்டுள்ளது. இப்பகுதியினை மொழிபெயர்க்கும் அடிகளார் தான் சொந்தமாகக் கவி புனைவது போல் பாடுகிறார்.

"என்னாருயிர்த் துணையே! ஈசன்
எனக்களித்த செல்வநிதியே!
செழுந்துயில்நீத் தேயெழுவாய்
புத்தமிழ்தே! அன்பே! புலரிப்
பொழுதினிலே வாச மலர்க்
கொடியில் வண்டினங்கள் தேன்
அருந்தும் விந்தையினைக் காண்போம்
விழிதுயில் நீத் தேயெழுவாய்
வண்ணவண்ணப் பூக்கள் மலர்ந்தனகாண்."

2. William Shakespeare: 'Seven stages of man' in As You Like it.

"...At first the infant,
Mewling and puking in the nurse's arms"

"...And then the lover
Sighing like furnace, with a woeful ballad
Made to his mistress' eyebrow..."

வில்லியம் சேக்ஸ்பியர் என்னும் ஆங்கிலப் புலவன் எழுதிய As you like it என்னும் நாடகத்திலே “மனிதவாழ்வின் ஏழு படி நிலைகள்” என்றொரு கவிதைப் பகுதி இடம்பெறுகின்றது. குழந்தைப்பருவம் முதலாக மூப்புப்பருவம் ஈறாக ஒவ்வொரு பருவத்தையும் கூறும் புலவன், குழந்தைப் பருவம், காதலர்ப் பருவம் என்னும் இரண்டினையும் மேற்காட்டிய ஆங்கிலக் கவிதை அடிகளிலே கூறுகின்றான். இவற்றினை மொழி பெயர்த்த அடிகளார் அவற்றிலே கூறப்பட்டுள்ள விடயங்களை உள்வாங்கிக்கொண்டு, தன் கற்பனையை பயன்படுத்திப் பின்வரும் பாடல்களைப் புனைந்துள்ளார்:

முதலங்கத் தியல்புரைப்பின் முலையருந்தி
மணியிதழ்வாய் முகிழ்தி றந்து
குதலைச்சின் மொழிமொழிந்து செவிலித்தாய்
கரதலத்திற் கூத்து மாடித்
திதலைப்பொன் செறிதனத்தார் சேர்த்தணைக்கச்
சிறுநகையிற் சிறப்புக் காட்டும்
மதலைச் செம்பருவத்தின் வனப்பனைத்தும்
விளங்குகின்ற மார்க்க மாடும்.

எல்லைவந்த மூன்றாகு மங்கத்தின்
குறிப்புரைப்பி னேருஞ் சீரும்
புல்லநின்ற யௌவனமாம் பருவமுற
வேனில்வேள் பொருபோர் வேட்டு
மெல்லநல்லார் தமைநாடி யன்னவர்தங்
கட்புருவம் நியந்து பாடிச்
சொல்லரி காமவன லுளம் வெதுப்ப
நெடிதுயிர்க்குந் தோற்றமாகும்.

3. இலக்கியம் பற்றி அடிகளார் எழுதியவை

அடிகளார் இலக்கியம் பற்றிப் பல கட்டுரைகள் எழுதியுள்ளார். 1939ஆம் ஆண்டு கல்முனையில் நடைபெற்ற ஆசிரியர் விடுமுறைக் கழகத்தினுக்குத் தலைமை தாங்கி அடிகளார், “இலக்கியம் கற்றலும் இலக்கியச் சுவையில் ஈடுபடலும்” என்பது பற்றி ஆற்றிய இலக்கியச் சொற்பொழிவு “இலக்கியச்சுவை” என்ற தலைப்பில் கட்டுரையாக வெளியிடப்பட்டது. தமிழிலக்கியம் கற்பிக்கும் ஆசிரியர்களுக்குப் பயன்படத்தக்க வகையிலே இலக்கியப்பாடல்களை மேற்கோள்காட்டி, அவற்றை விளக்கி, அவற்றில் காணப்படும் சுவைத் திறன்களை வெளிக் கொணர்ந்துள்ளார். செய்யுட்களைச் சுவைக்கும் வழிபற்றிக் கூறுமிடத்து,

“சந்தச் செய்யுட்களைச் செம்மையாக வாசிப்பதற்கு ஒரு சிறிது சந்தவிருத்தத்தின் இலக்கணத்தை அறிந்திருக்க வேண்டும். தனதான, தத்த, தந்த எனச் சந்தக்குறிப்புக்களை எழுதப்பயின்று கொண்டாற் போதும். தெளிவுபெற வாசிக்க வேண்டும்; ஓசைக்காக ஒரு முறையும், பொருளுக்காக மற்றொரு முறையும் வாசிக்கலாம். செய்யுளின் குறிப்பிட்ட இடங்கள், மக்கள், சந்தர்ப்பம், நிகழ்ச்சி என்றிவற்றை அகக்கண்ணாற் நோக்குதல் வேண்டும். செய்யுளின் குறிப்பிட்ட இடங்கள், மக்கள், சந்தர்ப்பம், நிகழ்ச்சி என்றிவற்றை அகக்கண்ணால்நோக்குதல் வேண்டும். செய்யுளின் குறிப்பிட்ட பேச்சு, ஓசை என்னும் இவற்றை அகக்காதினாற் கேட்க வேண்டும். சுவையோடு கூடிய மெய்ப்பாடு வாசிப்போரது

உடலத்தில் ஒரு சிறிது தோற்றுதல் வேண்டும். உயர் குணங்களையும் செயற்கருஞ் செயல்களையும் நோக்கி உள்ளமானது உருகுதல் வேண்டும். கவி நுண்ணிதினமைத்து வைத்த அரும் பொருளின் செவ்வியை ஆழ்ந்து நோக்கிப் பாராட்டுதல் வேண்டும்.”

“ஐயமும் அழகும்” என்னும் கட்டுரையிலே அடிகளார், “நோக்கிய கண் இமையாமல் நோக்கி நோக்கி” இன்புறுதற்குரிய ஓவிய நூல் வட்டிகைச் செய்தி என்றித் தொடக்கத்தவாகிய அழகு நூல்களுக்கு (Fine Arts) ஐயம் கருவியாகும் என்று கூறி, “ஐயத்தின் வழி அழகு பிறப்பதனை உணர்த்துவதற்கு ஆன்றோர் செய்தளித்த அழகிய செய்யுட்கள் சிலவற்றை எடுத்துக்காட்டுவாம்” என்று கூறித் தமிழ் இலக்கியங்களிலிருந்து பல எடுத்துக்காட்டுக்கள் காட்டி விளக்கிச் செல்கிறார். இவ்வாறே “வண்ணமும் வடிவும்”, “நிலவும் பொழிலும்”. “கவியும் சாஸ்பும்” என்னும் கட்டுரைகளிலும் சுவைத் திறனுடைய செய்யுட்களைத் தமிழிலக்கியங்களிலிருந்து மேற்கோள்காட்டி விளக்குகின்றார்.

தமிழ் இலக்கியச் செழுமையினைப் பல கட்டுரைகள் மூலமாக எடுத்துக்காட்டிய அடிகளார் சேக்ஸ்பியர், மில்றன், செல்லி, தெனிசன் போன்ற ஆங்கிலப் புலவர்களுடைய இலக்கிய ஆக்கங்களின் சிறப்புகளை “ஆங்கிலவாணி” என்னும் கட்டுரையிலே விளக்கிக் கூறுகிறார்.

தமிழிலக்கியங்கள் பிறமொழி இலக்கியங்கள் ஆகியவற்றிலே தாம் சுவைத்தனவற்றைப் பிற தமிழ் மக்களும் சுவைத்தற் பொருட்டு செந்தமிழ் நடையிலே பல கட்டுரைகளாகவும் தலைமையுரைகளாகவும் வெளியிட்டுள்ளார்.

4. அடிகளாரின் இலக்கிய நோக்கு

அடிகளார் இலக்கியம் பற்றியும் மொழி பற்றியும் எழுதிய கட்டுரைகளைப் படிப்பவர்கள் அவருடைய இலக்கிய நோக்கு எத்தகையது என்பதனை இலகுவிலே இனங்கண்டு கொள்வர். அவருடைய இலக்கிய நோக்குப் பின்னணிகளாயமைந்தவற்றை இப்பகுதியிலே சிறிது விளக்கமாகக் காண்போம்.

4.1 சுவைத் திறனாய்வு

திறனாய்வு முறைகள் பற்றித் திறனாய்வு நூலார் விளக்கமாகக் கூறியுள்ளனர். செய்யுட்களிலே அமைந்து கிடக்கும் சொற்கள், சந்தம், கட்டமைப்பு ஆகியவற்றின் அடிப்படையிலேயே புலவனின் உணர்வையும் பாடலின் சுவையையும் விளங்கிக் கொள்ளும் முறையினை அந்நூலார் சுவைத்திறனாய்வு முறை அல்லது இரசிக விமரிசன முறை என்று கூறுவர். அடிகளாருடைய இலக்கியக் கட்டுரைகளிலே தமிழிலக்கியச் செய்யுட்கள் இத்தகைய திறனாய்வு முறையிலேயே நயக்கப்பட்டு விளக்கம் பெறுகின்றன. வில்லி பாரதம் நூலிலிருந்து போர்க்கள, பூஞ்சோலைக் காட்சிகளை விரித்துரைக்குஞ் செய்யுட்களை எடுத்துக்காட்டுகளாகக் காட்டி, அவற்றின் திறன்களை அடிகளார் விளக்குமிடத்து,

“போர்க்களத்திலே பெருமிதச் சுவை தலையாய சுவையாகி நிற்கும். செயற்கருஞ் செயல்களைக் கண்டு இறும்புதெய்தும், உள்ளத்திலே மருட்கை யென்னுஞ் சுவைதோன்றும். எள்ளி நகைக்கின்ற நகையும், அசைவு கண்டிரங்கும் அவலமும், பகைமேற் செல்லும் வெகுளியும் இகழ்ந்துரைபாடும் இளிவரலும் அஞ்சத்தக்கனகண்டுழி நிகழும் அச்சமும், வெற்றியாலெய்திய உவகையும், என ஏனைய சுவைகளும் போர்க்களத்திலே தோன்றுதற்குரிய....”

“பூஞ்சோலைக் காட்சியிலுள்ளே “காதலிருவர் கருத்தொப்ப ஆதரவுபட்ட உவகையும்’ இனிய நகையும் பிரிவு நோக்கிய அச்சமும், பிரிவாலெய்திய அவலமும், பெருவரவின் பொருள் குறித்தெழுந்த சுவையினால் மாத்திரமன்று. பாவிகத்து எழுத்துக்கள் அமைத்து நின்ற தாலவிகற்பங்களினாலும் கவிஞர் தமது உள்ளக்குறிப்பினை வெளிப்படுத்துவர்.”

என்று “இலக்கியச் சுவை” என்னும் கட்டுரைகளிலே கூறுவது சுவைத்திறனாய்வு முறையை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும். அவருடைய ஏனைய கட்டுரைகளிலும் இத்தகைய நோக்குப் புலப்படுகின்றது.

4.2 இந்திய கலைக்கோட்பாடு

அடிகளாருடைய இலக்கிய நோக்கினை இந்தியக் கலைக்கோட்பாடு - குறிப்பாக இந்திய அழகியற் கோட்பாடு பெரிதும் பாதித்துள்ளது. “கவியும் சாஸ்பும்” என்னும் கட்டுரைகளும் இக்கருத்தினை அரண்செய்வனவாயுள்ளன. சிவம், சத்தியம், சுந்தரம் என வடநூலார் கூறியவற்றை செம்மை, உண்மை, அழகு என அடிகளார் மொழிபெயர்ந்துள்ளார். ஆங்கிலநூலார் Goodness, Truth and Beauty என்பர். இந்தியக் கலைகளுக்கு அடிப்படையாகக் கொள்ளப்படும். இப்பண்புகளையே சிறந்த தமிழ்க் கவிதைகளுக்கும் அடிப்படையாக அடிகளார் கொள்வர். “கவியும் சாஸ்பும்” என்னும் கட்டுரையிலே,

“நெஞ்சத்து நல்லம் யாமென்னும் நடுவு நிலைமையாற் கல்வியழகே யழகு” என்புழி ‘நெஞ்சத்து நல்லம்’ எனச் செம்மையும், ‘கல்வியழகு’ என அறிவும், அழகின் வேறின்மை யாதல் கூறப்பட்டது. ‘உருவின் மிக்கதோர்’ உடம்பினைப் பெற்றோரும் கல்வியறி வில்லாத வழி அறிவுடையோரால் அழகிலரெனக் கருதப்படுவராதலின், ‘கல்வியழகே அழகு’ என்னுமிடத்து வந்த ஏகாரம் பிரிநிலையும் தேற்றமுமாயிற்று.

அழகும் உண்மையும் கவிப்பொருளாயினவாறு போலச் செம்மை வயத்ததாகிய சாஸ்பும் கவிப்பொருளாயிற்று. காப்பியத்தலைவனிடம் காணப்படும் சாஸ்பே காப்பியக்கவிகள் விரித்துக்கூறும் பெரும்பொருள்.

வாழ்க்கையிலே சாஸ்பு வாய்ந்தோனாகிய கவிஞனொருவன் சாஸ்பினைக் கவிப்பொருளாகக் கொண்டு செய்யுள் செய்வானாயின் அச்செய்யுள் இனிமையும் மாண்பும் உறுதியுந் தந்து மிளிருமென்பது அறிஞராயினாருக்கு உடன்பாடேயாம்.

என்று கூறுவது மேற்கூறிய கருத்துக்குச் சான்றாகின்றது.

4.3 ஒப்பியலாய்வு

அடிகளாருடைய ஒப்பியலாய்வு நோக்கு அவர் பிறமொழி இலக்கியங்களிற் கொண்ட சிறப்பான ஈடுபாட்டின் விளைவேயாகும். வடமொழி, ஆங்கிலமொழிகளாலான இலக்கியங்களிலுள்ள சிறப்புக்களை நன்குணர்ந்த அடிகளார், அவற்றை தமிழ்மக்களும் அறிந்து சுவைக்க வேண்டுமென மொழிபெயர்ப்புக்கள் செய்து வந்தார். இவ்வாறு பிறமொழி இலக்கியங்கள், வரலாறு என்பனவற்றில் ஈடுபடும்போது அவற்றை எம்முடைய மொழி, வரலாறு என்பனவற்றுடன் ஒப்பிட்டுப் பார்க்க முயலுதல் இயல்பான செய்கையே ஆகும்.

“யவனபுரத்துக் கலைச்செல்வம்” என்னும் கட்டுரையிலே அடிகளார் கிரேக்கமொழி இலக்கியங்களிலே காணப்படும் சில பண்புகளை வடமொழியுடனும் தமிழ்மொழியுடனும் ஒப்புநோக்குகிறார். ஈழத்திலே ஒப்பியலாய்வுக்கு முன்னோடியாக அடிகளார் விளங்கினார். ஒப்பியலாய்வுக்கு பயன்படக்கூடிய தரவுகளை மொழிபெயர்ப்புகளுடாகவும் கட்டுரைகளுடாகவும் வழங்கினார். பாரதியினுடைய தேசியப் பாடல்களை பிரான்சு நாட்டுத் தேசியப்பாடலுடன் பக்கிம் சந்திரரின் “வந்தே மாதரம்” பாடலுடன் ஒப்பிட்டுக் காட்டியுள்ளார்.

4.4 பண்டைய-நவீன இலக்கிய ஈடுபாடு

மரபு வழிவந்த பண்டையதமிழ் இலக்கியங்களை நன்கு அறிந்து அவற்றின் திறன்களைச் சுவைக்கும் ஒருவன் தமிழிலே புதிதுபுதிதாகத் தோன்றும் இலக்கியங்களின் திறன்களையும் சுவைக்கத் தலைப்படுவான். விபுலானந்த அடிகளார் இத்தகைய பண்புடையவராகவே திகழ்ந்தார். புதுமைகளை அவர் எப்பொழுதுமே வரவேற்றார். இதனாலேதான், அவருடைய காலத்திலே தன் புதுமைக்கவிதைகளிலே புத்துலகை நாவலிக்க கூவிய பாரதி கஞ்சாக்கவிஞன் என உயர்ந்தோர் உலகாலே தள்ளிவைக்கப்பட்ட. நேரத்தில், அவன் கவிதைகளின் திறன்களை இனங்கண்டு தான் சுவைத்தது மாத்திரமன்றி, தன்மாணவர்களுக்கும் அறிமுகஞ்செய்து வைத்தார். **விவேகானந்தன்** பத்திரிகைக்கு ஆசிரியராக இருந்த காலத்தில் (1926-27) அதன் முதல் தொகுதி ஒன்பதாம் இதழிலே “இந்துமதம்” என்னும் கட்டுரையை எழுதினார். அதில் “இம்மதம் தன்னைக் கைக்கொண்ட பொழுதும் மானிடரைத் தேவராக்குவது” இதுவே இம்மதத்தின் சிறப்பியல்பு. கவிவாணரும் உத்தம தேசாபிமானியுமாகிய சுப்பிரமணியபாரதியார் இவ்வுண்மையை வற்புறுத்தி,

“மண்ணுலகின் மீதினிலே எக்காலும்
அமரரைப்போல் மடிவில் லாமல்
திண்ணமுற வாழ்த்திடலாம் இதற்குரிய
உபாயமிங்கு செப்பக் கேள்
தண்ணியெலாப் பொருளினிலும் உட்பொருளாச்
செய்கையெலாம் நடத்தும் வீறாய்த்
திண்ணியநல் லறிவொளியாய்த் திகழுமொரு
பரம்பொருளை அகத்திற் சேர்த்து.”

என இந்து மதத்துக்கோர் வரைவிலக்கணங் கூறுகின்றார் என அடிகளார் குறிப்பிடுவதை நோக்குக. பாரதி ஒரு சிறந்த கவிஞன் என்பதனால் மட்டுமல்ல அவன் ஓர் உத்தம தேசாபிமானி என்பதனாலுமே அடிகளார் அக்கவிஞனை மேலாக மதிக்கிறார்.

ஈழத்திலே, ஈழகேசரிப் பத்திரிகையிலே “மறுமலர்ச்சி” எழுத்தாளர்கள் தம்முடைய ஆக்கங்களை வெளியிட்டு வரும் காலத்திலே விபுலானந்த அடிகளாரும் அப்பத்திரிகையிலே எழுதி வந்தார். மறுமலர்ச்சிக் கழகத் தொடக்கக் கூட்டத்திலே அடிகளார் பங்குபற்றி உரையாற்றியுள்ளார். பழமையை நன்கு அறிந்து பேணியது போலவே புதுமையையும் நன்கு சுவைத்து வரவேற்றுள்ளார்.

4.5 செம்மைசார் இலக்கியமும் நாட்டார் இலக்கியமும்

தமிழ் உயர் இலக்கியங்களைப் போற்றியது போலவே, அவ் இலக்கியங்களுக்கெல்லாம் ஊற்றாயமைந்த நாட்டார் இலக்கியங்களிலும் அடிகளார் ஈடுபட்டார். நாட்டார் பாடல் மெட்டுக்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு புதுமைக் கவிதைகள் படைத்த

பாரதியின் ஆக்கங்களிலே அடிகளார் ஈடுபடுவதற்கு இதுவும் ஒரு காரணமாக அமைந்திருக்கலாம். பண்ணாராய்ச்சி செய்த அடிகளார், அப்பண்கள் சிலவற்றின் அடிப்படையிலிருந்த நாட்டுப்பாடல், மெட்டிணையும் இணைத்து நோக்கினார். யாழ் நூல் தந்த அடிகளார், சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகளுடைய திருக்கலய நல்லூர்ப் பதிகப்பாடலில் மெட்டு “கொழுங்கொடியின் விழுந்த வள்ளிக்கிழங்கு எடுப்போம்”. என்னும் குறப்பாடல் மெட்டிணை ஒத்துள்ளதை யாழ்நூலிலே விளக்கமாகக் கூறியுள்ளார்.

4.6 செந்தமிழ்-வழக்குத் தமிழ்

செந்தமிழையே தன் கட்டுரைகளிலும் உரைகளிலும் பயன்படுத்தி வந்த அடிகளார், அக்காலப் பெரும்பாலான பண்டிதர்களைப் போல வழக்குத்தமிழை தள்ளிவைக்கவில்லை. வழக்குத்தமிழின் சிறப்புக்களை அவர் உணர்ந்திருந்த விபரங்களெல்லாம் இக்கட்டுரையாளரால் பிறிதொரு கட்டுரையிலே விரிவாகக் கூறப்பட்டள்ளது. (பார்க்கவும்: “விபுலாநந்த அடிகளாரின் மொழியியல் நோக்கு”.)

யாழ்ப்பாணத்துப் பேச்சு வழக்கினை பயன்படுத்தி பேராசிரியர் க. கணபதிப்பிள்ளை எழுதிய சமூக நாடகங்களை படித்துச் சுவைத்தது மாத்திரமன்றி, அவருக்கெழுதிய கடிதத்திலே அடிகளார்,

“நானாடகமும் காதலியாற்றுப்படையும் கிடைத்தன. முற்றும் படித்து மகிழ்வுற்றேன். பொருளோ பொருளெனப் பெரிய மற்றுமொரு நாடகம் அரங்கேறியதாக ஈழகேசரியிற் படித்தேன். மட்டக்களப்பு வழக்கு மொழியினையும் ஓரிரண்டு நாடகங்களிலே படம்பிடித்து வைத்தது நன்று.”

என எழுதிய பகுதி இங்கு மனங்கொள்ளத்தக்கது. மட்டக்களப்பு வழக்கு மொழி யாழ்ப்பாணத்து வழக்கு மொழியினின்றும் வேறுபட்டது என்ற உண்மையினை முதன் முதல் உலகுக்கு எடுத்துக்கூறியவர் சுவாமி விபுலாநந்தரேயாகும். இவர் கலைமகளில் எழுதிய “சோழநாட்டுத் தமிழும் ஈழநாட்டுத் தமிழும்” என்ற கட்டுரையிலே,

“மட்டக்களப்பு நான் பிறந்தநாடு: ஈழத்தின் கிழக்குப்பாகத்திலுள்ளது. அந்நாட்டு வழக்குமொழி யாழ்ப்பாணத்து வழக்கு மொழியினின்றும் வேறுபட்டது.”

என்று குறித்துள்ளார். இக் குறிப்பு செக்கோஸ்லாவாக்கிய நாட்டைச் சேர்ந்த தமிழ் அறிஞர் கமில் ஸ்வலபில் என்பவரை மட்டக்களப்பு பேச்சு வழக்கை ஆராய ஊக்கப்படுத்தியது. இது பற்றி அவர் எழுதிய கட்டுரைக்கு மகுட வாசகமாக மேற்காட்டப்பட்ட சுவாமியின் குறிப்புரையை எடுத்தாண்டுள்ளார்.

1994

சந்தமும் சந்தர்ப்பமும்

இலக்கியத்துக்குத் தேர்ந்தெடுக்கப்படும் பொருளே அவ்விலக்கியத்தின் வடிவத்தினை நிச்சயித்து உருவாக்கும். வடிவத்தை வைத்துக் கொண்டு பொருள் தேடுபவரும் உண்டு. அது சாகாவரம் பெற்ற இலக்கியத்தை ஒருபோதும் உண்டாக்காது. செய்யுள் இலக்கியத்தின் பொருளுக்கேற்றபடி பா வடிவம் அமைகின்றது. பா என்றால் "சேட்புலத்திருந்த காலத்தும் ஒருவர் எழுத்துஞ் சொல்லும் தெரியாமற் பாடமோதுங்கால், அவன் சொல்லுகின்ற செய்யுளை வியற்பித்த இன்ன செய்யுள் என்று உணர்தற்கேதுவாகி பரந்துபட்டுச் செல்வதோர் ஓசை" என்பர் சேனாவரையர். இவ்வோசையின் ஒரு பகுதியாக அமைவதே சந்தம். பெருங் கவிஞர்கள் தாம் கையாளும் பொருளுக்கேற்றபடி சந்தங்கள் அமைந்துவரக் கவி புனைவார்கள். கதை நிகழ்வேகம், கதை நிகழிடம், கதை போன்ற இன்னோரன்ன விடயங்களுக்கேற்றபடி சந்தங்கள் அவர் கவிதைகளிலே அமைந்துவிடும். "சந்தம் வழிந்த கவிதை கிளியுமோ?" என்று புதுவைக்கவிஞன் கேட்பது பொருள் பொதிந்த கேள்வியாகும். தமிழிலே சந்தம் வழிந்த கவிதைகள் பாடிய கவிஞர்களுள் கம்பன் கவிச்சக்கரவர்த்தியாகவே அமைந்துள்ளான். அவனுடைய சந்தங்களையெல்லாம் இச்சிறிய கட்டுரையிலே விபரித்துவிட முடியாது. சில சந்தங்களை எடுத்தாண்டு வகைமாதிரி காட்டுவதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும்.

தமிழ் எழுத்துக்களை அவற்றின் ஓசைக்கேற்றபடி வல்லினம், மெல்லினம், இடையினம் எனப்பாகுபாடு செய்துள்ளனர். தமிழ் இலக்கண நூலார் மெல்லெழுத்துக்களையும் வல்லெழுத்துக்களையும் சந்தர்ப்பத்திற்கேற்றபடி பயன்படுத்திப் பொருளைப் புலப்படுத்தும் சந்தங்களை கையாளுவதிலே கம்பன் வல்லவன். சீதையை நினைத்தாலே கம்பனுக்கு பொன்னின் நினைவு வந்துவிடுகின்றது. சீதையை முதன்முதல் அறிமுகஞ் செய்யத் தொடங்கும் முதற்பாடல்

"பொன்னின் சோதி போதினின் நாற்றம் பொலவே போல்
தென்னுண் தேனின் தீஞ்சுவை செஞ்சொற் கவியின்பம்
கன்னிமாடத் தும்பரின் மாடே களிபே டோடு
அன்னமாடு முன்குறை கண்டங் கயல் நின்றார்"

மதிலை-23

என அமைகின்றது. சீதையினுடைய மென்மையான 'தன்மைகளைக் கூறும் பாடல்களுக்குத் தலைமை வகிக்கும் இப்பாடல் மென்மையான சந்தமுடையதாகவும் அமைந்துவிடுகிறது. பின்னர் சீதை அவளுடைய அழகினையும் ஓயிலிமையும் புலப்படுத்துஞ் சந்தர்ப்பத்திலே

"பொன்னி னொலி புவின் வெஃ சாந்துபொதி சீதம்
மீன்னினழில் அின்னவள்தன் மேனினோளி மான
அின்னமும் அரம்பையரு மாரமிழ்தும் நாண
மன்னவை கிருந்தமணி மண்டபம் அடைந்தாள்."

கோலம்-28

எனப் பாடப்படுகிறது. இயற்கை எழிலைப் புலப்படுத்தும் அளவான மென்மை ஓசை கொண்ட சந்தம். ஆனால், செயற்கை எழிலைப் பாடுமிடத்து அளவுக்கு மீறிய மெல்லின ஓசையினை கம்பன் கையாண்டு ஒரு நுண்மையான வேறுபாட்டினையும் புலப்படுத்தி

விடுகிறான். எயிறுடை அரக்கியாகிய சூர்ப்பனகை அழகிய பெண்ணாகத் தன் உருவினை மாற்றுகிறாள். தேவர் அனையர் கயவர் என்பர். சூர்ப்பனகையும் அழகான பெண்ணாகிவிடுகிறாள். இராமனை மயக்குவதற்குச் சீதையை விட அழகான பெண்ணாக இருக்கவேண்டுமெனச் செயற்கையான வடிவெடுக்கிறாள். இவற்றையெல்லாம் உணர்த்தும் வகையிலே சூர்ப்பனகையை வர்ணிக்கும் சந்தர்ப்பத்தில் கம்பன் மிதமிஞ்சிய மெல்லொலிகள் பயின்று வரும் சந்தத்தினை கையாளுகிறான்.

“பஞ்சீ யொளிர் வீஞ்சுருளிர் பல்லவ மனுங்க
செஞ்செவிய கஞ்சநீகர் சீறடியளாகி
அஞ்சொலி மஞ்ஞையென அன்னமென மின்னும்
வஞ்சீயென நஞ்சமென வஞ்சமகள் வந்தாள்”

சூர்ப்-31

இது நஞ்சு கக்கும் வஞ்சக அழகு. சீதையின் இயற்கையான அழகு போன்றது போன்றதல்ல இது. எனவே இதனைத் தனித்துவமான முறையிலே கம்பன் கையாண்டுள்ளமை நயத்தற்பாலது. இந்த அழகின் உண்மைத்தன்மை எப்படி இருக்குமென்பதை தாடகையை வர்ணிக்குமிடத்தில் கம்பன் எடுத்துக்காட்டுகிறான். அங்கு மென்மை வன்மையாகின்றது. சந்தமே அரக்க உருவத்தை வெளிக்காட்டி விடுகிறது.

“கிறைக்கடை துடித்த புருவத்த ளெய்வென்னும்
பிறைக்கடை பிறக்கிட மடித்த பீலவாயன்
மறைக்கடை யரக்கி வடவைக்கன விரண்டாய்
நிறைக்கடல் முனைத்தென நெருப்பெழுவிற்தாள்”

தாடகை-31

வல்லினை எழுத்துக்களிலே “ட”வும் “ற”வும் ஏனையவற்றைவிடக் கூடிய வன்மை மிகுந்தன. தன் கணவன் அநியாயமாக கொலை செய்யப்பட்டான் எனக் கேள்வியுற்ற கண்ணகி பாண்டிய மன்னன் வாயிலிலே சீற்றத்துடன் வாயிற் காவலனுடன் உரையாடுமிடத்து இளங்கோவடிகள் “ற” கர ஒலியினை பயன்படுத்துவதன் மூலம் அவளுடைய சீற்றத்தினை.

“அறிவறை போகிய பொறியறு நெஞ்சத்து
கிறைமுறை பிறைத்தோன் வாயீ லோயே”

என்று புலப்படுத்தி விடுகின்றார். கம்பனே ‘ற’ கரத்தையும் ‘ட’ கரத்தையும் அடுத்தடுத்து அடுக்கி ஏற்படுத்தும் சந்தம் தாடகையின் வலிய, கொடிய, அரக்கத் தோற்றத்தினைப் புலப்படுத்தி விடுகின்றது.

யுத்த காண்டத்தில் “ற” கரமும் “ட” கரமும் நன்கு பயன்படுத்தப்படுகின்றன. உறங்குகின்ற கும்பகர்ணனை எழுப்புதற்கு வந்த கிங்கரர்கள் சினத்துடன் கூறியவற்றை இளங்கோவடிகளைப் போலக் கம்பனும் நகரத்தினை பயன்படுத்தி

“உறங்கு கின்ற கும்ப கன்ன உங்கள் மாய வாழ்வெலாம்
கிறங்கு கின்ற தின்று காண எழுந்திராய் எழுந்திராய்
கறங்கு போல வீற்பீ டித்த கால தூதர் கையிலே
உறங்கு வாயு றங்குவா யினீக்கி டந்து றங்குவாய்”

கும்ப-45

செய்யுளின் பொருள் விளங்காதவர்க்கும் சந்தம் கோப உணர்வினை புலப்படுத்தி விடக்கூடியதாய் உள்ளது.

கிட்கிந்தையில் வாலியை கொல்வதற்காக இராமன், இலக்குமணன், அனுமன், சுக்கிரீவன் ஆகியோர் மலைச்சாரல் வழியாகச் செல்கின்றார்கள். யுத்தத்திற்கு நடக்கும் நடை வாலி வதை என்னும் இலட்சிய நோக்கு, யுத்த நடை காரணமாக மலையில் ஏற்பட்ட ஆரவாரம் என்பனவற்றை யெல்லாம் சந்தத்தாலேயே உணரவைக்கிறான் கம்பன்.

“மினல்மணிக் குலம்துவன்றி வில்லலர்ந்து விண்குலாய்
அனல்பரப்ப லொப்பமீது கிமைப்பவந் தவிப்பபோல்
புனல்பரப்ப லொப்பிருந்த பொன்பரப்பு மென்பரால்
கிணையவீற் றடக்கைவீரர் ஏகுகின்ற குன்றமே.”

வாலி-6

என்பது கம்பர் கவி. சந்தம் பரபரப்பை உணர்த்துகின்றது. இதுவரை காலமும் பரபரப்பில்லாமல் இருந்த கிட்கிந்தை மலை இராம இலக்குமணரின் வரவாலே பரபரப்பு அடைகின்றது. சீதையின் பிரிவாலே சோர்வடைந்திருந்த அண்ணனும் தம்பியும் “இணையவிறுதக்கை வீரர்” ஆகச் சுறுசுறுப்படைகின்றனர். தீர்மானித்த காரியத்தை (வாலியை கொல்லுதல்) நிறைவேற்றுதற்குத் தீவிரமடைகின்றனர். இவை எல்லாவற்றையுமே எண்ணக்கூடியதான சந்தம் இங்கு வந்தமைகின்றது.

கம்பனிற் பல இடங்களிலே சூரியன் உதிக்கிறான். வெவ்வேறு சந்தர்ப்பங்களிலே வெவ்வேறு உணர்வுகள் புலப்படும்படியாகச் சூரியோதய வர்ணனை அமைந்து விடுகின்றது. அதற்கேற்றபடி வெவ்வேறு சந்தங்களும் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. கம்பனில் முதற் சூரிய உதயம் வேள்வி காக்க விசுவாமித்திர முனிவர் இராமனையும் இலக்குமணனையும் காட்டுக்கு அழைத்துச் செல்லுஞ் சந்தர்ப்பத்தில் “அலர் கதிர்ப்பரிதி மண்டிலம் அகன் குன்றின் நின்று இவர்” என்னும் வர்ணனைக்கமைய நடைபெறுகின்றது. ஆனால் முழுமையான சூரியோதயக் காட்சி முதன் முதலாக தாடகைவதம் முடித்து அகலிகை சாபவிமோசனம் பெற்று முனிவரும் இராமலக்குவரும் மிதிவையை அடைவதற்கு முன்னர், நடைபெறுகின்றது. வெற்றிப் பெருமிதத்தடன் சோணை நதியை அண்டிய ஒரு சோலையிலே அம்முவரும் தங்குகின்றனர். வெற்றிப் பெருமிதம் இருந்ததேயொழியப் பரபரப்பு இருக்கவில்லை. இத்தகைய தன்மையுடன்தான் அடுத்தநாள் காலை சூரியன் உதிக்கிறான்.

“காலன் மேனியின் கருகிருள் கடிந்துல கழப்பான்
நீல ஆர்கல் தேரோடு நிறைகதிர்க் கடவுள்
மாலின் மாமணி உந்தியீ லயனோடு மலர்ந்த
மூல தாமரை முழுமலர் முழைத்தென முழைத்தான்”

அகலிகை 4.

பரபரப்பற்ற பீடு நடைச் சந்தம் இச்சந்தர்ப்பத்திலே பயன்படுத்தப்படுகின்றது. இராமன் சீதையைக் கன்னிமாடத்திலே கண்டு, நோக்கி, இருவரும் மாறி இதயம் புகுந்த பின்னர், இரவு முழுவதும் இருவரும் விரக வேதனையுற்றனர். அடுத்த நாட்காலை கதிரவன் உதயம் காமனை எரித்த கடவுளின் நெற்றிக்கண்போல் உதித்ததாகக் கம்பன் கூறுகிறான். இராமனுடைய வேதனையைப் போக்குவதற்கு வேகமாகச் செயற்படுகிறவன் போலக் கதிரவன் உதயமாவதாகவே கம்பன் கருதுகிறான். எனவே, அதற்கேற்ற சந்தத்துடன்,

“ததையும் மலர்ந்தா ரண்ணல் கிவ்வண்ணம்
மயலுழந்து தளரும் ஏல்வை
சீதையும் மனத்து கிடருடைய செங்கமல
முதம்மலரச் செய்ய வெய்யோன்
புதையிருளின் எழுகின்ற புகர்முக
யானையின் உரீவைப் போர்வை போர்த்த
உதயகிர் யெனுங்கடவுள் நுதல் கழித்த
விறியேபோ லுதயஞ் செய்தான்.”

மிதிலை-150

என்று பாடலை அமைத்து விடுகிறான். ஆனால் இராமனுடைய திருமண நாளன்று கதிரவன் எழுந்ததை.

“அஞ்சன ஓளியானும் அலர்மீசை உறைவானும்
எஞ்சலில் மணம்நானைப் புணர்குவர் எனலோடும்
செஞ்சுடர் கிருள்கிறத் தினகரன் ஒரு தேர்மேல்
மஞ்சனை அணிகோலம் காணிய எனவந்தான்”

கடி-21

என்று கம்பன் கூறுகிறான். திருமணக் கோலத்தைக் காணுதற்குக் கதிரவனுக்கு இருந்த ஆவல், விருப்பு, மகிழ்ச்சி ஆகியனவெல்லாம் புலப்படுத்தும் படியான சந்தத்துடனே கவிதை அமைக்கப்பட்டுள்ளன. இவ்வாறு இராமாயணம் முழுவதிலும் சூரியன் எழுந்த சந்தர்ப்பத்துக்கேற்ற சந்தம் அமைக்கப்பட்டுள்ளது. அப்பாடல்களையே தனியாக எடுத்து நோக்குவது சுவையுடையதாகும்.

சங்க இலக்கியங்களிலே வஞ்சிப்பா என்றொரு வகையான பா பயன்படுத்தப்பட்டது. வீரமும் விறுவிறுப்பும் பொருந்தியே சந்தர்ப்பங்களிலே அப்பாவகை பெரும்பாலும் பயன்படுத்தப்பட்டது. செல்வக் கடுங்கோ வாழியாதனுடைய வீரத்தினைப் புலப்படுத்தும் கபிலர் அவனுடைய வீரச் செயல்கள் சிலவற்றை நிரைப்படுத்திக் கூறுகிறார். அச்சந்தர்ப்பத்திலே,

“கடுங்கண்ண கொல்களீற்றால்
காப்புடைய எழுமுருக்கி
பொன்னியல் புனைதோட்டியால்
முன்குரந்து சமதந்தாங்கவும்”

என வஞ்சியடிகளைப் பயன்படுத்துகிறார். கம்பனும் அனுமனைக் கைப்பற்றி வரும்படி சினங்கொண்ட இராவணன் கூறிய சந்தர்ப்பத்திலும் அனுமனைப் பிடிக்க வீரர் விரைந்த சந்தர்ப்பத்திலும் முன்னைய வஞ்சிப்பாவின் ஓசையெழக் கூடிய வடிவத்திலும் கவிதைகளை அமைக்கிறான்.

“உண்ட நெருப்பைக்
கண்டனர் பற்றிக்
கொண்டனை கென்றான்
அண்டரை வென்றான்”

இல-எரியூட்டு-47

என்பது இராவணன் கட்டளை. விரைவான நடவடிக்கையை எதிர்பார்க்கும் உணர்வினையும் கோப உணர்வினையும் புலப்படுத்தும் சந்தம் அமைந்தள்ளது. கட்டளையை ஏற்று இலங்கை வீரர் சென்றது.

“சாரயல் நின்றார்
வீரர் விரைந்தார்
நேரீகும் என்றார்
தேரீனர் சென்றார்”

இல. எரியூட்டு-49

என்று கூறப்படுகின்றது. வீரத்தினையும் வேகத்தினையும் புலப்படுத்தும் சந்தத்தினை இராமன் சீதையை மணப்பதற்கு வில்முறித்த சந்தர்ப்பத்திலும் கம்பன் பயன்படுத்துகிறான். சதானந்தர் முரிக்க வேண்டிய வில் விவரத்தைக் கூற

‘நனைத்தமுனி பகர்ந்தவெலாம் நெறியுன்னீ அறிவனுந்தன்
புனைந்தசடை முடிது எக்கிப் போரேற்றின் முகம்பார்த்தான்’

கார்-25

அவ்வேளையில் விசுவாமித்திர முனிவர் பார்த்த பார்வையின் பொருளை நன்கு உணர்ந்த இராமன்

‘பொழிந்த நெய்யாகுதீ வாய்வழி பொங்கி
எழுந்த கொழுங்கனல் என்ன எழுந்தான்’

கார்-26

எனப் பொருத்தமான உவமை மூலமும் சந்தத்தின் மூலமும் கூறும் கம்பன் அவன் நடந்து சென்றதை

“மாக மடங்கலும் மால்விடை யும்பொன்
நாகமும் நாகமும் நாண நடந்தான்”

கார்-32

என்று கூறும்போது சந்தத்துள்ளல், வில் நோக்கி நடந்த இராமன் வீரநடையை நன்கு காட்டுகிறது.

தொழிலது புனடபெயர்ச்சிக்கேற்ற சந்தத்தினை பயன்படுத்துவதிலே கம்பன் கைதேர்ந்து விளங்குகிறான். இந்திரசித்து விடுத்தா அரவக்கணை (நாகபாசம்) இராமனையும் விபீடணனையும் விடுத்து இலக்குவன் உட்பட்ட ஏனையோர் யாவரையும் பிணித்துவிடுகிறது. “இந்த அரவக்கணை இலக்குவனைக் கொன்றால், நானும் இறப்பேன்” என்று நினைக்கிறான் இராமன். இந்நிலை எப்படிச் சென்று முடியுமோ என்று விண்ணில் நின்று நோக்கிய தேவர்கள் என்று எண்ணினர். இவர்களின் அருகே கருடாழ்வானும் நின்றான். இராமனிடம் அன்பின் பெருக்காலே, மனம் நடுங்கி, இத்துன்பத்திலிருந்து இராம இலக்குவரை மீட்பதற்காகக் கருடன் இருள் நடுவே மெதுவாகப் புறப்பட்டுவரலானான். இச்சந்தர்ப்பத்திலே கம்பன் கையாளும் சந்தம் இறக்கையை அடித்து வேகமாக வரும் கருடனின் புடைபெயர்ச்சியைக் காட்டுவதாயுள்ளது.

“அசையாத சிந்தை அரவால் அனுங்க
அழியாத உள்ளம் அழிவான்
கிசையால் கிலங்கை அரசோடும் அண்ணல்
அருள் கின்மை கண்டு நயவான்
விசையால் அனுங்க வடமேரு வையம்
ஒளியால் விளங்க கிமையாத்
திசையானை கண்கள் முகிழா ஒடுங்க
நிறைகால் வழங்கு சிறையான்”

நாகபாசம்-244

‘அசையாத சிந்தை’ ‘அரவாலனுங்க’ ‘அழியாதவுள்ளம்’ ‘அழிவான்’ என்று ஒவ்வொரு தொடரும் கருடன் இறக்கை ஒவ்வொருதடவை மேலே கிளம்பி கீழே விழ உந்திச்செல்லும் செலவைக் குறிக்கின்றது.

பல மன்னர்களாலும் தூக்கவே முடியாதிருந்த சிவ தனுசினை, சனகனுடைய சபாமண்டபத்திலே, பூ மாலை ஒன்றை எடுப்பதுபோல மிக இலகுவாகத் தூக்கிய இராமர் அதனை வளைத்து முறித்து விடுகிறார். இக்காட்சியை கண்ட சீதையினுடைய தோழி நீலமாலை அச்செய்தியை சீதைக்கு அறிவிக்க ஒடுகிறாள். அவ்வில்லை முறித்தவன் யாரென்பது நீலமாலைக்கு நன்கு தெரியும். கன்னிமாடத்திலிருந்து சீதை கண்டது அவனையே என்பதும். அவனை நினைத்தே அவள் வருந்திக் கொண்டிருக்கிறாள் என்பதையெல்லாம் தோழியாகிய நீலமாலை அறியாமலிருப்பாளா? எனவே அவனே வில்லை முறித்துவிட்டான் என்னும் விடயம் அவள் உள்ளத்திலே உவகையை ஊட்டுகிறது. அந்த மகிழ்வான நல்ல செய்தியைத் தானே சீதைக்கு முதலில் கூறிவிட வேண்டும் என்ற ஆவல் அவளுக்கு. எனவே ஒடுகிறாள். அவள் உவகையினையும் வேகத்தையும் அச்சந்தர்ப்பத்திலே கம்பன் கையாளும் சந்தம் புலப்படுத்துகின்றது.

“வடங்களும் குழைகளும் வான வில்லிட
தொடர்ந்த பூங் கலைகளும் குழலும் சோர்தர
நுடங்கியமின்னென நெய்தின் எய்தினாள்
நெடுந்தடங் கிடந்த கண் நீல மாலையே”

கார்-56

“பெருவீரர்களும் பெருங்கவிஞர்களும் ஒரே காலத்திலே தோன்றுகின்றனர்” என்றும் ஆங்கிலக் கவிஞர் ஒருவனுடைய கூற்றுக்கேற்றபடி “கங்காநதியும் ஈழமும் கடாரமும் கைவரசிங் காசனமிருந்த” சோழப்பெருமன்னர்கள் காலத்திலே தோன்றிய பெருங்கவிஞன்தான் கம்பன். அவனுடைய இலக்கியம் பேரிலக்கியம். எத்தனையோ பெருமைமிகு பண்புகளைக் கொண்டமைவது. அவற்றுள் ஒன்று அவனுக்கு கைவந்த சந்தம். கம்பனுடைய கற்பனை விரிவுக்கும் பாடுபொருளின் சந்தர்ப்பங்களுக்கும் ஏற்ற வகையிலே நூற்றுக்கணக்கான சந்த வண்ணங்கள் வந்தமைந்துள்ளன.

1995

புறநானூறு காட்டும் தமிழர் சாஸ்பு - ஒரு மீள்பார்வை

1. முன்னுரை

'தமிழர் சாஸ்பு' என்ற தொடரை ஆக்கி, அதனை முதன்முதல் தமிழுலகுக்கு அறிமுகஞ் செய்தவர் மறைந்த பேராசிரியர் ச. வித்தியானந்தன் ஆவார். 'பண்பாடு' என்ற சொல்லுக்கு இப்பொழுது வயது அறுபது ஆகின்றது. டி. கே. சிதம்பரநாத முதலியார் இச்சொல்லை ஆக்கி எமக்கு வழங்கினார். ஆனால், 'பண்பாடு' என்ற சொல்லுக்கு நிகரான ஒரு தமிழ்ச்சொல் 'சாஸ்பு' என்பது. பண்டைய தமிழ் இலக்கியங்களிலே இச்சொல் பயின்று வந்துள்ளது. இச்சொல்லை இனங்கண்டு மீட்டு, 'தமிழர்' என்ற சொல்லுடன் சேர்த்து, பண்டைத் தமிழருடைய பண்பாட்டுக் கோலங்களையெல்லாம் விளக்கிக் கூறும் தன்னுடைய நூலின் பெயராக அமைத்துக்கொண்டார் பேராசிரியர் வித்தியானந்தன். அவருடைய தமிழர் சாஸ்பு என்னும் நூல் 1954ஆம் ஆண்டு வெளிவந்தது. எஸ். வையாபுரிப்பிள்ளை போன்றோர் 'பண்பாடு' என்ற சொல்லைப் பெரிதும் கையாளுகின்ற வேளையிலே 'சாஸ்பு' என்ற சொல்லைக் கையாண்டு ஈழத்து அறிஞர்களின் தனித்துவத்தினை வெளிப்படுத்தியவர் பேராசிரியர் வித்தியானந்தன். அவருடைய நினைவுப் பேருரையிலே அவர் தொடக்கி வைத்த தமிழர் சாஸ்பு ஆய்வினைத் தொடர்ந்து இன்றைய காலகட்ட நிலைபேறுகளுக்கேற்றபடி நோக்கிச் சில கருத்துக்களை முன்வைப்பது பொருத்தமென எண்ணுகிறேன். என்னை ஆளாக்கியவர்களுள் பேராசிரியர் வித்தியானந்தனும் ஒருவர். என் ஆசிரியப் பெருந்தகைகளுள் ஒருவரான அவருடைய நினைவாக நிகழ்த்தப்படும் இப்பேருரையினை ஆற்றுதற்கு எனக்கு இவ்வாய்ப்பினை யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம் தந்துள்ளமை நான் பெற்ற பெரிய பேறு எனக் கருதுகின்றேன். இப்பேருரை நான் என் பேராசானுக்குச் செலுத்தும் சொன்மலர்க் காணிக்கையாக அமையும்.

புறநானூறு காட்டும் தமிழர் சாஸ்பு பற்றிப் பல அறிஞர்கள் (P.T. Srinivas Iyengar 1929; V.R. Ramachandra Dikshitar, 1936, எஸ். வையாபுரிப்பிள்ளை, ச. வித்தியானந்தன், 1954, K. Kailasapathy, 1968: George Hart III, 1979, A.K. Ramamyan, 1985) பல்வேறு காலகட்டங்களிலே எழுதியுள்ளனர். அவர்களுடைய எழுத்துக்களுடாக அவர்கள் கண்ட தமிழர் சாஸ்பினை, இன்றைய பல்வகைப்பட்ட நிலைமைகளின் பின்புலத்திலே மீளப் பார்ப்பது பொருத்தமாயிருக்குமென எண்ணுகிறேன். இன்று நாம் புறநானூறு என்னும் இலக்கியத்தைப் புதிய நோக்கிலே மீளப் பார்க்க வேண்டியுள்ளது. ஒரு காலகட்டத்திலே புறநானூறு போன்ற இலக்கியங்கள் மீட்டெடுக்கப்பட்ட வரலாற்றினை இவ்வேளையிலே நாம் மனங்கொள்ளவேண்டும்.

2. சங்க இலக்கிய மீட்பு

புறநானூறு போன்ற சங்க இலக்கியங்கள் என்பனபற்றி பிற்காலத் தமிழருக்கு ஒன்றுமே தெரியாமற்போய்விட்டது. பதினெட்டாம் நூற்றாண்டளவிலும் அதற்கு முன்னரும் புராண, இதிகாசங்களையும் சைவ, வைணவ நூல்களையும் இலக்கணத்தையும் கற்பதே கல்வி எனக்கொள்ளப்பட்டு வந்தது. உலகியல் இலக்கியங்களாகிய சங்க இலக்கியங்களோ, சமண, பௌத்த இலக்கியங்களாகிய சிலப்பதிகாரம், மணிமேகலை போன்றனவோ மாணவர்கள் கற்பதற்குரியனவாகக் கொள்ளப்படவில்லை. மிகப்பெரியதொரு மடத்தின் தமிழறிஞராயிருந்த திரிசிரபுரம் வித்துவான் மீனாட்சி சுந்தரம்பிள்ளையிடம் கல்வி கற்றவர் டாக்டர் உ.வே. சாமிநாதையர். சாமிநாதையர் வித்துவானிடம் கற்றவை அந்தாதிகள், பிள்ளைத் தமிழ்கள், புராணங்கள், சித்தாந்த நூல்கள் மட்டுமே. இவற்றையெல்லாம் கற்று என்ன பயன் என்று சுவாமிநாதையரே உணர்ந்து தன்னுடைய என்சரித்திரம் என்னும்

நாலிலே 'என்ன பிரயோசனம்' என்ற பகுதியை எழுதியுள்ளார். இவ்வாறான உணர்வு அவருக்கு ஏற்பட்டதன் விளைவுதான் எம்முடைய தமிழ் இலக்கியத்தின் மிகச்சிறந்த நூல்களாகிய குறுந்தொகை, புறநானூறு, சீவகசிந்தாமணி, மணிமேகலை போன்ற இலக்கியங்கள் மீட்டெடுக்கப்பட்டுத் தமிழர்களுக்கு வழங்கப்பட்டன. இவ்விளைவுக்குரிய நிகழ்வினை சாமிநாதையரே ஒரு நாடக உணர்வு தோன்றக் கூறுகிறார் (என் சரீத்திரம், பக். 528).

“காலேஜ் வேலையைப் பார்த்துக்கொண்டும் வீட்டுக்கு வரும் மாணாக்கர்களுக்கு ஒழிந்த நேரங்களில் பாடம் சொல்லிக் கொண்டும் பொழுதுபோக்கி வந்தேன். அச்சமயம் அரியலூரிலிருந்து சேலம் இராமசுவாமி முதலியாரென்பவர்தும் புகோணத்துக்கு முன்சீபாக மாற்றப்பெற்று வந்தார். அவரிடம் என் நல்லூழ் என்னைக் கொண்டுபோய் விட்டது. அவருடைய நட்பினால் என் வாழ்க்கையில் ஒரு புதுத்துறை தோன்றியது. தமிழிலக்கியத்தின் விரிவை அறிய முடிந்தது. அந்தாதி, கலம்பகம், பிள்ளைத்தமிழ், உலா, கோவை முதலிய பிரபந்தங்களிலும் புராணங்களிலும் தமிழின்பம் கண்டு மகிழ்வதோடு நில்லாமற் பழமையும் பெருமதிப்புமுடைய தண்டமிழ் நூல்களிற் பொதிந்து கிடக்கும் இன்றமிழியற்கை இன்பத்தை மாந்தி நான் மகிழ்வதோடு, பிறரும் அறிந்து இன்புறச் செய்யும் பேறு எனக்கு வாய்த்தது.”

இவ்வரலாற்றுத் தன்மை கொண்ட நேர்காணல் 21.10.1880 வியாழக்கிழமையன்று நடைபெற்றது. அன்றுதான் பண்டைத் தமிழிலக்கியங்கள் இருப்பது பற்றிச் சாமிநாதையர் அறிந்தார். சாமிநாதையருக்கு இத்தகைய அறிவு ஏற்படுதற்கு முன்னரே எங்களுடைய ஈழத்தவரான சி.வை. தாமோதரம்பிள்ளை இந்த அறிவு ஏற்பட்டுச் சங்க இலக்கியங்களுள் ஒன்றாகிய **கலித்தொகையைப்** பதிப்பித்தார். எங்கள் இலக்கியங்களையே நாம் மீளக் கண்டுபிடித்து வியப்படையும் ஓர் அவல நிலைக்கு நாம் தள்ளப்பட்டிருந்தோம். புறநானூறு என்னும் நாலிலே இடம்பெற்ற பாடல்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு மு. இராகவையங்கார் செந்தமிழ் இதழிலே (1907 ஒக்ரோபர்) “வீரத்தாய்மார்” என்னும் கட்டுரையை எழுதியிருந்தார். புறநானூற்றுப் பாடல்கள் பற்றி முதல்தடவையாகக் கேள்விப்பட்ட மகாகவி சுப்பிரமணிய பாரதி வியப்படைந்து பின்வருமாறு எழுதுகிறார். (பாரதி நூல்கள் : கட்டுரைகள், 1940 : 698-99) :

“தமிழ்நாட்டுத் தாய்மாரைப் பற்றிச் ‘செந்தமிழ்’ ஆசிரியர் எழுதியிருக்கும் உபந்நியாசத்தைப் படித்தபோது, எமக்குண்டான பெருமகிழ்ச்சிக்கும் துயரத்திற்கும் அளவில்லை. 1800 வருஷங்களுக்கு முன்பாகவே இத்தனை பெருங்குணங்கள் வாய்க்கப்பெற்றிருந்த நாகரிக நாட்டிலே, இவ்வளவு உயர்வுகொண்டிருந்த பெரியோரின் சந்ததியிலே, இவர்கள் நடையிலும் செய்கைகளிலும் நிகரில்லாது கையாண்டுவந்த தமிழ்ப் பாஷையைப் பேசும் பெருங்குடியில் நாம் பிறந்திருக்கிறோமென்பது அரிய மகிழ்ச்சியுண்டாக்குகிறது”.

எம் பண்டைய இலக்கியங்களை மீட்டெடுத்த காலம்போய், இன்று இந்த

இலக்கியங்களிலே கூறப்பட்டுள்ளவை எவ்வாறு பொருந்துகின்றன என்றும், இந்நூற் செய்யுட்களுக்கு இதுவரைகாலமும் கூறிவந்த உரைகளும் விளக்கங்களும். இன்று எமக்குக் கிடைத்த பல்வேறு சான்றுகளினடிப்படையிலே நோக்குமிடத்து எவ்வாறு பொருந்துகின்றன என்றும் நோக்கவேண்டிய தேவை இன்றைய ஆய்வுலகிலே எழுந்துள்ளது. இந்த வகையிலேதான் **புறநானூறு** என்னும் இலக்கியம் சுட்டும் தமிழர் சால்பு எத்தகையது என்பதை மீளப் பார்க்கும் பார்வையாக, இன்றைய காலநிலையில் நின்று நோக்கும் நோக்காக என்னுடைய இந்நினைவுப் பேருரை அமைகின்றது. இது பேராசிரியர் வித்தியானந்தனின் இலக்கிய ஆய்வு, நெஞ்சுக்கு இதமளிக்குமென நம்புகின்றேன்.

3. புறநானூற்றுப் பாடல் அமைப்பும் தொகுப்பும்

புறநானூறு 400 பாடல்களைக் கொண்ட ஒரு தொகுப்பு நூல். இந்நூலிலுள்ள பாடல்கள் கி.மு. 1000 தொடக்கம் கி.பி. 250 வரைப்பட்ட காலத்துக்குள் இயற்றப்பட்டனவென டாக்டர் இராசமாணிக்கனார் (கால ஆராய்ச்சி, 1957, பக். 33-49) கருதுகிறார். புறநானூற்றின் 2ஆம் பாடலை முரஞ்சியூர் முடிநாகராயர், சேரமான் பெருஞ்சோற்று உதியஞ்சேரலாதன் மீது பாடியுள்ளார். அம்மன்னனை,

“அலங்குளைப் புரவி ஐவரொடு சினைஇ
நிலத்தலைக் கொண்ட பொலம்பூந் தும்பை
ஈரைம்பதின்மரும் பொருது களத்து ஒழிய
பெருஞ்சோற்று மிகுபதம் வரையாது கொடுத்தோய்”

என்று பாடுகின்றார். பாரதப்போர் நடந்த காலத்திலே இப்பாடல் பாடப்பட்டது எனக் கொள்ளலாம். பாரதப்போர் நடைபெற்றது என்பது வரலாற்று உண்மையானால், அந்த உண்மை நிகழ்வுக் காலத்திலே முரஞ்சியூர் முடிநாகராயரும், சேரமான் பெருஞ்சோற்று உதியஞ்சேரலாதனும் வாழ்ந்தார்கள் என்பதும், இப்பாடல் பாடப்பட்டதும் என்பதும் உண்மையே. மேலும், இராமாயணம், மகாபாரதம், இரகுவம்சம் ஆகிய நூல்களிலே தமிழ்நாட்டு மூவேந்தர்களுடைய சேர, சோழ, பாண்டிய நாடுகளும் மன்னர்களும் குறிப்பிட்டுள்ளமை பற்றி டாக்டர் அரங்க இராமலிங்கம் **சங்க இலக்கியத்தில் வேந்தர்** (1987:31-37) என்னும் நூலிலே சான்றுகளுடன் விரித்துரைக்கிறார்.

சமுத்திரகுப்தமோரியனுடைய மகனாகிய பிந்துசாரனுடைய காலத்திற்றான் (கி.மு. 300-272) மோரியப்படை வடுகர்படை, கோசர்படை என்பவற்றுடன் தமிழகத்தினுள் நுழைந்து பல இடங்களில் வெற்றியும் தோல்வியும் பெற்ற வரலாற்றினையும், இறுதியில் செருப்பாழி எறிந்த இளஞ்சேட்சென்னி என்னும் சோழமன்னனால் முற்றாக அவர்கள் முறியடிக்கப்பட்ட வரலாற்றினையும் **அகநானூறு** 69, 251, 281ஆம் பாடல்கள் கூறுகின்றன. **புறநானூறு** 179, 378 ஆகிய பாடல்களிலே செருப்பாழி எறிந்த இளஞ்சேட்சென்னி ஊன்பொதி பசங்குடையார் என்னும் புலவராலே பாடப்படுகிறான்.

யவனர் பற்றியும் அவர்களுடன் நடைபெற்ற வணிகம் பற்றியும் புறநானூற்றுப் பாடல்கள் குறிப்பிடுகின்றன. பிறனாட்டு வணிகம் பற்றியும் தமிழ் நாட்டின் நிலை கி.பி. முதலாம் நூற்றாண்டில் எப்படியிருந்தது என அலெக்ஸாண்டிரிய வணிகர் ஒருவர் எழுதிய **பெரிப்ளஸ்** என்னும் நூல் கூறுகின்றது. இவர் இந்நூலிலே குறிப்பிடும் பல செய்திகள் புறநானூற்றுப் பாடல்களாலே சான்று செய்யப்படுகின்றன. (இராசமாணிக்கனார், 1957: 43-44; வித்தியானந்தன், 1954: 205-223)

புறநானூறு நூலிலே மிகப்பழைய பாடல்களும் கி.பி. 250 வரையிலான பிற்பட்ட

பாடல்களும் காணப்படுகின்றன. தமிழ்நாட்டில் நெல்லரிசிப் பண்பாடு வருவதற்கு முன்னர் தினையரிசிப் பண்பாடே இருந்துவந்தது. இப்பண்பாட்டைப் புலப்படுத்தும் பாடல்கள் புறநானூற்றிலே காணப்படுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக பின்வரும் பாடலை நோக்கலாம்.(355):

அடலருந் துப்பின்.....

.....குருந்தே முல்லையென்
றிந்நான் கல்லது பூவு மில்லை
கருங்கால் வரகே யிருங்கதிர்த் தினையே
சிறுகொடிக் கொள்ளே பொறிகிள ரவரையோ
டிந்நான் கல்ல துணாவு மில்லை
துடியன் பாணன் பறையன் கடம்பனென்
றிந்நான் கல்லது குடியு மில்லை
ஒண்ணாத் தெவ்வர் முன்னின்று விலங்கி
ஒளிநேந்து மருப்பிற் களிறெறிந்து வீழ்ந்தெனக்
கல்லே பரவி னல்லது
நெல்லுகுத்துப் பரவுங் கடவுளு மிலவே.

இப்பாடல் ஒரு பெரும் தொன்மைநிலையை எடுத்துக் காட்டுவதாக அமைகின்றது. ஆரியச் சொல்லோ, ஆரியப் பண்பாட்டுச் செல்வாக்கோ இல்லாத பாடல். இன்னும் நெல்லரிசிப் பண்பாடும், நெல்லுகுத்துப் பரவும் கடவுட் பண்பாடும் வந்துகொண்டு இருக்கின்றன. இவை எம்மிடம் இல்லை என்று மாங்குடிகிழார் என்னும் புலவர் பாடுகிறார். நெல் பயிரிடும் முறை தமிழகத்துக்கு கி.மு. முதல் ஐந்து நூற்றாண்டுகளில் வந்திருக்கலாம் என ஆராய்ந்து கூறப்பட்டுள்ளது (Gururaja Rao, B.K., 1972) இதன்படி இப்பாடல் அக்காலகட்டத்தைக் காட்டுகின்றதெனலாம். புறநானூற்றின் கடைசிப் பகுதியிலே காலத்தால் மிகவும் முற்பட்ட பாடல்கள் இடம்பெறுகின்றன. இப்பாடல்கள் பற்றிக் கருத்துக்கூறும் கோ. கேசவன் (மண்ணும் மனித உறவுகளும், 1979, "போரும் புதுமையும்", பக். 7-8):

"அந்தநேரத்தில் புறநானூற்றின் மைய நீரோட்டத்தில் 269 முதல் 358 வரையிலான பாடல்கள் கொஞ்சம் விலகிக் காணப்படுகின்றது. பழம் பாடல்கள் சிலவற்றுள் விரவிக் காணப்படும் ஆரிய நம்பிக்கை ஆரிய வழிபாட்டுக் கருத்துக்கள் அங்கே சிறிதுமில்லை..... புறநானூற்றில் வரும் ஏனைய பாடல்களுக்கும் இதற்கும் பாடு பொருளுக்கும் பாடுமுறைக்கும் வேற்றுமை காணப்படுகின்றது. இவைகள் அரசு எனும் அமைப்பு தோன்றுவது அல்லது மிகக்கருவிலே இருக்கும் நேரத்திலே பழைமையான கூட்டுச் சமுதாயத்தின் வாழ்நெறிகளைத் தெரிவிக்கும் பாடல்களாக இருக்கலாம்..... சுருங்கச் சொன்னால் இவை தொன்மைக் காலத்திய செய்திகளைத் தெரிவிக்கும் பாடல்களாக இருக்கலாம்."

கேசவன் குறிப்பிடும் இப்பாடல்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு புறநானூற்றுப் பாடல்களை அகச்சான்று புறச்சான்று முதலியனவற்றைக் கொண்டு காலவரன் முறைப்படி வரிசைப்படுத்தும் முயற்சி இதுவரை எவராலும் மேற்கொள்ளப்படவில்லை. இன்று நாம் புறநானூற்றுப் பாடல்களை எமக்குக் கிடைக்கும் மானிடவியல், அகழ்வாராய்ச்சியியல், மொழியியல் சான்றுகளைக் கொண்டு மீள்பார்வை செய்து, அவற்றைக் கால வரன்முறைப்படி வரிசைப்படுத்துவோமாயின், எம்முடைய மொழியின் இலக்கியப் பாரம்பரியம் இதுவரை

காலம் நாம் கூறிவரும் 2000 ஆண்டுகளில், அவற்றுக்கு முற்பட்ட தொடக்கத்தினையுடையது என்பதனை அறியமுடியும்.

புறநானூற்றுப் பாடல்கள் தொகுக்கப்பட்டது பற்றியும் இன்று நாம் மீள எண்ண வேண்டியுள்ளது. இப்பாடல்கள் கி.பி. 2ஆம் நூற்றாண்டிலே தொகுக்கப்பட்டனவென்று சதாசிவபண்டாரத்தார் (1961: 101-102) கூறுவார். கி.பி. ஐந்தாம் நூற்றாண்டளவிலே புறப்பாடல்கள் தொகுக்கப்பட்டு இருக்கலாம் என ஸ்ரீனிவாச ஐயங்கார் (1929: 155) குறிப்பிடுவர். ஆனால், தொகுத்தவர்கள் எவ்வாறு சரியாக 400 பாடல்களை எடுத்துத் தொகுத்தார்கள்; எத்தனை பழம் பாடல்கள் விடப்பட்டிருக்கலாம்; அத்தகைய பாடல்கள் விடப்படுவதற்கு வேந்தர்கள் தொடர்பான பாடல்களுக்குச் சிறப்பிடம் கொடுக்க முயன்றமை ஒரு தேவையாக இருந்திருக்கலாம் எனக் கேசவன் (1979:8) கூறுவது பொருத்தமாகவே உள்ளது.

இவ்வாறு புறநானூற்றுப் பாடல்களைத் தொகுத்தவர்கள் (யாருடைய பணிப்பிலே யாரால் இவை தொகுக்கப்பட்டன என்பது தெரியவில்லை). ஒவ்வொரு பாடலுக்கும் கீழே திணை, துறை ஆகியவற்றுடன் வேறு சில குறிப்புக்களும் தந்துள்ளனர். ஆனால் பல இடங்களில் பாடல்களின் அகச்சான்றுகளுக்கும் இக்குறிப்பு விளக்கங்களுக்குமிடையே பெருத்த முரண்பாடு காணப்படுகின்றது. தரப்பட்டுள்ள துறைக்கும் பாடலுக்குமிடையே காணப்படும். முரண்பாட்டுக்குப் பல எடுத்துக்காட்டுக்கள் காட்டலாம். ஒன்றை மாத்திரம் இங்கு வகைகாட்டியாகத் தருகிறோம். பாடல்கள் 257, 258, 269, 297 ஆகியனவற்றுக்குத் துறை 'உண்டாட்டு' எனக் குறிக்கப்பட்டுள்ளது. ஆனால் பாடல்களிலே அத்தகைய துறைக்குரிய சான்று எதுவுமே காணப்படவில்லை. புறநானூறு 5ஆம் பாடலின் கீழ்,

“சேரமான் கருவூரேறிய ஒள்வாட்கோப்பெருஞ்
சேரலிரும்பொறையைக் கண்டஞான்று
நின் உடம்பு பெறுவாயாகென
அவனைச் சென்று கண்டு தம்முடம்பு
பெற்று நின்ற நரிவெருஉத்தலையார்
பாடியது”

என்று குறிப்பிட்டுள்ளது. பாடற் பொருளுக்கும் இக்குறிப்புக்கும் எவ்விதத் தொடர்பும் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை.

4. புறநானூற்றுப் பாடல்களில் 'அகம்'

புறநானூறு புறப்பாடல்களை மட்டுந்தான் கொண்டமைந்துள்ளதா? அகப்பாடல்கள் பெயர் சுட்டாத காதல் ஒழுக்கம், குடும்ப வாழ்வு முதலியவற்றைக் கூறுகின்றன. புறம் என்றால் வீரமா அல்லது அகம் அல்லாதவற்றையெல்லாம் பாடுவதா? எப்படிப் பார்த்தாலும் அகம்-புறம் என்ற பாகுபாடு மிக இறுக்கமானதாக அமைந்ததில்லை என்றே கூறலாம். எனினும் இவ்வேறுபாட்டிற்கு மிக நுணுக்கமான சில வரையறைகளையும் வைத்துள்ளனர். நுணுக்கமான தன்மையிலே அமைந்த இந்த அகம்-புறம் வேறுபாடு தமிழ் இலக்கியத்துக்கு ஒரு தனித்தன்மையைக் கொடுக்கின்றது. ஒப்பியலடிப்படையிலே ஓர் எடுத்துக்காட்டினை இங்கு தருகின்றேன். யப்பானியச் செய்யுட்தொகுதி நூலாகிய மன்யோகுவிலே அரச நங்கையர், அரச நம்பியர் ஆகியோருக்கிடையே ஏற்பட்ட காதலைப் பாடல்களாகப் பாடியுள்ளனர். இத்தகைய பாடல்களும் அங்கு ஏனைய காதற் பாடல்களுடன் ஒருங்குசேரத் தொகுக்கப்பட்டு உள்ளன. மாமன்னர் தெஞ்சி என்பவருக்கு நுக்கதா என்னும் இளவரசி எழுதிய ஒரு காதற் பாடல் பின்வருமாறு அமைகின்றது.

"As I am longing for my lord
there comes, instead, the autumn wind,
making a visit to my bower
tap-tapping at the bamboo-blind"

"என் தலைவனை நான் எண்ணி ஏங்கியிருக்க அவருக்குப் பதிலாக
இலையுதிர்காலக் காற்று என் இல்லத்தின் மூங்கில் தட்டியைத்
தட்டித்தட்டி வந்தது."

ஆனால், இவ்வாறான தனிப்பட்ட ஆட்களை இனங்காணக்கூடிய காதற் பாடல்கள்
தமிழிலே அகத்திணைப் பாடல் நூல்களிலே நாம் காண முடியாது. அத்தகைய பாடல்களைப்
புறநானூற்றிலே தான் காணமுடியும்.

"அடிபுனை தொடுகழன் மையணற் காளைக்கென்
தொடிகழித் திடுதல்யான் யாயஞ் சுவலே
அடுதோண் முயங்க லவைநா ணுவலே
என்போற் பெருவிதுப் புறுக வென்றும்
ஒருபாற் படாஅ தாகி
இருபாற் பட்டவிம் மைய லுரே"

புறநானூறு 83ஆம் பாடலிது. இதிலே தன்னுடைய காதலனை நினைந்து
ஏங்குவதாலே அவள் கைகள் மெலிந்து வளைகள் கழன்று கீழே விழுகின்றன. இதைத்தன்
தாய் கண்டுவிடுவாளென அவளுக்கு அஞ்சவேண்டியுள்ளது. பகையைக் கொல்லுகின்ற
அவனுடைய தோளைத் தழுவுவதென்றால் அவையிலுள்ளாரை எண்ணி நாணமடைய நாய்கன்
மகள் நக்கண்ணை சோழன் போர்வைக் கோப்பெரு நற்கிள்ளி மேற் காதல்கொண்டு
பாடியமையால், புறப்பாடலாகி புறநானூறு நூலிலே இடம் பெற்றுள்ளது. 84ஆம் பாடலிலும்
நக்கண்ணை தன் காதலைத் தன் குரலிலே உரத்துக் கூறுகிறாள்:

"என்னை, புற்கை யுண்டும் பெருந்தோ என்னே
யாமே, புறஞ்சிறை யிருந்தும் பொன்னன் னம்மே
போரெதிர்த் தென்னை போர்க்களம் புகினே
கல்லென் பேரூர் விழவுடை யாங்கண்
ஏழுற்றுக் கழிந்த மன்னர்க்
குமணர் வெருஉத் துறையன் னன்னே"

போர்வைக் கோப்பெரு நற்கிள்ளி சிறையிலே இருக்கிறான். அவன்மேற் காதல் கொண்டு
பாடுகிறாள் நக்கண்ணை. தன்னுடைய காதலனுடைய வீரத்தைப் பெருமையுடன் பேசும்
அவள், சிறையினுள்ளே அவன் புற்கையுண்ணும் நிலையிலுள்ளான், தானோ சிறைப்பறத்திலிருந்து
அவனை எண்ணி வாடியதால் உடல் பசலையடைந்துள்ளதாகக் கூறுகிறாள்.

பெயர்சுட்டும் காதல் ஒழுக்கம் என்னும் மிக நுணுக்கமான கருதுகோளை
அடிப்படையாகக் கொண்டு முன்னர் குறித்த இரு பாடல்களும் புறநானூற்றிலே இடம்பெற்றமை

தமிழருடைய இலக்கிய நோக்கின் தனித்துவமாக நாம் கொள்ள முடியும். ஆனால், பெயர் சுட்டாத ஒரு காதலியின் இளிவரல் ஒரு பாடலிலே புலப்படுத்தப்படுகின்றது.

“யாருமில்லைத்தானே கள்வன்
தானது பொய்ப்பின் யாதினவன் செய்கோ
ஒழுக்கு நீர் ஆரல் பார்க்கும்
குருகு முண்டு தானமனந்த ஞான்றே”

என்று தன்னை விட்டு வேற்றிடம் சென்ற காதலனை நினைந்து ஒரு பெண் எடுக்கும் அவலக்குரலை இப்பாடலிலே கேட்கிறோம். யாருடைய பெயரும் சுட்டப்படவில்லை. இப்பாடல் அகப்பாடலாக குறுந்தொகை என்னும் அகத்திணைப் பாடல் நூலிலே சேர்க்கப்பட்டுள்ளது. ஆனால்,

“கலஞ்செய் கோவே கலஞ்செய் கோவே
அச்சடைச் சாகாட்டாரம் பொருந்திய
சிறுவெண் பல்லி போலத் தன்னொடு
சுரம்பல வந்த வெமக்கு மருளி
வியன்மல ரகன்பொழி லீமத் தாழி
அகலி தாக வனைமோ
நனந்தலை முதூர்க் கலஞ்செய் கோவே”

எனும் பாடலிலும் ஒரு காதலியினுடைய அவலக்குரலைத்தான் கேட்கிறோம். பெயரும் சுட்டப்படவில்லை. “அச்சடைச்சாகாட்டாரம் பொருந்திய சிறுவெண் பல்லிபோல” என்று கூறுவதன் மூலம் அவள் தன் காதலனுடன் நெருக்கமாகப் பிணைந்து பல சுரம் கடந்து வந்துள்ளாள். அவளுக்கு அவன்மேலிருந்த அன்பு எத்தகையது என்பதை இப்பாடல் மூலம் நன்கு உணரக்கூடியதாயுள்ளது. எனினும் இப்பாடல் புறநானூற்றிலே 256ஆம் பாடலாகச் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது. தலைவி இறந்துபடுவாளென எண்ணித் தலைவன் கூற்றாக வரும் பாடல்கள் அகத்திணையிலே சேர்க்கும் தமிழ் இலக்கண நூலோர், தலைவன் இறந்துபட்டானெனப் புலம்பும் தலைவி கூற்றாக வரும் பாடலைப் புறத்திணையினுள் அடக்கியுள்ளனர். இதன் அடிப்படை என்ன? இது ஆணாதிக்கப் பாகுபாடாக அமைந்ததோ என்று ஐயுறவும் இடமுண்டு.

சால்பு என்ற சொல் மக்கள் வாழ்வியற் கூறுகள் அத்தனையையும் சுட்டுவதாக அமைகின்றது. பண்பாடு என்பது பற்றிப் பண்பாட்டு மானிடவியலாளர் தெளிவாக விக்கியுள்ளனர். உணவு, உடை முதலியன தயாரிப்பதிலும் உண்டாக்குவதிலும் பின்பற்றப்படும் வழக்கங்கள், பழக்கங்கள்; வீடுகட்டுவதில் நோக்கப்படும் வழக்கங்கள், திருமணத் தொடர்புகள், உயர்வு பேணல், பொதுவான நடத்தைகள், குறியீடுகள், மரபுகள், தொன்மக் கதைகள், பரம்பரைக் கதைகள், கூத்துக்கள், கிராமியப்பாடல்கள், வைத்தியமுறைகள், மந்திரம், வித்தை, சமயநூல்கள், கிரியைகள் வழக்கங்கள், விழாக்கள், சடங்குகள், கல்விமுறை, இசை, நடனம், வேளாண்மை வாழ்வு, கலைகள் கைப்பணிகள் போன்றனவும் மனித வாழ்வுடன் தொடர்புடையனவும் அவ்வாழ்வியை நெறிப்படுத்துவனவுமாகிய வேறு பல பொருண்மைகளும் பண்பாடு என்னுஞ் சொல்லாலே சுட்டப்படுகின்றன.

இந்த வகையிலே புறநானூறு நூலிலே அடங்கியுள்ள பாடல்கள் பண்டைத்தமிழருடைய சால்பினை முழுமையாக எடுத்துக்கூறுகின்றன எனலாம். ஆனால்,

இப்பாடல்களைத் தொகுக்கும் பொழுது இத்தேவை நோக்கப்படவில்லை. புறநானூறு காட்டும் தமிழர் சால்புக் கூறுகள் யாவற்றையும் இவ்விடத்தே மீள்பார்வை செய்து வழங்குவது முடியாத செயற்பாடாகும். எனவே, இன்றைய காலச் சூழலிலே எம்முடைய மண்ணிலே நின்று பார்க்குமிடத்துப் பொருத்தமான சால்புக் கூறுகளை எடுத்து மீள நோக்குதல் பயனுடையதாயிருக்குமென நம்புகிறேன்.

5. வீரவழிக்கால வாழ்வியல்

புறநானூற்றுப் பாடல்கள் பல ஒரு வீரவழிக்கால வாழ்வியலைப் புலப்படுத்துவனவாக அமைகின்றன. சங்ககாலப் பாடல்களைப் பண்டைய கிரேக்க இலக்கியங்களுடன் ஒப்பிட்டு அவை கிரேக்கப் பாடல்களைப் போல ஒரு வீரவழிக்காலப் பாடல்கள் எனக் க. கைலாசபதி (1968) ஆராய்ந்து கூறியுள்ளார். கைலாசபதி அவர்கள் வீரவழிக்காலப் பாடல்களுக்கென எடுத்துக்காட்டிய சான்றுகளுள் புறநானூற்றுப் பாடல்களும் பெரிதும் அடங்குவன. வீரவழிக்கால வாழ்வியலுக்கு அடிப்படையாக அமைந்தது வீரமேயாகும். இவ்வீரத்தின் விளைநிலமாக அமைந்தது போர். இவற்றினடிப்படையிலேயே அன்றைய வாழ்வின் ஓட்டம் அமைந்தது. இன்று எமக்கு அதனை மீள நோக்குவது எளிதாயுள்ளது என நம்புகிறேன். வீரமும் போரும் வாழ்வியலின் அடிப்படைகளாக அமையும்போது, பெற்றோர், குடும்பம், நாடு, வீரன் என்ற அடிப்படையிலே கடமைகள் அன்று இனங்காணப்பட்டன. அந்தக் கடமைப் பட்டியலைக்கூட ஓர தாய்தான் முன்வைக்கிறாள். பொன்முடியார் என்னும் புலவர் பாடியதாக புறநானூறு 312ஆம் பாடல் பின்வருமாறு அமைகின்றது:

“ஈன்றுபுறந் தருத லென்தலைக் கடனே
சான்றோ னாக்குத றந்தைக்குக் கடனே
வேல்வடித்துக் கொடுத்தல் கொல்லற்குக் கடனே
நன்னடை நல்கல் வேந்தற்குக் கடனே
ஒளிறுவா ளருஞ்சம முருக்கிக்
களிறெறிந்து பெயர்தல் காளைக்குக் கடனே.”

நாடு காவல் பணிக்கு நாமென்ன செய்யலாம்? நாட்டு மக்களின் கேள்விக்கு விடையும் விளக்கமும் தருகிறார் பொன்முடியார். உலக வாழ்வில் மக்கள் பலரின் கடமைகள் இன்று நினைவு படுத்தப்படவேண்டியனவாயுள்ளன. கடமைகளில் கல்விப் பயிற்சி யாருடையது? வீரப்பிள்ளைகளை எப்படி உருவாக்கலாம்? முதற்கடமையை உணர்ந்தால் மற்றையவை யாவும் தொடரும். வீரர் தோன்றத் தலையாய கடனை ஏற்ற தாய் கடமைகளை நிரற்படுத்துகிறாள். பிள்ளையைப் பெற்றுத் தொடக்கக் கல்விப் பயிற்சியை அளித்து இந்தச் சமூகத்துக்குத் தருதல் தன்னுடைய கடமை என்று கடமைப்பட்டியலில் உள்ள தலையாய கடமையினைத் தாய் ஏற்றுக்கொள்கிறாள். இவ்வாறு தொடக்கக் கல்வியைத் தாயிடம் பெற்ற அப்பிள்ளை தந்தையிடம் போர்க்கருவிகளின் பயிற்சி முதலாயினவற்றைப் பெற்று வீரனாக்கப்படுகின்றான். அந்த வீரனுக்கு வேல் செய்து கொடுக்கும் கடமையினை அவ்வூர்க் கொல்லன் ஏற்கின்றான். அவ்வீரனுக்கு வேண்டிய ஒழுகலாறுகளையெல்லாம் அவ்வூர்த் தலைவன் முன்மாதிரியாக எடுத்துக் காட்டுகின்றான். இனி அந்த வீரப்பிள்ளையினுடைய கடமை என்ன? கையிலே ஒளிவீசும் வாளை ஏந்திக் களமாடி, களிற்றினை எறிந்து வீழ்த்தித் திரும்பி வருதல் அந்த வீரப்பிள்ளையின் கடமையாகும். ஒரு தாயினுடைய கடமைப்பட்டியலிலே தலைக்கடமை தாயினுடையது. நிறைவுக் கடமை அத்தாய் ஈன்று புறந்தந்த வீரமகனின் கடமையாகும்.

புறநானூற்றுக் காலத்திலே ஆண்கள் மட்டுமே போர் செய்தார்கள். ஆனால், பண்டைத் தமிழர் வீரம் வளர்த்த தாயர் பலர் அன்றிருந்தனர். வீர மகனின் பிறப்பிலே விம்மிதும் அடைந்தவர்கள் அவர்கள். ஒக்சர் மாசாத்தியார் இந்த வீரத்தாயாரின் வீர உணர்வை நேரிலே கண்டனர். அதைப் பாடலாக்கித் தருகிறார். இதுவரையிலே 'பெண்புத்தி பின்புத்தி' என்று பிழைபட எண்ணி வாழ்ந்தவர்கள் எண்ணங்களெல்லாம் கெடுவதாக! பெண்களின் உள்ளத்துணிவு எமக்கும் வேண்டும். களமாடாவிட்டாலும் களத்துக்கு வீரரை அனுப்பும் வீரமங்கையின் வரலாறுகளும் இப்பாடல் இன்று மீளவும் நாம் பார்க்க வேண்டிய பாடல்:

“கெடுக சிந்தை; கடிதிவள் துணிவே;
முதின் மகளிர் ஆதல் தகுமே
மேனா னூற்ற செருவிற கிவடன்னை
யானை யெறிந்து களத் தொழிந் தனனே
நெருந் லுற்ற செருவிற்கு இவள் கொழுநன்
பெருநிரை விலங்கி யாண்டுப் பட்டனனே
இன்றும், செருப்பறை கேட்டு விருப்பற்று மயங்கிக்
வேல்கைக் கொடுத்து வெளிதுவிரித் துடிஇப்
பாறுமயிர்க் குடுமி யெண்ணெய் நீவி
ஒருமக னல்ல தில்லோள்
செருமுக நோக்கிச் செல்கென விடுமே”.

(புறநானூறு - 279)

நாம் இதுவரை பெண்களைப்பற்றிக் குறைவாகவே எண்ணிவந்துள்ளோம். அவ்வாறு யார் எண்ணியிருந்தாலும், அவ்வெண்ணம் கெட்டுப்போவதாக! இவள் துணிவு மிகமிகக் கடுமையானது. முதிய வீரமறக்குலப் பெண்ணாக இவளை எண்ணுதல் தகும். இப்பெண் என்ன செய்தாள்? நேற்றுமுதல் நாளன்று நடைபெற்ற போரிலே இவளுடைய தந்தை வீரப்போர் செய்து, யானை ஒன்றினை வீழ்த்தித் தானும் களத்திலே வீழ்ந்து வீரச்சாவடைந்தான். நேற்று நடைபெற்ற போரிலே இவளுடைய கணவன் பெரும்படையினை எதிர்த்து நின்று அப்படையினைப் புறமுதுகிட வைத்து வீரச்சாவடைந்தான். இன்றும் போர்ப்பறை கேட்கிறது. வீரர்களைப் போரிலே வந்து இணையும்படி போர்ப்பறை முழங்குகின்றது. தந்தையையும் கணவனையும் களத்துக்குக் கொடுத்த இந்த வீரப்பெண் தாயாகவும் இருந்தாள். அவளுக்கு ஒரு மகன். அதனால் செருப்பறை கேட்டவுடன் விருப்புடையவளாகிறாள். வீரவுணர்வுதான் அவள் மனத்திலே மேலோங்கி நிற்கின்றது. அவள் அறிவு மயங்கி விட்டது. எனவே தனது ஒரே மகனை அழைத்து அவன் தலையிலே எண்ணெய் தடவி மயிரினை ஒழுங்காக நீவி, வெள்ளாடை உடுத்துக் கையிலே வேலையும் கொடுத்துப் “போர்க்களம் நோக்கிச் செல்க” என்று விடுகின்றனளே. இப்படியும் ஒரு வீரப்பெண் இருக்கின்றாளா என்று வியப்படைகின்றார் ஒக்சர் மாசாத்தியார்.

வீரத்தாய்மார் என்றால் அவர்களுக்குக் கவலை இல்லை என்பது பொருளல்ல. அவர்களுடைய கண்களிலிருந்தும் நீர் வடியும். இந்த உண்மையினைப் புறநானூறு 277ஆம் பாடல் பதிவு செய்துள்ளது. பிஞ்சுப் பருவத்திலே அவன் வீரப்போருக்குப் போயுள்ளான். வீரர்களோடு நின்று போராடி வேங்கையாகப் பாய்ந்து பலரை மடித்தான். அவன் தாய் வீரப்போருக்குப் போன மகன் வெற்றியுடன் திரும்பி வருவான்; அவன் வீரக் கதைகளை அவன் வாயாலேயே கேட்க ஆவலோடு காத்திருந்தாள். அந்தச் சின்ன வீரன் தன்னை

எதிர்த்து வந்த களிற்றைக் கொன்று, தானும் வீரப்பண்பட்டு வீழ்ந்து இறந்தான். காத்திருந்த தாயிடம் அவன் வரவில்லை. அவன் வீரனாய் மடிந்த செய்திதான் வந்தது. அதைக் கேட்டாள் தாய்: வீரன் என்பதால் பெற்ற போதைவிடப் பெருமகிழ்ச்சி அவள் நெஞ்சிலே அலைமோதிவந்தது. ஆனால் நேரில் அவனைக் காண முடியவில்லையே எனத்துயரமும் இடையே பொங்கிவரக் கண்களில் நீர்த்துளிகள் சொட்டுச் சொட்டாகக் கொட்டத் தொடங்கின. பூங்கண்ணுத்திரையார் என்னும் பெண்புலவர் பெண் உள்ளத்தை நன்குணர்ந்து பாடுகிறார்:

“மீனுண் கொக்கின் தூவி யன்ன
வானரைக் கூந்தன் முதியோள் சிறுவன்
களிறெறிந்து பட்டன னென்னு முவகை
ஈன்ற ஞான்றினும் பெரிதே; கண்ணீர்
நோன்கூழை துயல்வரும் வெதிர்த்து
வான்பெயத் தூங்கிய சிதரினும் பலவே”.

ஒரு வீரனின் மரணம் ஒரு தாயின் தனித் துயரமாகவன்றி ஊரின் துயரமாக அமைவதைப் புறநானூறு (243) பதிவு செய்கின்றது. போரை முன்னடத்திச் சென்ற சாத்தன் களத்திலே வீரப்போர் செய்து மாய்ந்துவிட்டான். அந்த வீரனின் மரணம் ஒல்லையூர் நாட்டு மக்கள் மனங்களிலே துயரத்தை மண்டச் செய்தது. அந்த ஊரிலே முல்லைப்பூவோ பூத்துக் குலுங்குகின்றது. பூச்கூடும் பண்பாட்டை உடையவர்கள் பண்டையத் தமிழர்கள். இப்பூப்பண்பாட்டைக் குறியீடாகக் காட்டி ஊர்மக்களின் துயரம் வெளிக்கொணரப்படுகின்றது. பூத்துக் குலுங்கும் முல்லையைப் பார்த்து ஊர்மக்கள் பூச்கூடுவார்களென எண்ணி நீபுத்தியோ என்று புலவர் கேள்வி தொடுக்கிறார்:

“இளையோர் சூடார் வளையோர் கொய்யார்
நல்லியாழ் மருப்பின் மெல்ல வாங்கிப்
பாணன் சூடான் பாடினி யணியாள்
ஆன்மை தோன்ற ஆடவர்க் கீடந்த
வல்வேற் சாத்தன் மாய்ந்த பின்றை
முல்லையும் பூத்தியோ ஒல்லையூர் நாட்டே”

இன்று இந்தப் பாடலைப் படிக்கும்போது புல்வரது கேள்விக்கு முல்லைமரம் என்ன மறுமொழி சொல்லும் என எண்ணுகிறோம். புல்வருடைய கேள்வி பூத்த முல்லைக்கு வியப்பளிக்காது. “வாழும் மக்கள் துயரத்தால் சூடாவிட்டாலும் அந்த வீரன் உடலுக்குச் சூட்டவென நான் பூத்து நிற்கிறேன்” என மறுமொழி கூறுகின்றது. சா ஏற்பட்டாலும் கடமை தொடரவேண்டும், இயற்கை தன் கடமையை என்றுமே மறப்பதில்லை. பூத்தமுல்லை சிரித்தபடி தன் கடமையைச் செய்து நிற்கின்றது.

வீரவழிக்காலத்துப் பண்பாட்டின் ஒரு விழுமியமாக அமைந்தது போரிலே பட்ட வீரர்களைத் தாழியிலே இட்டு மண்ணில் நல்லடக்கம் செய்வதுடன் அவ்வீரர்களுக்கான நடுகற்களை அமைத்து அவர்களுடைய பெயரையும் போர்ப் பெருமையையும் அவற்றிலே எழுதி, தெய்வங்களாக அவர்களை வழிபடும் வழக்கமாகும். இப்பண்டைத் தமிழர் சால்புக் கூறினைப் புறநானூற்றுப் பாடல்கள் நன்கு பதிவு செய்துள்ளன. இது வெறும் கற்பனைக் கதையல்ல; புனைந்துரையு மல்லவென்று கூறுவனவாக அரிக்கமேட்டிலும் ஆதிச்சநல்லூர், கடலூர், சாணூர் ஆகிய இடங்களிலும் அகழ்வாய்வு மூலம் வெளிக்கொணர்ந்த தாழிகளும்,

தமிழ் நாட்டிலே பரவலாக் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட வீரக்கற்களும் அமைகின்றன. சோழன் குளமுற்றத்துஞ்சிய கிள்ளிவளவன் வீரமரணம் அடைந்துவிட்டான். அவனுடலைவைத்து நல்லடக்கம் செய்யத் தாழி செய்கின்ற வேட்கோவிடம் இவ்வளவு பெரிய புகழ் பெற்ற மன்னனுக்கு மட்கலம் செய்ய உன்னால் முடியுமா? என்ற கேட்கிறார் ஐயூர் முடவனார் என்னும் புலவர் (புறநானூறு: 228). பகைவரிடமிருந்து கன்றொடுகறவை மீட்டுத்தந்து போரிலே பட்ட வீரன் ஒருவனுக்கு நடுகல் நட்ட செய்தியை,

“பரலுடை மருங்கிற் பதுக்கை சேர்த்தி
மரல்வகுந்து தொடுத்த செம்பூங் கண்ணியொடு
அணிமயிற் பீலிகுட்டிப் பெயர் பொறித்து
இனி நட்டனரே கல்லும்.....”

என்று புறநானூறு 264ஆம் பாடல் பதிவுசெய்துள்ளது. இவ்வாறு நடப்பட்ட கல்லிலே உறையும் வீரன் வணக்கத்துக்குரியவனாகிறான். செல்லும் வழியிலே இவ்வாறு வீரனுக்கு நடப்பட்ட கல்லைக் கண்டால் அதனை வணங்காது செல்ல வேண்டாமெனப் புறநானூறு 263ஆம் பாடல் கூறுகின்றது:

“பெருங்களிற்று அடியில் தோன்றும் ஒருகண்
இரும்பறை இரவல சேறி யாயின்
தொழா தனை கழிதல் ஓம்புமதி: வழாது
வண்டுமேலும் படுஉமிவ்வ வறநிலை யாறே
பல்லாத் திரள்நிரை பெயர்தரப் பெயர்தந்து
கல்லா இளையர் நீங்க நீங்கான்
வில்லுமிழ் கடுங்கணை மூழ்கக்
கொல்புனல் சிறையின் விலங்கியோன் கல்லே”.

6. விருந்தோம்பல்

“தமிழன் என்றொரு இனமுண்டு தனியே அவர்க்கொரு குணமுண்டு.” என்று கூறிய கவிதையடிகளிலே கூறப்படும் தமிழனின் தனிக்குணம் யாது? எந்தநேரமாவது எங்கள் உறவினர் வீட்டையோ நண்பர் வீட்டையோ தட்டி, அழைப்பு இல்லாத போதிலும், எதிர்பார்ப்பு இல்லாத போதிலும், உள்ளே சென்று ஏதோவகை விருந்து பெறும் பண்பை ஒரு தடவை எண்ணிப் பாருங்கள். வீடுகளில் எல்லோருமாகச் சேர்ந்து உயர்ந்த குரலிலே கலகலப்பாகப்பேசி விருந்தயரும் எம்முடைய பழக்கத்தை நினைத்துப் பாருங்கள். விருந்து என்றால் தனியான விருந்தினர் இடங்களிலோ, பெரிய மகிழிடங்களிலோ மதுவருந்தி உண்டு உரத்துப் பேசிவிட்டு எவ்வித ஒலியுமின்றி வீடுகளுக்கு வரும் மேலைத்தேயத்தவர்களிடையே வாழும் எம்மவர்களுக்கு ஏற்படும் பட்டறிவு பற்றியும் எண்ணிப்பார்க்கலாம். எத்தகைய பண்பாட்டுக் கட்டுப்பாடுகள் இருப்பினும் இது தொடர்பாக எம்மவர்கள் எப்பொழுதுமே அக்கட்டுப்பாடுகளை மீறுபவர்களாகவே உள்ளனர். இது எம்முடைய சால்பின் கோலமேயாகும். வீட்டுக்கு யாராவது விருந்தினர் வரக்கூடும் என்று எண்ணி சோறு ஆக்குகையில் இன்னொருவருக்கான அளவு அரிசியினை எங்கள் அன்னைமார் அல்லது துணைவியர் அல்லது பிள்ளைகள் இடுகின்ற வழக்கத்தினை நாம் அறிவோம். வாய்ப்பு இல்லாத வீட்டில்கூட ஒரு சிறுகை அரிசி கூடப்போடும் மனநிலையை எண்ணிப்பாருங்கள். இதைத்தான் வள்ளுவன் விருந்தோம்பல் என்ற ஒரு இயலினாலே தன்னுடைய திருக்குறளில் விளக்கம் கொடுத்தான். தமிழருடைய

இந்தச் சாஸ்புக்கூறு புறநானூற்றிலே ஆவணப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. தனிப்பட்ட ஒருவனின் அன்பும், தண்ணளியும், பணியும் மிகுந்த செயற்பாட்டை புறநானூறு 150ஆம் பாடல் எடுத்துக் கூறுகின்றது. நீண்ட இப்பாடலின் பொருளை தமிழர் சாஸ்பு ஆசிரியர் கலாநிதி. சு.வித்தியானந்தன் தனக்குரிய இனிய நடையிலே பின்வருமாறு தருகிறார்:

“வறுமையற்று வருந்திய ஓர் இரவலன் தன் சுற்றத்தோடு புறப்பட்டு நள்ளி என்பவனின் கண்மீர் நாட்டுக்குப் பல கல்லும் கானமும் கடந்து சென்றான். ஒருநாள் வழிநடைவருத்த மிகுதியால் காட்டிடத்தே ஒரு பலாமரத்தின் அடியில் அவனும் அவன் சுற்றத்தாரும் அமர்ந்தனர். மான் கணத்தை வேட்டம் புரிந்து அவற்றின் இரத்தம் தோய்ந்து சிவந்த கழற்காலும் மணிவிளக்கும் சென்னியும் உடைய தலைவன் ஒருவன், அவரிடம் சென்று அவர் வருத்தத்தை அவர் முகம் நோக்கித் தேர்ந்து கொண்டான். தன்னுடன் சென்று காட்டகத்தே பரந்திருந்த வில்லுடை இளையர் திரும்பி வரமுன் தன் கையிலிருந்து தீக்கடை கோலால் தீ மூட்டிக் கானிடைக் கொன்ற விலங்கின் ஊனைச் சுட்டு அவரை உண்பித்தான். உண்டு பசி தீர்ந்த மக்கள் மலைச்சாரலிலே ஒழுகிய அருவி நீரைப் பருகி அயர்வு நீங்கினர். அப்பொழுது தன்னிடத்து வீறு பொருந்திய நன்கலம் வேறில்லாமையால் மார்பில் அணிந்திருந்த முத்து மாலையையும் முன்கையில் அணிந்திருந்த கடகத்தையும் அவர்களுக்குக் கொடுத்தான். அவனின் வள்ளன்மையை வியந்து அவன் ஊர் பெயர் முதலியவற்றை அவர்கள் வினவியபொழுது அப்பெரியோன் ஒரு மொழியேனும் விடையாக இயம்பாது போய் விட்டான்.”

தன் கணவன் வெளியூர் சென்றிருந்த வேளையிலே விருந்தினராகப் பாணர் வருகின்றனர். கணவன் இல்லாவிட்டாலும் வந்தவர்களை வரவேற்று விருந்தளிக்க வேண்டுமென அப்பெண் எண்ணுகிறாள்.

“முதுவாய்ப் பாணனே! வளைந்த கொம்புகளை உடையகாட்டுப் பசுவின் இளங்கன்றைச் சிறுவர் தம் சிறு தேரிலே சேங்கன்றாகப் பூட்டி விளையாடும், சிறந்த இவ்வூரின் மன்னனாகிய என் தலைவன், நேற்றுத்தான் வேந்தன் ஏவிய தொழிலை மேற்கொண்டு சென்றுள்ளான். அவன் வந்ததும் நின் பாடினி பொன்னரிமாலை அணியவும், நீ பொற்றாமரை சூடவும் வழங்கி மகிழ்வான். இப்பொழுதோ செம்மண் நிலத்தாற்றிலே முகந்துவந்த நீர், கொஞ்சமாக முற்றத்திலே உள்ள பழுஞ்சாடியின் அடிப்பகுதியிலே உள்ளது. தூய்மையான நீர் அது. பொழுதோ மறைந்துவிட்டது. முற்றத்திலுள்ள தினைச்சோறு புறவும் இதலும் அறவும் உண்பதற்காகச் சமைத்தது. எனவே, சுட்ட முயலிறைச்சி உள்ளது. அதையாவது தருகிறோம்; வந்து இங்கு இருந்து உண்பீராக.”

என்று அவள் கூறுகிறாள். இவ்விருந்தோம்பும் தமிழ்ப் பண்பாட்டைப் புறநானூறு 319ஆம் பாடல் பின்வருமாறு பதிவு செய்கின்றது:

“பூவல் படுவில் கூவல் தொடிய
செங்கண் சின்னீர் பெய்த சீறில்
முன்றில் இருந்த முதுவாய்ச் சாடி
யாங்குஅ.டு உண்டென அறிதும் மாசின்ரு
படலை முன்றில் சிறுதினை யுணங்கல்

புறவும் இதலும் அறவும் உண்களெனப்
பெய்ததற்கு எல்லின்று பொழுதே அதனால்
முயல்கட்ட வாயினும் தருகுவேம் புகுதந்து
ஈங்குஇருந் தீமோ முதுவாய்ப் பாண
கொடுங்கோட்டு ஆமான் நடுங்குதலைக் குழவி
புன்றலைச் சிறாஅர் கன்றெனப் பூட்டும்
சீறார் மன்னன் நெருநை ஞாங்கர்
வேந்துவிடு தொழிலொடு சென்றனன் வந்துநின்
பாடிணி மாலை யணிய
வாடாத் தாமரை சூட்டுவன் நினக்கே.”

இத்தகைய உயர்ந்த பண்பாடு பண்டைத் தமிழருடையதாயிருந்தது. இன்னும் ஏதோவகையில் எம்மிடம் ஒட்டியிருக்கும் விருந்தோம்பும் சால்புக்கு ஊற்றுப் புறநானூற்றுத் தமிழர் சால்பிலேயே காணவேண்டும்.

7. ஆண் - பெண் நிலைப்பாடு

தமிழர் சால்பு நூல் ஆசிரியர் சங்ககாலத்துப் பெண்கள் நிலை பற்றிக் கூறுமிடத்து (பக். 228):

“சமுதாயத்திற் பெண்கள் மிகவும் சிறந்த இடத்தைப் பெற்றிருந்தனர். சங்ககாலத்திற்குப் பின்னரே அவர்கள் சிறப்புக் குறையத்தொடங்கியது. பெண்கள் தீவினைக்கும் துன்பத்திற்கும் ஏதுவானவர் என்ற கருத்துச் சங்க நூல்களில் இல்லை.”

என்று கூறுவது ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்க கணிப்பீடாகவே அமைகின்றது. ஆனால், ஆண் - பெண் நிலைப்பாட்டிலே ஓர் ஏற்றத்தாழ்வு இருந்ததென்பதை,

“வினையே ஆடவர்க் குயிர் வானுதல்,
மனையுறை மகளிர்க்கு ஆடவ ருயிர்.”

என்னும் குறுந்தொகைப்பாடல் (125) உணர்த்துகின்றது. ஆண்களுக்குயிர் அவர்களுடைய பொருளீட்டுந் தொழில், வீட்டிலேயுறையும் பெண்களுக்குயிர் ஆண்கள் என்று கூறுவதனால் “பெண் ஆணிலேயே தங்கியிருக்க வேண்டியவள் என்பதை வரையறை செய்வதுபோல அமைந்துள்ளது. பெண்ணுக்குத் தனித்தியங்கும் ஆற்றல் இல்லை. அப்படி இயங்கினால் அது உயிரற்ற உடல் இயங்குவது போலவே இருக்கும் என அக்காலத்துச் சமூகத்தவர் எண்ணியிருந்தனர்” (மனோன்மணி, நூற்று, பக். 26, 1995). இந்த ஏற்றத்தாழ்வின் அடிப்படையிலேயே ‘கற்பு’ என்னும் கோட்பாடு முன்வைக்கப்பட்டது.

கற்பு நிலையிலே தலைக்கற்பு, இடைக்கற்பு, கடைக்கற்பு எனத்தரம் பிரிக்கப்பட்டது. கணவன் இறந்தவுடன் ஒரு பெண் தன் உயிரைநீப்பது தலைக்கற்பு; அவனோடு உடன்கட்டையேறல் இடைக்கற்பு; கைம்மை நோன்பு ஏற்று வாழ்வது கடைக்கற்பு எனப்பட்டது.

“கணவன் இறந்தால் பெண் சமூகத்தில் வாழ்வது தவிர்க்கப்பட வேண்டிய ஒன்றாக எண்ணப்பட்டது. அவள் உயிருடன் இருப்பதால் பல இடையூறுகள் சமூகத்திற்கு நேரலாம் என எண்ணிக் கைம்மை நோன்புக்கென சில விதிமுறைகள்

அமைக்கப்பட்டன..... புறநானூற்றுப் பாடல்கள் பல இக்கைம்மை நோன்பு தோற்கும் பெண்டிரைப் பற்றியும் அவர் வாழ்க்கைநிலை பற்றியும் எடுத்துக் கூறுகின்றன. அழகுப்போர்வையால் பெண்ணின் அறிவாற்றலை நீக்கிய சமூகம் கணவன் இறப்பின் பின் அவள் அழகையே குலைத்துவிட வேண்டும் என விதிமுறை சொல்லிற்று”.

என்று மனோன்மணி கூறுவது (1995:28) புறநானூற்றுச் சாஸ்புக்கூறு ஒன்றினை மீள்பார்வை செய்யவேண்டிய தேவையை வலியுறுத்துகின்றது.

புறநானூறு 246, 247, 248, 249, 250, 253, 254, 255, 256 ஆகிய பாடல்கள் கணவன் இறந்தால் உடன்கட்டையேறும், கைம்மை நோன்பு நோற்கும் பெண்களைக் காட்டுகின்றன. புறநானூறு 25ஆம் பாடலிலே போரிலே வீழும் வீரர்களுடைய பெண்கள் தம் கைம்மை நோன்புக்காகத் தம்முடைய கூந்தலைக் கொய்தனர் என்னுஞ் செய்தி கூறப்படுகின்றது. 246ஆம் பாடலைப் பெருங்கோப்பெண்டு பாடியுள்ளாள். அவள் தன்னுடைய கணவன் இறந்ததால் தீப்பாய்கின்ற போது பாடியபாடல் இது. பெண்களின் உடன்கட்டையேறல், கைம்மை நோன்புபற்றிக் கூறும் பாடல்களுக்கு உரைவிளக்கஞ் செய்தோர் அச்செயற்பாடுகள் மிகச் சிறந்த செயற்பாடுகள் எனவும், கற்புடை மகளிர் இவர்கள் தாம் என்று மகிழ்வுற்றுக் கூறுவர். பெருங்கோப்பெண்டினுடைய செயற்பாட்டைக் கூறும் புறநானூற்றுப் பாடலுக்குப் பிற்காலத்தில் துறை வகுத்தவர்கள் “ஆனந்தப்பையுள்” என்று அதனைக் குறிப்பிடுவதை இங்கு எடுத்துக் காட்டாகக் காட்டலாம்.

காலங்காலமாகப் பெண்கள் கற்புடனே வாழவேண்டும் என்னும் எண்ணமே நிலவிவந்துள்ளது. வள்ளுவரும் பெண்ணினுடைய ஒழுக்கச் சிறப்பாலே கணவனுக்குப் பெருமை ஏற்படுத்துகின்றது என்ற கருத்தை முன்வைத்துள்ளார். ஆணினுடைய ஒழுக்கச் சிறப்பாலே பெண் பெருமை பெறுகிறாள் என்னுங் கருத்துப் பெரிதும் எடுத்துக் கூறப்படுவதில்லை. பிறன்மனை நோக்காத பேராளன் பற்றி வள்ளுவர் கூறியுள்ளார். ஆனால் வள்ளுவனுக்கக் காலத்தாலே முந்திய ஔவையார் எங்கு ஆண்மக்கள் நல்லராயிருக்கின்றாரோ அவர் வாழும் நாடும் நல்லதாயமையுமென மிகச் சுருங்கிய சொற்களாலான புறநானூற்றுப் பாடல் ஒன்றிலே (187) கூறுகின்றார்.

“நிலமே! நீ ஒன்றில் நாடாயிருக்கலாம்; ஒன்றில் காடாகவிருக்கலாம்; மேடாக இருக்கலாம் அல்லது பள்ளமாக இருக்கலாம் எப்படி நீ இருந்தாலும், எங்கு ஆண்மக்கள் நல்லவராயிருக்கின்றாரோ அவ்விடத்து நீயும் நல்லதாய் அமைகின்றாய். இத்தன்மையுடனே நீ வாழ்வாயாக!” இப்பொருளைக் கொண்டதாகவே ஔவையாருடைய பின்வரும் பாடல் அமைகின்றது.

நாடா கொன்றோ; காடா கொன்றோ;
அவலா கொன்றோ; மிசையா கொன்றோ;
எவ்வழி நல்லவ ராடவர்
அவ்வழி நல்லை; வாழிய நிலனே!

உலகத்தினுடைய ஓர் இயற்கை நிலையை ஔவையார் இப்பாடல் மூலம் புலப்படுத்துகிறார். ஒருநாடு இயற்கைச் சூழல் அமைப்பினால் பொருண்மிய நிலையிலே பின்தங்கிய நிலையின் இருக்கலாம். ஆனால், அந்நாட்டிலே சிறப்படித்தன்மை வாய்ந்த சிலர் வாழ்வாரெனின், அவர்களாலே அந்நாடு சிறப்புறும். இவ்வேளை மகாபாரதத்தில் இடம்பெறும் ஒரு நிகழ்ச்சியினை எடுத்தக்காட்டாக இங்கு தரலாம். பாண்டவர்கள் மீது பொறாமையுள்ள துரியோதனன் அவர்கள் ஆளவேண்டிய நல்ல நாடுகளையெல்லாம் தனக்காக

ஆக்கிக் கொண்டு, பாண்டவர்களுக்கு காடுமண்டிய, வரண்ட நிலமுடைய இந்திரப்பிரசித்தம் என்னும் நாட்டினைக் கொடுத்தான். ஆனால், பாண்டவர்களோ பல சிறப்புக்களையும் முதன்மைப் பண்புகளையும் கொண்டவர்கள் ஆகையால் இந்திரப்பிரஸ்தம் அவர்களுடைய முயற்சியினாலே மிகச்சிறந்த நாடாயிற்று. இப்பாடல் கூறும் உலக இயற்கை பற்றி உரையாசிரியர் பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

“தீயநிலனையாயினும் நல்லோருறையின்
நன்றெனவும் நல்ல நிலனையாயினும்
தீயோருறையின் தீதெனவும், தன்னிடத்து
வாழ்வோரியல்பல்லது தனக்கென ஓரியல்
புடையதன்றென நிலத்தை இழித்துக்
கூறுவதுபோல உலகத்தியற்கை கூறியவாறாயிற்று.”

இது ஒரு பொதுவான இயல்பாகும். ஒளவையாருடைய பாடலுடாக இப்பொது இயல்பு புலப்படுகின்றது. இப்பொது இயல்பினை உணர்த்தும் பாடல்கள் பாலிமொழியில் அமைந்த தம்மபதத்திலும் பிராகிருதமொழியில் அமைந்த காதா என்னும் தொகுப்பிலும் இடம்பெற்றுள்ளன. (இவைபற்றி விபரங்களை பெ. சு. மணியின் சங்ககால ஒளவையாரும் உலகப் பெண்பாற் புலவர்களும், நியூ செஞ்சுரி புக்ஹவுஸ், 1977, இரண்டாம் பதிப்பு 1986). தம்மபதம் நூலில் இடம்பெறும் பாடல் பின்வருமாறு:

“காமா வா யதிவா ரஞ்ஞே
நிற்றே வா யதிவா தலே
யத்தா ரஹந்தோ விஹரந்தி
தங் பூமிஸ் ராம னெய்யகங்”

இதன் தமிழ் மொழிபெயர்ப்பு பின்வருமாறு:

“நாடாக இருந்தாலும், காடாக இருந்தாலும், மேட்டு
நிலமாக இருந்தாலும், பள்ளமாக இருந்தாலும், அர்ஹந்தர்
எங்கேயிருக்கிறாரோ அந்த இடம் இன்பமானது.”

காதா என்னும் நூலில் பிராகிருத மொழிப்பாடல் பின்வருமாறு அமைகின்றது:

“ஸரஹிம் நஸரேஹிம் நஸரவரே ஹீநஹி
தேஸரவண்ணா ஹோந்தி படநிவஸந் தேஹிம்”

இப்பாடலின் பொருள் பின்வருமாறு கூறப்படுகின்றது:

“ஏ! மூடனே! நாடென்பது அதன் நதிகளாலோ, அதன்
பொய்கைகளாலோ அதன் பெரிய நீர் நிலைகளினாலோ
கண்கவர் சோலையினாலோ கவினுடையதாகாது. அதில்
வாழும் பண்புடைய மக்களாலேயே உயர்வடைகிறது.”

இப்பாடல்களுடன் ஒளவையாருடைய பாடலும் ஒத்திருக்கின்றது எனக்கூறப் பெருமுயற்சி செய்யும் பெ.சு. மணி அவர்கள் ஒளவையாருடைய பாடலிலே இடம்பெறும் "ஆடவர்" என்னுஞ் சொல்லுக்கு வலிந்து ஒரு பொதுப்பொருள் கொள்ள முனைகின்றார். "ஆடவர்" எனுஞ் சொல் ஆணையும் பெண்ணையும் குறிக்கும் ஒரு பொதுச்சொல் என்று அவர் கூறுவது வியப்பாக இருக்கின்றது. ஒளவையாருடைய பாடலின் உயிர் நாடியே அச்சொல்லிலேதான் இருக்கின்றது. "ஆடவர்" என்ற சொல்லுக்கு "ஆண்கள்" என்று பொருள் கொள்ளின் ஒளவையாருடைய பாடல் உலகப்புகழ் பெற்ற பாடலாகி விடும்.

"ஆடவர்" என்ற சொல்லினை ஒளவையார் இப்பாடலிலே எல்லா மக்களையும் குறிப்பதற்கு கையாண்டுள்ளார் எனக் கொண்டால், இப்பாடல் ஒரு பொதுவான பாடலாக அமைந்துவிடும். "ஆடவர்" என்ற சொல்லை ஆணையும் பெண்ணையும் குறிக்க இலக்கியங்களில் எங்கும் ஆண்டாதாகத் தெரியவில்லை. "ஆடவர்" என்ற சொல்லுக்கு "ஆண்" என்று பொருள் கொண்டால், இப்பாடலின் பொருள் ஒளவையாரின் முற்போக்கான எண்ணத்துக்கு எடுத்துக்காட்டாக அமையும். ஒளவையார் ஏன் ஆண்கள் ஒருநாட்டிலே நல்லவராய் இருக்கவேண்டுமென எண்ணினார் என்னும் முதன்மைப்பட்ட வினாவுக்கு நாம் விடைகாண வேண்டும்.

வையாவிக்கோப்பெரும் பேகன் என்னும் மன்னன் தன்னுடைய துணைவியாக கண்ணகியைத் துறந்து நல்லூர் பரத்தையொருத்தியுடன் இருந்தான். மன்னனின் இச்செயலைக் கண்டித்து ஒளவையாருடைய காலத்திலே வாழ்ந்த கபிலர், பரணர், அரிசில்கிழார், பெருங்குன்றூர் கிழார் ஆகிய பெரும்புலவர்கள் பாடியுள்ளனர். தன்கணவனுடைய செயற்பாட்டை எண்ணிக் கண்ணகி விட்ட கண்ணீரை அப்புலவர்கள் தம்பாடல்களிலே குறிப்பிட்டுள்ளனர். ஒளவையாரும் இச்செய்தியினை நன்கு அறிந்திருப்பார். ஓர் ஆடவனின் சீரற்ற போக்குக்கு காரணமாக ஒரு பெண் குழல் அழுவது போலக் கண்ணீர் விட்டு நோயுற்றவளாகின்றாள். இதுபோன்று பல ஆடவர்களுடைய பரத்தமைப் போக்கினை ஒளவையார் தன்னுடைய காலத்திலே நன்கு கண்டுள்ளார். சங்க இலக்கியப் பாடல்களிலே உள்ள மருதத்திணைப் பாடல்கள் நல்ல சான்றுகளாகின்றன. இத்தகைய நிலைபெருகினால் நாடு என்னாகும் என்று ஒளவையார் எண்ணினார். பெண்களுக்கு விதித்த ஒழுக்கக்கோட்பாடுகள் ஆண்களுக்குத் தேவையில்லையா என்று எண்ணினார்.

பெண்கள் அழுதால் நாடு நல்ல நாடாக ஆகிவிடாது. பிள்ளைகள் பெற்றுத்தரும் அவர்கள் மனநிலை செம்மையாக இருப்பின் செம்மை சான்ற பிள்ளைகள் பிறப்பர். இப்படியான சிறந்த பிள்ளைகள் கொண்ட தலைமுறை நிமிரின் அவர்கள் வாழும் நாடும் நிமிரும். எனவே, பெண்கள் அழக்கூடாது. பெண்கள் அழாமல் இருக்க வேண்டுமெனின், ஆண்கள் நல்லவர்களாய் இருக்க வேண்டும். அப்படி ஆண்கள் நல்லவர்களாக இருந்தால் நாடே சிறப்படையும். இந்த உயர்வான புதிய எண்ணத்தை ஒளவையார் "எவ்வழி நல்லவர் ஆடவர்" என்று பாடலடியுடைய புலப்படுத்துகிறார். இப்படியான நோக்கிலே தம்மபதமோ, காதாவோ பாடவில்லை. எனவே அவற்றை ஒளவையாருடைய இப்பாடலுடன் ஒப்பிடுவதிலே எவ்வித பயனுமில்லை.

புறநானூற்று வீரர்களின் தாய்மார் யாவரையும் முதியவர்களாகவே அக்காலப் பாடல்கள் காட்டுகின்றன. "செம்முது பெண்டின் காதலஞ்சிறா அன்" (276) எனவும், "வானரைக் கூந்தல் முதுயோள் சிறுவன்" (277) எனவும், "முளரி மருங்கின் முதியோள் சிறுவன்" (278) எனவும் அவர்கள் விரித்துரை செய்யப்படுவதைக் காணலாம். இவ்வாறு முதிய தாயரைக் குறிப்பிடும் புறநானூற்றிலே இளம் பெண்கள் யாரும் போர்ப்படை ஏந்திக் களம் சென்றதாக எங்கும் குறிப்பிடப்படவில்லை. ஆனால், களத்திலே புண்பட்ட தம் கணவன்மாரைக் காக்கச் சென்ற பெண்கள் பற்றிய செய்தி புறநானூற்றிலே பதிவு செய்யப்பட்டுள்ளது. 255ஆம் பாடலை எடுத்துக்காட்டாகப் பார்க்கலாம்:

“ஐயோ வெனின்யான் புலியஞ் சுவலே
அணைத்தனன் கொளினே அகன்மார் பெடுக்க வல்லேன்
என்போற் பெருவிதிர்ப் புறுக நின்னை
இன்னா துற்ற வறனில் கூற்றே
நிரைவளை முன்கை பற்றி
வரை நிழற் சேர்க நடத்திசின் சிறிதே.”

இவ்வாறு புண்பட்ட கணவனைக் காப்பாற்ற முனையும் பெண்பற்றிய செய்தி அக்காலத்திலே முதிய தாய்மார் வீரர்களைப் போருக்கு அனுப்பிவைக்க இளந்தாய்மார் போர்க்களத்திற் புண்பட்டவரைக் காக்கும் பணியிலே ஈடுபட்டனரோவென எண்ணக்கூடியதாயுள்ளது.

புறநானூற்றுக் காலத்திலே கலைஞர்கள் ஆண் - பெண் வேறு பாடின்றிச் செயற்பட்டுள்ளமையை அந்நூற் பாக்கள் மூலம் அறியமுடிகின்றது. மன்னர்களைப் பாடுவது, போர் தொடர்பாக மன்னர்களிடையே தூது செல்லுதல் முதலியவற்றிலே புறநானூற்றுப் புலவர்கள் இருபாலாரும் சிறப்புற்று விளங்கியுள்ளனர். கூத்து, குரவை முதலிய கலைச் செயற்பாடுகளிலே ஆண்களும் பெண்களும் ஈடுபட்ட விரித்துரைகளை கா. சிவத்தம்பி (1981) தன்னுடைய நூலிலே தந்துள்ளார்.

8. புலவர் சால்பு

புறநானூற்று புலவர்கள் தம்முடைய காலத்து நிகழ்வுகளை, வாழ்வியற் கூறுகளை, உலகு பற்றிய நோக்கினை, உயர் எண்ணங்களைப் பதிவு செய்துள்ளனர். இவர்களுடைய பதிவுகள் தான் இன்று நாம் அன்றைய தமிழரின் சால்பினை உணரும் சான்றாவணங்களாகின்றன. இப்புலவர்கள் எல்லோருமே அக்கால மன்னர்களின் பிரச்சாரக் கருவிகள் என்ற கருத்துப்பட கேசவன் மண்ணும் மனித உறவுகளும் (பக். 70-92) என்னும் நூலிலே குறிப்பிடுகிறார். மன்னருக்குச் சார்பாகப் புலவர்கள் பாடியுள்ளார்கள் என்ற கருத்தினை நாம் மறுக்கவில்லை. ஆனால் “அரசனோடு முரண்கொண்ட புலவர்களின் வரலாற்றினை திரித்து எழுதும் நிலைதான் ஏற்புடையதாய் இல்லாமல் உள்ளது. அதியமானிடம் பரிசு பெறச் சென்ற பெருஞ்சித்திரனார் என்னும் புலவரை நேரிலே காணாமல் பரிசுப் பொருளை யார் மூலமாகவோ கொடுக்கும்படி அனுப்ப, அதனை ஏற்றுக்கொள்ளாத பெருஞ்சித்திரனார்,

“காணாது ஈத்த இப்பொருட்டு யானோர்
வாணிகப் பரிசிலேன் அல்லேன்”

என்று (புறநானூறு: 208) கூறி அப்பரிசிலைப் பெறாது சென்று விடுகிறார். இந்நிகழ்வினை அடிப்படையாக வைத்துக் கொண்டு கேசவன் பின்வருமாறு சார்புரை செய்கிறார்:

“எதற்காக அதியமான் பெருஞ்சித்திரனாருக்குக் காணாது
ஈத்தான்? இதே அதியமானைப் பற்றி ஓளவையார் பாடுகிறார்.

சிறியகள பெறினே எமக்கீயு மன்னே
பெரியகள் பெறினே
யாம்பாடத் தான் மகிழ்ந்து உண்ணும் மன்னே.

(புறம். 235)

“ஒரு மன்னன், ஒரு புலவனுக்குத் தாம் பெற்ற பொருள் சிறியதாக இருந்தால் அவனுக்கே கொடுத்தும், பெரியதாக இருந்தால் தானும் உண்டு மகிழ்கிறான்; இன்னொரு புலவனுக்குக் காணாது ஈகின்றான். ஆக, அதியமானைப் பொறுத்தமட்டில் பெருஞ் சித்திரனாரிடம் ஒருவித உறவுநிலை; ஓளவையாரிடத்தில் ஒருவித உறவுநிலை. இது புறநானூற்றில் சிறுபான்மை நிலையல்ல; மாதிரி நிலைமை (Typical situation)..... அதியமானின் இருநிலை மனப்பான்மைக் காரணம் என்ன? ஒரு புலவர் அவனது அரசவளர்ச்சிக்குப் பொருந்துவதாகவும் சேவை செய்வதாகவும் இலக்கியம் படைக்கிறார்; இன்னொருவர் அதைச் செய்ததாகத் தெரியவில்லை.”

கேசவனின் இந்தச்சார்புரை எவ்வளவு மோசமான உண்மைக்குப் புறம்பான கூற்று என்பதற்குப் புறநானூற்றே சான்று பகர்கிறது. அதியமானுக்குப் பக்கச் சார்பாக ஓளவை இலக்கியம் படைத்தார் என்று கூறும் கேசவன் புறநானூறு 206ஆம் பாடலைப் படிக்கவில்லையா? அதிலே என்ன கூறப்படுகின்றது? பெருஞ்சித்திரனார் 208ஆம் பாடலில் எவ்வாறு அதியமானைச் சாடினாரோ அதேபோன்று ஓளவை 206ஆம் பாடலிலே அதியமானஞ்சியைச் சாடுகிறார்.

“வாயிலோயே வாயிலோயே
வள்ளியோர் செவிமுதல் வயங்குமொழி வித்தித்தாம்
உள்ளியது முடிக்கு முரனுடை யுள்ளத்து
வரிசைக்கு வருந்துமிப் பரிசில் வாழ்க்கை
பரிசிலர்க் கடையா வாயி லோயே
கடுமான் தோன்ற னெடுமா னஞ்சி
தன்னறி யலன்கொ லென்னறி யலன்கொல்
அறிவும் புகழு முடையோர் மாய்ந்தென
வறுந்தலை யுலகமு மன்றே யதனாற்
காவினெங் கலனே சுருக்கினெங் கலப்பை
மரங்கொ. நச்சன் கைவல் சிறாஅர்
மழுவுடைக் காட்டகத் தற்றே
எத்திசைச் செலினு மத்திசைச் சோறே”.

(புறம். 206)

பரிசில் நீட்டிய அதியமான் நெடுமானஞ்சியை இவ்வாறு பாடிச்செல்லும் ஓளவையை அம்மன்னனின் “அரசு வளர்ச்சிக்குப் பொருந்துவதாகவும் சேவை செய்வதாகவும் இலக்கியம் படைக்கிறார்” என்ற கேசவன் கூறுவது எவ்வளவு தூரம் உண்மைக்குப் புறம்பான சார்புரையாக அமைகின்றதென்பதனை எவரும் உணரக்கூடியதாகவுள்ளது. புறநானூற்றின் சால்பினை மீள்பார்வை செய்யும் வேளையிலே, அதுபற்றிப் பிற்கால ஆய்வாளர்கள் கூறிச்சென்றுள்ள பொறுப்பற்ற கருத்துக்களையும் நாம் மீள்பார்வை செய்யவேண்டியுள்ளது.

புறநானூற்றுப் புலவர்கள் பற்றிப் பிற்கால ஆய்வாளர்கள் கூறிய சில கருத்துக்களை இன்னொருதடவை மீள்ப் பார்ப்பது பொருத்தமென எண்ணுகிறேன். ஆதிக்க வெறிபிடித்த மன்னர்களுக்கு இரத்தவெறியூட்டியவர்கள் புறநானூற்றுப் புலவர்கள் என்று ஆ. வேலுப்பிள்ளையும் (இளங்கதிர், 1962-63, பக். 76-79) "அருள் பிறப்பிப்பது அக்காலப்புலவர்களின் நோக்கமாக இல்லை. அதற்கு நேர்மாறாக அவர்கள் போர்க்களத்திற்கே சென்று வீரர்களையும் மன்னர்களையும் உச்சாகப்படுத்தினர் போர் விஷயத்தில் அக்காலப் புலவர்கள் எளிதில் வெறுப்படைபவராயிருந்தாரல்ல", என்று புறநானூற்றுப் புலவர்களைப் பற்றி க. கைலாசபதியும் (பண்டைத்தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும்) புறநானூற்றுப் புலவர்கள் சோற்றுக்காகப் பாடிய புலவர்கள் என்ற பொருள் தோன்றும் படியாக, "சில புலவர்களைத்தவிர, பெரும்பாலான புலவர்களுக்குப் புலமையே தொழிலாக இருந்தது எனத் தெரிகிறது. 'கறி சோறுண்டு வருந்து தொழிலல்லது' பிறிது தொழில் அறியாது, (புறம். 14) உள்ளனர். பாணர்கள் மட்டும் சில நேரங்களில் மீன்படித்தொழிலில் இருந்தனர் என்றும் தெரிகிறது. (அகநானூறு 126; 216). மொத்தத்தில் இவர்கள் பிறரை அண்டியிருந்தனர். வறுமையோடிருந்தனர். அந்த வறுமையின் கோரக்கொடுத்தைப் பல்வேறு கோணங்களில் வளமான இலக்கியங்களாக்கினர் (புறம் 68, 139, 150, 164, 196, 210, 211, 266, 375, 376, 373)...." என்று கேசவனும் (1979:74) கூறியுள்ளனர். இம்மூவரும் புறநானூற்று நூலிலேயுள்ள 400 பாடல்களிலும் 200க்கு மேற்பட்ட பாடல்களை புள்ளிவிபர அடிப்படையிலே சான்று காட்டிக் கூறினால் ஓரளவு ஏற்றுக்கொள்ளக் கூடியதாயிருக்கும். புறநானூற்றுப் புலவர்களிலே போர் வெறிகொண்டவர்கள் இருந்தனர். நாம் ஏற்றுக்கொள்கிறோம். பசிப்பினி மருத்துவனில்ல நடத்துமளவுக்கு வறுமை இருந்தது பற்றியும் வறுமையுற்ற புலவர் இருந்தனர் என்பது பற்றியும் ஏற்றுக்கொள்கிறோம். ஆனால் இவற்றைப் பொதுமைப்படுத்திப் புறநானூற்றுப் புலவர்கள் எல்லோருக்கும் அல்லது பலருக்கும் கூறமுடியுமா? மேற்காட்டிய ஆய்வாளர்கள் பொதுமைப்படுத்திக் கூறத்தான் முற்பட்டுள்ளனர்.

புறநானூற்று மக்கள் இனக்குழுக்களாக இருந்தபோது எவ்வளவு களிப்புடனும் உள நிறைவுடனும் ஒன்றாக இருந்து உண்டு மகிழ்ந்தனர் என்பதைப் பல தமிழ் மண்ணிலே மருதநிலத்தை அண்டித் தோன்றிய நாகரிகத்தின் விளைவாகத் தோன்றிய வேந்தர்கள் தோன்றினர். இம்மன்னர்கள் செல்வச் செழிப்புற்ற நகரங்களை ஊர்களை அமைக்க அமைக்க சிதைந்து சின்னாபின்னப்பட்டுச் சிற்றூர்களிலே ஏழைகளாகிவிட்ட இவ்வினக்குழு மக்கள் மன்னர்களின் நகரங்களையும் ஊர்களையும் தேடிச் சென்றனர். புறநானூறு போன்ற சங்கப் பாடல்களைச் சான்றுகளாகக் கொண்டு அவற்றினூடாகத் தமிழர்களுடைய சால்பின் சிறப்புக்களை ஒழுங்குபட ஆராய்ந்து காணுவதிலே ஆய்வாளர்கள் இன்னும் நிறைவடையவில்லை. எங்கள் இனத்தவர் காட்டுமிறாண்டிகளாக இருந்தனர் என்பதை மட்டும் ஆராய்ந்து கூறும் ஆய்வுகளை வேண்டுமென்றே மேலைத்தேயத்தவரும் 'நன்று நன்று' என்று ஏற்றுக்கொண்டனர். நந்த அரசி பற்றியும், மோரியப்படை தமிழகம் வந்தது பற்றியும், 'பாரதப் போரிலே நீ சோறு வழங்கினாய்' என்னும் பாடல்கள் பாடினால், அப்பாடல்கள் அந்த அரசுகளின் காலத்திலே அல்லது பாரதப்போர் நடந்த காலத்திலே பாடப்பட்டன என்றால், "இல்லை இல்லை அவை எல்லாம் பிற்காலத்திலே கற்பனை பண்ணிப் பாடப்பட்டன" என்று கூறும் மேலைத்தேய ஆய்வாளர்களுக்கு எம்மவர்கள் சிலரும் துணைபோகின்றனர். அப்பாடல்கள் அக்காலத்திலேயே பாடப்பட்டன என்பதை ஏற்றுக்கொண்டால், தமிழிலக்கியத்திற்கு தொன்மை வரலாறு ஏற்பட்டுவிடும். வடநாட்டு இலக்கியங்களிலே கூறப்பட்டனவெல்லாம் வரலாற்றுச் சான்றுகளாகக் கொள்ளும் நீலகண்ட சாஸ்திரி போன்ற வரலாற்றாசிரியர்கள் தமிழிலக்கியம் என்றவுடன், "The poems, however, offer little help for the reconstruction of a continuous political history" (Nilakanta Sastri, 1950: 122)

என்று எளிதாகச் சொல்லிவிட்டுப் போய்விடுவார்கள். ஆனால், பண்டைத் தமிழருடைய சால்பு பற்றி சு. வித்தியானந்தன் விரிவாக எழுதியதுபோல், தமிழர் சால்புக் கூறுகளுள் ஒன்றாகிய நாடகக்கலை பற்றி வரிவாகவும் விளக்கமாகவும் கா. சிவத்தம்பி (1981) எழுதியுள்ளார். சங்க இலக்கியங்கள் தோன்றிய காலம் கி.பி. 1ஆம் நூற்றாண்டுக்குப் பின்னரே என அடம்பிடிக்கும் பலர் உள். ஆனால், சிவத்தம்பி (1981: 158-159)

"The Cankam period, in terms of Indian history in contemporaneous with the later Satavahans, who arose the fall of the Mauryan empire which flourished from 4th C. B. C to late 3rd C. B. C. Absence of Tamil sources do not indicate a complete darkaness because besides the numerous literary references, we have the Rock Edicts of Asoka which mentions Colas, Pantiyas and Ceras and Atikamans as Political entities. Arthasastra refers to the economic potentialities of the Far South".

என்று கூறி, சங்க இலக்கியங்களின்மேல் எல்லைக்காலம் குறைந்தது கி.மு. மூன்றாம் நூற்றாண்டளவிலானது என்று கூறியிருப்பதும் இங்கு குறிப்பிடப்பட வேண்டியதொன்றாகும்.

9. புறநானூற்றில் மலைப்பண்பாடு

தமிழருக்கும் மலைக்கும் நெருங்கிய தொடர்புண்டு. பண்டைத் தமிழரின் முதாதையர் பெருங்கற் பண்பாட்டு மக்களே எனப்பல வரலாற்றறிஞர் நம்புகின்றனர்.¹ பெருங்கற் பண்பாட்டினருக்கு மலை ஒரு சிறப்பு வாய்ந்த இன்றியமையாத இடமாகும். பெரும்பாலான பெருங்கற் பண்பாட்டினருடைய இருப்பிடங்கள் மலையை அண்டிய பகுதிகளாகவே அமைந்தன என்றும், பயன்படாத பாறைப்பகுதிகளையண்டிய இடங்கள் இடுகாடுகளாகவும், மழைநீர் வழிந்தோடும் மலைச் சரிவுகளையண்டிய இடங்களில் அணைகளையமைத்து பெரும் நீர் வழங்கு குளங்களை அமைத்தனர் என்றும் குருராஜராவ் (1972) கூறுவர். பெருங்கற் பண்பாட்டினரின் வழித்தோன்றல்களாகிய தமிழருக்கும் மலை ஓர் உன்னதமான இன்றியமையாத இடமாக அமைந்தது. இதற்கு நல்ல சான்றாக அமைவது இன்றும் தமிழ்மொழியிலே மலைக்கு வழங்கும் பல சொல்லாட்சியினைக் காட்டலாம். பண்டைத் தமிழரிடையே மலைக்கு இருபத்தியெட்டுச் சொற்கள் வழங்கியிருந்தன. இவ்வாறு 28 சொற்கள் இருக்க மேலும் 27 மலையைக் குறிக்கும் வடமொழிச் சொற்களும் புகுத்தப்பட்டுள்ளன. இவ்வடமொழிச் சொற்களை விடுத்துத் தமிழ்ச் சொற்களை எடுத்து நோக்கலாம். இருபத்தெட்டுத் தமிழ்ச் சொற்களும் ஒரு பொருள் குறிக்கும் பல சொற்களல்ல. அவற்றுள் ஒவ்வொன்றுமே தனித்துவமான பொருளுடையது. பனியிலே வாழும் எஸ்கிமோவருக்குப் பனியைக் குறிக்கப் பலசொற்கள் இருக்கின்றன. இதுபோன்ற மலைசார் மக்களாகத் தமிழர் வாழ்ந்துவந்ததினாலே அதன் பல்வேறு நிலைகள் குறிக்கப் பல சொற்கள் தேவைப்பட்டமை வியப்பன்று. எனினும் இச்சொற்களைப் பின்வரும் அடிப்படையிலே பாகுபடுத்திக் காட்டலாம்.

மலை					
வடிவம்	நிலை	அகற்சி	அச்சம்	ஆகுபொருள்	நீர்
1.அடுக்கம்/ அடுக்கல்	9.ஒடுங்கல்	16.பிறங்கல்	20.சிலம்பு	25.கல்	27.பதலை
2.இறம்பு	10.குவடு	17.பொறை	21.நவிரம்	26.துறுகல்	
3.ஓதி	11.கோ	18.பொற்றை	22.பறம்பு		
4.கவான்	12.கோடு	19.விலங்கல்	23.வெற்பு		
5.குன்று	13.பொகுட்டு		24.பதுக்கை.		
6.சாரல்	14.பொங்கர்				
7.பொருப்பு	15.விண்டு				
8.வரை					

தமிழருடைய பழைய இலக்கியங்களாகிய சங்க இலக்கியங்களிலே மேற்காட்டிய சொற்களுட் பலபயின்று வந்துள்ளன. இச்சான்றுகள் சிலவற்றைப் புறநானூறு பின்வரும் பாடல்களிலே தருகின்றது:

- புறம்.2 : “அடுக்கத்துச் சிறுதலை நவ்விப் பெருங்கண் மாப்பினை”
 புறம்.5. : “எருமை யன்ன கருங்கல் கிடைதோறு”
 புறம்.6 : “வடாஅது பணிபடு நெடுவரை வடக்கும்”
 புறம்.8 : “மாறி வருதி, மலைமறைந்து ஒழித்தி”
 புறம்.19 : “குன்றத்து இறுத்த குரீஇ இனம்போல”
 புறம்.52 : “அணங்குடை நெடுங்கோட்டு அளையகம் முனைஇ”
 புறம்.90 : “அடைமல்கு குளவியொடு கமழும் சாரல்”
 புறம்.116 : “பயில் இருஞ் சிலம்பில் கலை பாய்ந்து உகளவும்”
 புறம்.202 : “.....கருங்கால வேங்கை மாத்தகட்டு ஒள்ளி தாய் துறுகல் இரும்புவி வரிப்புறம் கடுக்கும்.”
 புறம்.391 : “விண்டு அனைய விண்தோய் பிறங்கல்”
 மலைபடு.205 : “அகல் மலை கிறும்பில் துவன்றிய யானை”

மேற்காட்டிய சான்று ஒருவகையிலே பண்டைத்தமிழருக்கும் மலைக்குமிருந்த நெருங்கிய தொடர்பினை ஓரளவு எடுத்துக் காட்டுகின்றது. மேலும், மலையுடன் அவர்களுக்கிருந்த நெருங்கிய தொடர்பினை, இடைக்குன்றார்கிழார், கணியன் பூங்குன்றன், கல்லாடனார், சேரமான் கணைக்கால் கிரும்பொறை, மலையன், மலைமகள், பொறையன் போன்ற ஆட்பெயர்களும் உணர்த்துகின்றன. இப்பின்னணியிலேதான் பண்டைத் தமிழரிடையே நிலவி வந்த மலை வணக்கம்பற்றி நாம் நோக்க வேண்டும்.

மனிதன் தன்னால் வெல்லப்படமுடியாதவை என்று கருதிய இயற்கைத் தோற்றப்பாடுகளைப் பண்டைக் காலத்திலே வணங்கினார். இதற்கு அச்சம் அடிப்படையாக அமைந்தது. இந்த வகையிலே மலையும் அச்சமிருந்த இடமாகவும், உயர்தகைமைக்கு ஒரு குறியீடாகவும் அமைந்தது. சங்க இலக்கியங்களிலே மலை பற்றிக் குறிப்பிடுகின்ற வேளைகளிலே, நெடும், ஓங்கு, உயர், அண்ணல் முதலாய் அடைகள் பயன்படுத்தப்பட்டன. புறநானூறு பின்வரும் சான்றுகளைத் தருகின்றது.

புறம். 150	“அணிநெடுங் குன்றின்”
புறம். 117	“அண்ணல் நெடுவரை”
புறம். 135	“கொடுவரி விளங்கும் கோடுஉயர் நெடுவரை”
புறம். 152	“ஓங்குஇருங் கொல்லி”

மலை அணங்கு இருப்பதால் அச்சமுடையதாகக் கருதப்பட்டது. “அணங்குசால் அடுக்கம்” என்று புறநானூறு (151) கூறும். அச்சமும் உயர்நோக்கும் பண்டைத் தமிழருக்கு மலை வணக்கத்துக்குரியதாக ஆக்கிவிட்டன. மலை வணக்கத்துக்குரியதாக ஆவதற்கு அதன் தெய்வத்தன்மை காரணியாயிற்று. புறநானூறு. 158ஆம் பாடல் கடவுளினாலே காக்கப்படும் மலை பற்றிக்கூறுகின்றது:

“இருந்திறல் கடவுள் காக்கும் உயர்சிமைப் பெருங்கல்.....”

மலையும் மலைசார்ந்த இடமுமாகிய குறிஞ்சிநிலக் கடவுளாக முருகனைத் தொல்காப்பியம் குறிப்பிடுகின்றது. “சேயோன் மேயமைவரை உலகம்” என்று அதுகூறும். சேயோன் மலையிலே வீற்றிருப்பவன் என்னும் செய்தியை,

“.....பொருமழைக்கு இருக்கை சாந்த உயர்மலைத் திருத்தகு சேய்.....”

என்று புறம் (125) கூறுகின்றது. மலை உச்சிகளெல்லாம் கடவுளர் வாழும் இடங்களாக எண்ணப்பட்டன.

வேட்டையாடுவோரிடையே மலைவழிபாடு பண்டைக்காலத்திலே பெருவழக்காக இருந்திருக்க வேண்டும். பெரும்பாலான வேட்டைக் கிரியைகள் மலையோடு தொடர்புடையனவாய் இருந்தன. புறம். 143ஆம் பாடலும் ஒரு மலைக் கிரியை பற்றிக் கூறுகின்றது. மழை இல்லாவிடில் மழை வேண்டும் எனவும், மழை மிகுதியாகப் பெய்யின் அதை மாற்ற வேண்டும் என்றும் மலைக்கடவுளிடம் குறவர்கள் வேண்டுதல் செய்தமையை,

“மலைவான் கொள்களன உயர்பலி தூஉய்
மாரியான்று மழைமேக்கு உயர்க எனக்
கடவுள் பேணிய குறவர் மாக்கள்”

என்னும் பாடலடிகள் குறிப்பிடப்படுகின்றன.

10. மதிப்பும் உயர்வுமுள்ள ‘நல்’

நாடு, ஊர், வீடு, ஏர், போர், யானை, தேர், குதிரை, தமிழ், புகழ், கலம் ஆகியனவற்றைக் குறிப்பிடும்போதெல்லாம் அவற்றுக்கு மதிப்பும் உயர்வும் கொடுத்துக் கூறுவதற்குப் பண்டைத் தமிழர் ‘நல்’ என்னும் சொல்லினை முன்னொட்டாக அமைத்துக்கூறும் வழக்கத்தினைப் புறநானூறு பதிவு செய்துள்ளது. இவ்வழக்கம் ஏனைய சங்கப் பாடல்களிலும் காணலாம். புறநானூற்றிலே ‘நல்’ என்னும் மதிப்புயர்ச் சொல்லின் பயன்பாட்டினைப் பின்வரும் எடுத்துக்காட்டுகளினாலே உணர்த்தலாம்:

1. நாடு:

புறம் : 16	“ஏம நன்னா டொள்ளெரி யூட்டினை”
புறம் : 29	“வளமிகு நன்னாடு”
புறம் : 38	“பொலம்பூங் காவி னன்னாட்டோரும்”
புறம் : 42	“மென்புல வைப்பி னன்னாட்டுப் பொருத”
புறம் : 61	“வைகல் யாணர் நன்னாட்டுப் பொருநன்”
புறம் : 67.8	“சோழ நன்னாட்டுப் படினே”
புறம் : 68	“மன்பதை புரக்கும் நன்னாட்டுப் பொருநல்”
புறம் : 70.9	“இருமருந்து விளைக்கு நன்னாட்டுப் பொருநன்”
புறம் : 110	“தண்பறம்பு நன்னாடு”
117	“ஆமா நெடுநிரை நன்பு லார”
புறம் : 146	“நின் வன்புல நன்னாடு பாட”
புறம் : 174	“நன்னாட்டல்லல்”
புறம் : 209	“மென்புல வைப்பி னன்னாட்டுப் பொருந”
புறம் : 212	“யாணர் நன்னாட்டுள்ளும் பாணர்”
புறம் : 375	“வரையணி படப்பை நன்னாட்டுப் பொருந”
புறம் : 386	“பெருங்கனன்னாட்டு மணொலிக்குந்து அன்ன நன்னாட்டுப் பொருநம் யாமே”
புறம் : 393.23	“காவிரி புரக்கு நன்னாட்டுப் பொருந”

2. ஊர்:

புறம் : 24	“தாங்கா வுறையு ணல்லார் கெழீஇய”
புறம் : 343	“நெடு நல்லாரே”
புறம் : 345	“பனை நல்லாரே”
351	
புறம் : 350	“அணி நல்லாகத் திரும்பிய சுணங்கே”
368	“கடும்பரி நன்மான்”
புறம் : 389	“குன்றக நல்லார்”
புறம் : 400	“நல்லார் உறைவின் யாணர்”

3. வீடு:

புறம் : 44	“வினைபுனை நல்லி லினைசு உக்கேட்பவும்”
புறம் : 86	“சிறறில் நற்றாண் பற்றி”
புறம் : 373	“நெடுஞ்சுவர் நல்லில்”

சிறிய வீடு எனினும், அவ்வீட்டுக்கும் வீட்டிலுள்ளார்க்கும் மதிப்பும் உயர்வும் கொடுப்பதற்காக அந்த வீட்டின் தூண் ‘நற்றாண்’ என்று கூறப்படுகின்றது. புறம் 86ஆம் பாடலடி “சிறறில் நற்றாண் பற்றி” என வருவதை நோக்குக.

4. நீர், ஆறு:

புறம் : 9	“நன்னீர்ப் ப.றுளி மணலினும் பலவே”
15	“நற்பனுவல்”
புறம் : 177	“மட்டற னல்யாற் றெக்க ரேறி”

புறம் : 329 “புடைநடு கல்லி னாட்பலி யூட்டி
நன்னீராட்டி நெய்நறைக் கொளிய”
342 “சூர்ந லிறவின்”

5. ஏர், விளைபயன்:

புறம் : 52 “பெருநல் யாணரின்”
புறம் : 389.12 “நல்லேர் முதியன்”

6. போர், போர்க்கருவி, வலம், யானை, தேர், குதிரை:

புறம் : 19 “எழுவர் நல்வலங் கடந்தோய்”
புறம் : 23 “சூர்நல்லம்பிற் கொடுவிற் கூளியர்”
புறம் : 57 “நின் நெடுநல் யானை”
புறம் : 72 “நெடுநல் யானையுந் தேரு மாவும்”
73 “மெல்ல வந்தென் னல்லடி பொருந்தி”
76 “புனைகழ லெழுவர் நல்வல மடங்க”
88 “நற்போர்”
93 “நல்லமர்”
98 “இனநன்மா”
புறம் : 125:15 “நல்லமர்”
புறம் : 162 “நெடுநல்யானை”
புறம் : 164:8 “நற்போர்க் குமண”
புறம் : 179:11 “நற்போர்”
புறம் : 190 “நல்வலம்”
197 “நல்லறி வுடையோர் நல்குர வுள்ளதும்”
புறம் : 377 “நற்றோர்க் குழுவினர்”

7. தமிழ்:

புறம் : 50 “அதா உஞ் சாலு நற்றமிழ்முழு தறிதல்”
புறம் : 85 “நல்ல பல்லோ ரிருநன் மொழியே”

8. யாழ்:

புறம் : 65 “நல்யாழ்”
புறம் : 164:11 “பச்சை நல் யாழ்”
புறம் : 242 “நல்லியாழ் மருப்பின்”
266 “அறிவுகெட நின்ற நல்கூர் மையே”

9. புகழ்:

புறம் : 18 “நல்லிசை”
புறம் : 31 “நல்லிசை வேட்டம்”
புறம் : 56:9 “தோலா நல்லிசை”
புறம் : 58:5 “நல்லிசை முதுகுடி”
புறம் : 70:10 “கிள்ளி வளவ னல்லிசை”
புறம் : 123 “தொலையா நல்லிசை”
125:8 “நல்லமிழ் தாகநீ நயந்துண்ணு நறவே”

புறம் : 133	“நல்லிசை செவியிற் கேட்பினல்லது”
புறம் : 135	“நல்லிசையுள்ளி”
புறம் : 145	“நல்லிசை”
புறம் : 160:12	“நல்லிசைக் குமணன்”
புறம் : 165	“கேடி னல்லிசை”
புறம் : 179:10	“நல்லிசை”
புறம் : 201	“நல்லிசை”
202	“கட்சி காணாக் கடமா நல்லேறு”
புறம் : 213	“பரந்துபடு நல்லிசை”
புறம் : 221	“கெடுவி னல்லிசை சூடி”
புறம் : 227	“இன்னுங் காண்குவை நன்வா யாகுதல்”
புறம் : 228	“புலவர் புகழ்ந்த பொய்யா நல்லிசை”
புறம் : 282	“நல்லிசை”
புறம் : 380	“வல்வேற்கந்த னல்லிசை”
புறம் : 393:9	“நின் நல்லிசை யுள்ளி”
புறம் : 395	“நல்லிசை யுறந்தை”
புறம் : 396:28	“கலங்கா நல்லிசை”
புறம் : 399	“மாயா நல்லிசை”

10. கலம்:

புறம் : 56:18	“யவனர் நன்கலந் தந்த தண்கமழ் தேறல்”
புறம் : 67:14	“நன்புறு நன்கலம்”
புறம் : 148	“நன்கலம்”
புறம் : 150:18	“நன்கலம்”
புறம் : 157	“கட்சி காணாக் கடமா னல்லேறு”
புறம் : 260:9	“சிறுபொ னன்கலம்”
புறம் : 161	“நன்கலம்”
புறம் : 218	“நன்கலம்”
புறம் : 384	“உண்ட நன்கலம் பெய்து நடக்கவும்”
புறம் : 385	“நல்லருவந்தை வாழியர்”
புறம் : 389:15	“வீறுசா னன்கல நல்குமதி பெரும”
புறம் : 396:30	“நிரைசா னன்கல னல்கி”

அகத்திணைப் பாடல்களிலே தோழியோ, தலைவியோ தலைவன் நாட்டை, மலையைப் பற்றிக் கூறுமிடத்து 'நன்னாடு', 'நன்மலை' என்றுதான் கூறுவது வழக்கமாயுள்ளது. தலைவனுக்குச் செலுத்தும் மதிப்பையும் உயர்வையும் அவனுடன் சார்ந்த பொருள்களுடன் 'நல்' என்னும் அடைச் சொல்லாலே புலப்படுத்தினர். யப்பானிய மொழியிலே இவ்வாறு சில சொற்களைக் கூறுமிடத்தும், சிறப்பாக முன்னிலையாரின் பொருட்களைக் குறிப்பிடுமிடத்தும் 'ஓ' என்னும் மதிப்புச் சொல்லினைக் கையாளுவர். எடுத்துக் காட்டாக யம 'மலை', மிக 'நீர்', கெங்கி 'நலம்', சகன "மீன்", ஷோகத்சு 'புத்தாண்டு' என்னும் சொற்கள் முறையே ஓ-யம, ஓ-மிக, ஓ-கெங்கி, ஓ-சகன, ஓ-ஷோகத்சு என அமையும். 'ஓ' என்னும் அடைச்சொல் சில இடங்களிலே அது சேரும் சொல் குறிக்கும் பொருளின் மதிப்பைப் புலப்படுத்துவதற்காகப் பயன்படும். பெரும்பாலான இடங்களில் அச்சொல் குறிக்கும் பொருளைப்

பயன்படுத்துபவர்களுக்கு மதிப்புச் செலுத்துவதற்காக யப்பானியர்களாலே பயன்படுத்தப்படுகின்றது. இத்தகைய நிலையிலேயே தமிழிலிலும் 'நல்' என்னும் அடைச்சொல் பயன்படுத்தப்படுகின்றது. இது தமிழருடைய ஒரு சால்புக் கூறினை எடுத்துக்காட்டுகின்றது. புறநானூறுப் பாடல்களும் இச்சால்புக் கூறுக்குச் சான்று வழங்குகின்றன.

11. நிறைவு

தமிழருடைய கல்வி, பொருண்மிய நிலை, அரசு வளர்ச்சி அதன் பரப்பு, உலகு பற்றிய நோக்கு என்பன புறநானூற்றுக் காலத்திலே எப்படியிருந்தனவென்பதை அந்நூற் பாக்களாலே அறிகிறோம். இவை மீள விரிவாக நோக்கப்படுவதால் இன்றைய எம் வளர்ச்சிக்கு ஏதாவது பயனளிக்குமெனக் காணின் அம்மீள்பார்வையை விரிவாக நாம் செய்யவேண்டும். வகைகாட்டிகளாகச் சில சால்புக் கூறுகளை இப்பொழுது எடுத்துக் காட்டியுள்ளேன்.

அடிக்குறிப்பு

1. இக்கருத்தினை எஸ். இராமகிருஷ்ணன், (**கிந்தியப் பண்பாடும் தமிழரும்**, மதுரை, 1971:45) மறுத்துக்கூறுவர்; "குறிஞ்சி நிலத்தில் வாழ்ந்து, நெற்பயிர் செய்தும் இரும்பை ஆண்டும் நாகரிகம் கண்ட பெருங்கற்படையினர் வேறு; ஆற்றோர நாகரிகம் கண்டு இசைகொண்ட மூவேந்தர் அரசுகள் வேறு. எனவே பெருங்கற்படையினரே திராவிட நாகரிகத்தின் சிற்பிகள் என்பது ஏற்புடைத்தன்று."

உசாத்துணைகள்

1. Gururaja Rao, B.H., **Megalithic Culture in South India**, Mysore, 1972.
2. Hart III, George L., **Poets of the Tamil Anthologies**, Princeton Library of Asian Translations, Princeton University Press, New Jersey, 1979.
3. Kanakasabhai, V., **The Tamils Eighteen Hundred years Ago**, The South India Saiva Siddhanta Works Publishing Society, Thirunelveli, (1904 First Published), Second Edition, 1956.
4. Nilakanta Sastri, K.A., **History of India**, Madras, 1950.
5. Ramanujan, A.K., **Poems of Love and war**, Translations from the Oriental Classics, New York; Columbia Press, 1985.
6. Sivathamby, K., **Drama in Ancient Tamil Society**, New Century Book House, Madras, 1981.
7. Srinivas Iyengar, P.T., **History of The Tamils**, C. Conmaraswamy Naidu & Sons, Madras, 1929.
8. Srinivasa Iyengar, M., **Tamil Studies**, The Guardian Press, Madras, 1914.

9. இராமலிங்கம், அரங்க., சங்க கிலக்கியத்தில் வேந்தர், ஐந்திணைப் பதிப்பகம், சென்னை, 1957.
10. இராசமாணிக்கனார், மா., தமிழ் கிலக்கண கிலக்கியக் கால ஆராய்ச்சி, ஒளவை நூலகம், சென்னை, 1957.
11. இராமகிருஷ்ணன், எஸ்., கிந்தியப் பண்பாடும் தமிழரும், மீனாட்சி புத்தக நிலையம், மதுரை, 1971.
12. கேசவன், கோ., மண்ணும் மனித உறவுகளும், சென்னை புக்ஹவுஸ், 1979.
13. கைலாசபதி, க., பண்டைத் தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும், நியுசெஞ்சுரி புக்ஹவுஸ், சென்னை, 1966.
14. பாரதியார் கவிதைகள், சென்னை அரசு வெளியீடு, 1957.
15. சதாசிவபண்டாரத்தார், தி.வை, கிலக்கிய ஆராய்ச்சியும் கல்வெட்டுக்களும், தொல்காப்பியர் நூலகம், சென்னை, 1961.
16. மனோன்மணி, ச., "தமிழிலக்கியத்தில் பெண்களின் இழிதகைமைகள்" நூற்று, பங்குனி-சித்திரை 1995.
17. வித்தியானந்தன், சு., தமிழர் சால்பு, தமிழ்மன்றம், கல்ஹின்னை, கண்டி, 1954.
18. வையாபுரிப்பிள்ளை, எஸ்., கிலக்கிய மணிமாலை, தமிழ்ப் புத்தகாலயம், சென்னை, 1954.

1995

பழந்தமிழர் வாழ்வியலில் நிலம்

காலம் சென்ற பேராசிரியர் அ. துரைராசா அவர்களின் நினைவுப் பேருரையின் பொருள் பற்றி நான் எண்ணியபோது அவருடைய உலகம் புகழும் ஆய்வுதான் என் நினைவுக்கு வந்தது. புவி பற்றிய ஆய்வுகள் நடந்தும் விஞ்ஞானிகளில் பேராசிரியர் அ. துரைராசா புகழ்பெற்றவர். உலகிலே நடைபெற்ற மண்பொறியியல் கருத்தரங்குகளிலும் மாநாடுகளிலும் அவர் பங்கு கொண்டு தன் ஆய்வுக்கருத்துக்களை எடுத்துரைத்துள்ளார். ஏறக்குறைய 40 ஆய்வுக்கட்டுரைகளை எழுதியுள்ளார். வெளிநாட்டுப் பல்கலைக்கழகங்கள் அவர் கருத்துக்களை வரவேற்றன. அதனால் இன்றுவரை அவருடைய ஆய்வுக்கருத்து 'துரையின் கருத்து' எனத் தனித்துவமாகக் கருதப்பட்டு வருகிறது. எனவே அவர் ஆய்வு வழியே எண்ணிப்பார்த்து இன்றைய உரையை ஆற்ற விழைந்தேன்.

துரையரோடு யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்தில் பணியாற்றும் வாய்ப்பும் எனக்குக் கிடைத்தது. அக்காலகட்டத்தில் அவருடைய குணவியல்புகளை நன்கறிய முடிந்தது. தன்னுடைய கடமைகளைக் காலத்தோடு இணைந்து செய்த ஒரு மனிதநேயம் அவருடைய தனிச்சிறப்பியல்பு. இயற்கையின் ஓட்டத்தோடு இணைந்து வாழ்க்கை நடத்துவதே மனிதவாழ்க்கையின் சீரான பணி என்பதை அவரே வாழ்ந்து காட்டினார். எளிமையான அமைதியான வாழ்க்கை அவரை உயர்த்தியது. உலகப்புகழைக் கொடுத்தது. "நிலம்" போல நின்று அவர் செய்த பணிகள் இந்த தமிழ் மக்களில் அவரை ஒரு மாணிக்கமாக்கியது. நிலம் பற்றிய அவருடைய எண்ணமே வாழ்க்கையாகிற்று.

எனவே இந்த நினைவுப் பேருரையிலே அவரைப்போல அவர் ஆய்வுத் தடத்திலே சென்று எனது கல்விப்பலமையின் பின்னணியைத் துணையாகக் கொண்டு 'நிலம்' பற்றிய நமது முன்னோர் கருத்துக்களை எடுத்து உங்கள் முன் வைக்க எண்ணங் கொண்டேன். பழந்தமிழர் வாழ்வியலிலே நிலம் பற்றிய எண்ணம் எவ்வாறிருந்தது? என்பதை ஓரளவுக்கு இங்கே திரட்டித் தரமுனைந்தேன். பழந்தமிழர்களுடைய வாழ்வியலைச் சங்க இலக்கியப்பாடல்கள் ஆவணப்படுத்தியுள்ளன. இன்று அவற்றை சீர்தூக்கிப் பார்ப்பது சங்க இலக்கியப் பதிவுகளை விஞ்ஞான நோக்கிலே மதிப்பீடு செய்வதாக அமையும். அதனால் 'நிலம்' பற்றிய சங்க இலக்கியப் பதிவுகளைத் தொகுத்து அவை தரும் செய்திகளை வகைப்படுத்தியுள்ளேன். அவ்வாறு வகைப்பாடு செய்தபோது தமிழர் வாழ்வியலில் 'நிலம்' தொடர்பான நடைமுறைகள் எவ்வாறிருந்தன என்பதைத் தெளிவாக இனங்காண முடிந்தது.

1. 'நிலம்' என்னும் சொற்பொருள்

இச்சொல் நில் என்னும் வினையடியாகத் தோன்றி அம் என்னும் பண்புப் பெயர் விகுதியையும் பெற்று 'நிலம்' என அமைந்தது. தமிழ் லெக்சிக்கன் இச்சொல்லின் பொருளை, தரை, மண், வயல், பூவுலகு, நிலத்திலுள்ளார், இடம், பதவி, எழுத்தசை சீர்களாகிய இசைப்பாட்டின் தாளம், விஷயம், மேன்மாடம் நிலக்கள்ளி எனக் கூறியுள்ளது. இச்சொல் குறிக்கின்ற பொருள்களை இலக்கியப்பதிவுகள் கொண்டே நாம் விளங்கிக் கொள்ளமுடியும். இவ்வகையில் எமக்குத் திருக்குறள் 'நிலம்' என்னும் சொற்பொருளை இயற்கை நிலையில் வைத்து விளங்கியுள்ளது.

நிலத்தியல்பா னீர்திரிந் தற்றாகு மாந்தர்க்
கினத்தியல்ப தாகு மறிவு.

(குறள் 452)

தண்ணீரானது அது சேர்ந்திருக்கின்ற நிலத்தின் தன்மையினால் தன்னுடைய இயல்பான தன்மையில் மாறுதலடையும். அது போன்று மனிதர்களும் அவர்கள் சேர்ந்து பழகுவார்களா டைய குணத்திற்குத் தக்கபடி தம்முடைய இயல்பான அறிவிலும் மாற்றம் பெறுவார்கள். இயற்கையாகத் தண்ணீருக்கு மணம், நிறம், சுவை நோயுண்டாக்கும் தன்மை முதலிய இயல்புகள் கிடையா. ஆனால், அத்தண்ணீர் எந்த மண்ணுடன் சேர்ந்திருக்கின்றதோ அந்த மண்ணுக்கேற்ற மணம், நிறம், சுவை, நோயுண்டாக்கும் தன்மை என்பவற்றைப் பெற்றுவிடுகின்றது. “நிலம்” என்னும் சொல்லின் பொருளை இக்குறள் தெளிவுபடுத்துவது மட்டுமன்றி அதன் மையமான பொருட்டன்மையையும் விளக்கியுள்ளது. சங்க இலக்கியங்களிலே “நிலம்” என்னும் சொல் ஏறக்குறைய 145 இடங்களில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. அகநானூறு புறநானூறு என்றும் இருதொகுப்பு நூல்களிலும் ஏறக்குறைய 60 சொற்கள் இடம் பெற்றுள்ளன. இவ்விரு தொகுப்பு நூல்களிலும் மக்களுடைய அகப்புற வாழ்வியல்கள் பற்றிய செய்திகள் கூறப்பட்டுள்ளன. அதனால் ‘நிலம்’ என்னும் சொல் மக்கள் வாழ்வியலோடு தொடர்புபட்டிருந்தவாற்றை அவை எடுத்துக்காட்ட முயன்றுள்ளன. அகப்பாடல்களிலே நிலத்தின் அமைவுக்கேற்ப ஒரு புலமைசார் பாகுபாடும் உண்டு. அவற்றைத் தொல்காப்பியம் போன்ற இலக்கண நூல்கள் விளக்கியுள்ளன. “நிலம்” என்ற சொல் இடம் என்னும் பொருளில் அகப்பொருள் இலக்கணத்தில் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

“மாயோன் மேய காடுறை உலகமும்

சேயோன் மேய மைவரை உலகமும்

வருணன் மேய பெருமணல் உலகமும்

முல்லை, குறிஞ்சி, மருதம், நெய்தலெனச்

சொல்லிய முறைபாற் சொல்லவும் படுமே”

(தொல். பொருள்:5)

இச்சூத்திரத்திற்கு உரை செய்தோர் திருமால் உறைகின்ற காடாகிய இடமும் முருகன் உறைகின்ற உயர்ந்த மலையாகிய இடமும் நன்னீர் பொருந்திய வயலாகிய இடமும் மிகுந்த மணல் பொருந்திய இடமும் மிகுந்த மணல் பொருந்திய இடமும் முல்லை, குறிஞ்சி, மருதம், நெய்தல் என முன்னோர்களால் முறையே மொழியப் பெற்றன எனக் கூறியுள்ளனர். இத்தொல்காப்பியச் சூத்திரம் நிலத்திற்கு இடம், வயல், மண் என்ற பிற பொருட்களும் வழங்கப்பட்டதைப் பதிவு செய்துள்ளது. இவற்றை விட “பாலை” என்னும் நிலப்பாகுபாடு பற்றிய கருத்தும் தொல்காப்பியத்தில் இடம் பெற்றுள்ளது. இன்னும் “நிலம்” என்ற சொல் தொல்காப்பியத்திலே பல விடங்களிற் பயின்றுள்ளது. செய்யுள்களிலே வருகின்ற முதல், கரு, உரி என்னும் முப்பொருள்களில் ‘நிலம்’ முதற்பொருளில் அடக்கப்பட்டுள்ளது.

“முதலெனப் படுவது நிலம்பொழு திரண்டின்

இயல்பென மொழிப இயல்புணர்ந்தோரே”

(தொல். பொருள்:4)

என்னும் தொல்காப்பிய சூத்திரம் இதற்குச் சான்றாகும். இன்னும் நிலேத்திலேயுள்ளவை கருப்பொருள்களாகப் பாடல்களிலே அமையின்றன. ஒரு நிலத்திற்குரிய மலரும் பறவையும் அந்த நிலத்திற்கும் அந்தக் காலத்திற்கும் பொருந்தாத பிறிதொரு

நிலத்துக்குரியதாக வரினும் வந்த நிலத்திற்குரிய கருப்பொருளாகவே கொள்ளப்படும். இதனால் நிலமயக்கம் பாடல்களிலே நிகழாது என்பதும் குறிப்பிடப்பட்டது.

நிலம் ஐம்பூதங்களிலே ஒன்றாகவும் அமைந்துள்ளது. இதனைத் தொல்காப்பியம்,

“நிலம் தீ நீர்வளி விசும்போ டைந்தும்
கலந்த மயக்கம் உலகம் ஆதலின்.....”
(தொல். மரபு:91)

எனக் குறிப்பிட்டுள்ளது தமிழ் லெக்சிக்கன் ‘நிலம்’ குறிக்கின்ற பொருள்களை வகைப்படுத்தவில்லை அச்சொல்லினுடைய மையப்பொருளையும் தெளிவுபடுத்தவில்லை. ஆனால் சங்க இலக்கியப்பாடற் பதிவுகளை ஆழமாக நோக்கும்போது இச் சொல்லின் மையப் பொருளை உணரமுடியும். அவை “நிலம்” பற்றிய ஏனைய நடைமுறைகளையும் எமக்கு உணர்த்துகின்றன.

2. நிலம் பற்றிய பதிவுகள்:

சங்கப் பாடல்களிலே காணப்படும் ‘நிலம்’ பற்றிய கருத்துப்பதிவுகள் இன்று பல புதிய சுவையான செய்திகளை எமக்குத் தருகின்றன. அவற்றை மூவகையாகப் பாகுபாடு செய்து ஆழமாக நோக்கலாம். நிலத்தின் தன்மை, அதன் பயன்பாடு, அவற்றைப் புலவர்கள் காட்டும் பாங்கு எனத்தனித்தனியாக நோக்கலாம்.

2.1 நிலத்தின் தன்மை:

நிலத்தின் தன்மை பற்றிய செய்திகளை நோக்கும் போது இரு முக்கியமான பண்புகளைக் காணமுடிகிறது. ஒன்று நிலத்தின் பரப்பு மற்றது நிலத்தின் இயல்பு. பரப்பளவு நிலையில் மாநிலம், இருநிலம், இடைநிலம் எனப் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. இவற்றை விடத் “தொன்னிலம்” என்னும் குறிப்பும் தனித்துவமானதாகக் காணப்படுகிறது.

“மாசில்வான் முந்நீர்ப் பரந்த தொன்னிலம்
ஆளுங் கிழமையொடு புணர்ந்த
எங்கோ வாழியரிம் மலர்தலை யுலகே”
(கலி. 103:77-79)

இவ்வடிகளில் தொன்னிலம் என்பதன் பொருள் தெளிவாக விளக்கப்பட்டுள்ளது.

“குற்றமில்லாத அழகையுடைய கடலிடத்தே பரந்துகிடக்கின்ற பழையநிலத்தை யாளும் உரிமையோடே பொருந்தின எம்முடைய பாண்டியன் இந்த அகன்ற இடத்தையுடைய உலகின் கண்ணே வாழ்வானாக”

என்னும் உரையிலே “தொன்னிலம்” என்பது “பழையநிலம்” எனக்குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. ஆனால் நுண்பொருள் நிலையிலே தமக்குரிய நிலத்தைக் காலங்காலமாக ஆளும் உரிமையுடையவனாகப் பாண்டிய மன்னன் இந்தப் பெரிய உலகிலே வாழவேண்டும் என்பது சுட்டப்படுகிறது. உலகம் முழுவதும் இக்குறிப்பிட்ட நிலம் பாண்டியருக்குரியதென வரையறை செய்யப்பட்டிருக்க வேண்டும் என்ற ஆவல் பாடலில் புதை பொருளாயுள்ளது. தொன்மை

என்பது நாம் வாழுகின்ற காலத்திற்கு மிகவும் முந்தியது என்பதை உணர்த்தும் சொல் மன்னன் ஆட்சியுரிமையைத் தன் முன்னோர் வழியாகப் பெறுவதையும் தொன்னிலம் என்னும் சொல் உணர்த்தி நிற்கின்றது.

நிலத்தின் பரப்பளவு கூறும் நிலையில் மாநிலம், இருநிலம் என்பன பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. ஆனால் இவை இரண்டிற்கும் இடையே வேறுபாடு உண்டு. மா என்பது சிறப்பு, அல்லது செல்வம் என்ற பொருளில் நிலம் என்பதுடன் இணைந்து அதன் பெருமையை விளக்குகிறது. ஆனால் 'இரு' என்பது பரப்பளவின் பெருமையை விளக்குவது, இவ்விரு சொற்களையும் வள்ளுவர் ஒரே தொடரில் வைத்து விளக்கியுள்ளமை இங்கு எடுத்துக்காட்டத்தக்கது. 'மாயிரு ஞாலம்' என குறளில் (999) வருகின்ற தொடர் "சிறந்த அல்லது செல்வம் பொருந்திய பெரிய உலகம்" எனப் பொருள்தரும். இவ்விரு சொற்களும் சங்கப்பாடல்களிலே பயன்படுத்தப்பட்ட வாற்றை நோக்கும் போது இக்கருத்துப் பெரிதும் தெளிவுறும்.

"உருகெழு மாநில மியற்றுவான்"	(கலி:106:18)
"விடுவாய்ப்பட்டவியன்கண் மாநிலம்"	(அகம்:164:3)
"வயப்புலி மாநிலம் நெளியக்குத்தி"	(அகம்:251:17)
"மாநிலஞ் சேவடியாக"	(நற்:0:1)
"வயல் இரும்பரப்பின் மாநிலங்கடந்து"	(பதிற்:20:13)
"மாநிலந் தோன்றாமை மலிபெயல் தலைஇ"	(பரி:திரட்:2:1)
"பௌவமுடுத்தவிப் பயங்கெழுமாநிலம்"	(புறம்:58:22)
"இருங்கடல் உடுத்த இப்பெருங் கண் மாநிலம்"	(புறம்:363:1)

மேற்காட்டிய எடுத்துக் காட்டுகளில் கடலாற் சூழப்பட்ட மாநிலம் என்பது பரப்பளவு நிலை சுட்டுவதாகவும் அமையலாம். 'பெருநிலம்' என்ற தொடர் அகநானூற்றில் வந்துள்ளது.

"எரிகவர் புண்ட கரிப்புறப்பெருநிலம்" (அகம்:233:3)

இங்கு நெருப்பினாலே எரிக்கப்பட்ட கரிந்த இடங்களையுடைய பெரிய நிலம் எனப்பொருள் கொள்ளப்படுகின்றது. வளமற்ற பரந்த நிலம் எனத்தெளி பொருள் கொள்ளலாம். நிலத்தன்மையை அதற்கு அடையாகவரும் சொற்களே வேறுபடுத்துகின்றன. 'இரு' என்னும் சொல்லை அடையாகப் பெற்று 'நிலம்' என்னும் சொல் பல பாடல்களிலே வந்துள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. அவற்றுட் சில வருமாறு:

- 'சீமுற்றிப் புலவர் வாய்ச்சிறப்பெய்தி யிருநிலந்தார் முற்றியது போல தகை பூத்த வையை' (கலி:67-2)
- 'கிருநிலம் பெயர்ப்பன்ன எவ்வங்ஞர் மருண்மாலை' (கலி:134:10)
- 'இரும்பினர்த் தடக்கை யிருநிலஞ் சேர்த்தி' (குறிஞ்சிப்பா:163)
- 'கிருநிலங் குறையக் கொட்டிப் பரிந்தின்' (நற்:81:1)
- 'கிருநிலந் தோயும் விரிநூல் அறுவையர்' (பதிற்றுப்:34:3)
- 'நோன்மை நாடினிருநிலம் யாவர்க்கும் சாயனிணிது.....' (பரிபா:2:55)
- 'ஊழி யாழிக்க ணிருநிலம் முருகெழு கேழலாய் மருப்பினுமுதோய்' (பரிபா:3:23)
- 'கிருநிலம் மண்கொண்டு சிலைக்கும் பொருநரும் உளரோ நீ களம் புகினை' (புறம்:90:12)
- 'கிருநில மிளிர்ந்திசினாய்' (புறம்:139:13)

"கிருநிலத் நெளிய வேண்டி' (புறம்:174:27)

"கிருநிலத் திகிரியாப் பெருமலை மண்ணி வனைத லொல்லுமோ நினக்கே' (புறம்:228:14)

'இடைநிலம்' என்பது இடைப்பட்ட நிலத்தைக் குறித்தது. ஓரிரு இடங்களில் மட்டுமே இது பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

நிலத்தின் தன்மை பற்றிய செய்திகளில் வேறுசில பண்புகளும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. நில வகைப்பாடு என அவற்றைக் கூறலாம். முரண்நிலம், செந்நிலம், தண்ணிலம், விடுநிலம், ஈர்நிலம், திணிநிலம், துவர்நிலம் எனச்சிலவகைகள் பாடல்களிலே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. ஆனால் எவ்வாறு நிலம் அத்தன்மையைப் பெற்ற தென்பதும் விளக்கப்பட்டுள்ளது. அகநானூற்றுப் பாடலொன்று முரண்நிலம் என்பதைத் தெளிவாக விளக்குகின்றது.

'பரல்மண் சுவல முரணிலம் உடைத்த
வல்வாய்க் கணிச்சிக் கூழார் சுவலர்
ஊறா திட்ட உவலைக் சுவல்' (அகம்:21:21-23)

இப்பாடலிலே நிலத்தின் தன்மையை விளக்குவதற்காக அந்நிலத்திலே நடைபெற்ற முயற்சியைப் பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது. மண்மேடு ஆகிய வன்னிலத்தை வலிய வாயினையுடைய குந்தாலி கொண்டு கூழை யுண்ணும் கிணறு வெட்டுவோர் வெட்டுகிறார்கள். ஆனால், அந்நிலத்திலே ஆழமாக வெட்டியும் நீர் ஊறவில்லை எனவேதாம் வெட்டிய கிணற்றைத் தழைகளாலே முடிவிடுகின்றனர். நீருற்று இல்லாத நிலம் முரண்நிலம் எனப்புவவனால் விளக்கப்பட்டுள்ளது. சொல்லின் பொருளால் நிலவியல்பு தெளிவாக்கப்பட்டுள்ளது.

நிலத்தின் நிறம் பற்றிக் குறிப்பிடும்போது அகநானூற்றுப் பாடல் ஒன்று (54) 'ஓவத்தன்ன கோபச் செந்நிறம்' என்று குறிப்பிடுகிறது. நிறம் மிகவும் செம்மையானது என்பதை விளக்க இந்திரகோபம் உவமையாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. தண்மையான நிலத்தைத் தண்ணிலம் என்று குறிப்பிட்டனர். அதனை இயற்கைக் காட்சி நிலையிலே அகநானூற்றுப் பாடல் காட்டுகிறது.

'புன்னுகும் பெடுத்த நன்னெடுங் கானத்து
ஊட்டு பஞ்சிப் பிசிர் பரந்தன்ன
வண்ணம் மூதாய் தண்ணிலம் வரிப்ப'

(அகம்:28:13-15)

புல் புதிதாய்த் தளிர்த்திருக்கின்ற நல்ல நீண்ட காட்டிலே செந்நிறம் ஊட்டப்பட்ட பஞ்சின் பிதிர் பரவியது போன்ற செந்நிறமுடைய தம்பலப் பூச்சிகள் குளிர்ந்த நிலத்தை அழகுபடுத்துகின்றன. இங்கு நிலம் குளிர்மையாக இருப்பதை அறியவைக்கப் பிறிதொரு காட்சியைக் காட்டுகின்றார். மழையின் வளத்தால் நிலம் குளிர்மை பெறுகிறது. ஆனால் அகநானூற்றிலே இன்னொரு பாடலில் 'ஈர்நிலம்' பற்றிய குறிப்பு வருகின்றது.

'கொடிஞ்சி நெடுந்தேர் கடும்பரி தவிராது
இனமயில் அகவுங் கார்கொள் வியன்புனத்து
நோன் சூட்டாழி ஈர்நிலம் துமிப்ப..... கடவுமதி'

(அகம்:344:11-13)

வினைமுற்றி வருகின்ற தலைமகன் தன்னுடைய தேர்ப்பாகனிடம் கூறிய கூற்றாக இப்பாடல் அமைகின்றது. கூட்டமாக மயில்கள் ஆடுகின்ற கார்காலத்திலே பெரிய முல்லை நிலத்திலே வலிய வட்டகையுடைய தேர் உருளைகள் ஈரமாக இருக்கின்ற நிலத்தைக் கிழித்துச் செல்லும்படியாக விரைவாகத் தேரைச் செலுத்தும்படி தலைவன் கூறுகின்றான். இங்கு 'ஈர்நிலம்' எனும் குறிப்பு வந்துள்ளது. முன்னர் காட்டிய தண்ணிலம் என்பதற்கும் 'ஈர்நிலம்' என்பதற்குமுள்ள வேறுபாடு தெளிவாகச் சுட்டப்பட்டுள்ளது. இருவகை நிலங்களும் இயல்பில் வேறுபட்டமை ஆவணப்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

'விடுநிலம்' என்பது பயிர் செய்யாது கைவிடப்பட்ட நிலத்தைக் குறித்தது.

'படுமணி இனநிரை உணீஇய கோவலர்
'விடுநிலம் உடைத்த கலுழகட் கூவல்'
(அகம்:321:7-8)

ஒலிக்கும் மணிகளையுடைய கூட்டமான ஆநிரைகள் நீர் பருகுவதற்காகக் கோவலர் பயிர் செய்யாமல் தரிசாகக் கிடந்த நிலத்திலே கிண்டிய கிணறு நீருற்று உடையதாயிருந்தது. அந்த நீருற்றின் தன்மையைப் புலவர் 'கலுழகட்சூவல்' எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார். நீர் வளம் குறைவாக இருப்பதை இது உணர்த்துகின்றது.

'திணிநிலம்' என்பது பரிபாடலில் வருகின்றது. அடர்த்தியான மண் என்பதையே இத்தொடர் குறிக்கின்றது. 'உவர்நிலம்' என்ற செய்தி புறநானூற்றில் வருகின்றது. மழை பொழிகின்றமை பற்றிக் கூறவந்த புலவர் 'உவர்நிலம்' பற்றிய குறிப்பையும் கூறிச்சென்றுள்ளார்.

'அறுகுளத் துகுத்து மகல்வயற் பொழிந்தும்
உறுமிடத் துதவா சுவர்நில முட்டியும்
வரையா மரபின் மாரி.....'

(புறம்:142:1-3)

மழை பெய்ய வேண்டிய இடம், பெய்ய வேண்டாத இடம் என வரையறை இன்றி எங்கும் பெய்யும். வற்றிய குளத்திலும் பெய்யும். உவர் நிலத்திலும் பெய்யும். உவர்நிலம் அப்பெயலால் நன்மை பெறாது. இங்கே மழையின் பயன்கண்டு 'உவர்நிலம்' பயனற்ற நிலமாக ஒதுக்கப்படுகின்றது. மழைநீரைப் பெற்ற தண்ணிலம், ஈர்நிலம் என்பவற்றுடன் ஒப்பிடும்போது உவர்நிலம் மழைநீரைப் பெற்றாலும் பயனற்றதாகவே கருதப்படுகிறது. வள்ளுவருடைய முற்கூறிய எடுத்துக்காட்டுக் குறளின் பொருளை இக்கருத்து மேலும் தெளிவுறுத்தும்.

2.2 நிலத்தின் பயன்பாடு:

நிலத்தின் பயன்பாடு பற்றிக்கூறும் சங்கப்புலவர்கள் மழையின்றி நிலம் பயன்படாது என்பதைத் தெளிவுற விளக்கியுள்ளனர். கடலால் சூழப்பட்ட பெருமை நிலத்திற்கு உண்டு. ஆனால் மாரியின் வளத்தினால் அதன் பயனை மக்கள் பெற வேண்டியிருந்தது. வெம்மையால் நிலப்பயன் கெடுவதை பின்வரும் செய்யுளடிகள் காட்டுகின்றன.

'மரங்கரிந்து நிலம்பயம் வாட
அலங்குகதிர் வேய்ந்த அழல்திகழ் நனைந்தலை'
(அகம்:169:1-2)

நிலத்தின் செழுமையை வெளிப்படுத்துகின்ற மரங்கள் எல்லாம் கொடிய வெப்பத்தினாலே கரிந்து விட்டன. வெம்மையான கதிர்கள் பரந்தமையால் நெருப்புப்போல பரந்த நிலப்பரப்பு விளங்குகிறது. இதனால் நிலத்தின் பயனே அற்றுவிட்டது. இவ்வாறு வரண்ட பகுதிகள் மக்கள் குடியிருப்பற்ற பாலைநிலங்களாகிவிடும். ஐங்குறுநூற்றுப் பாடலொன்று இந்நிலையை

'புலம்புகொள விளிக்கும் நிலங்காய் கானம்'

(ஐங்குறு:321:3)

எனக்காட்டுகின்றது. தனிமையான நிலப்பகுதியை ஆக்கும் ஞாயிற்றின் வெம்மையைக் கலித்தொகை,

'பல்வளம் பகர்பூட்டும் பயனீமை பைதறச்
செல்கதிர் ஞாயிறு.....'

(கலி:20:1)

எனக் குறிப்பிடுகிறது. பல்வேறு உணவுகளையும் விளைந்து கொடுத்து எல்லோரையும் நுகர்விக்கும் பயனையுடைய நிலம் ஈரம் அற்றுப் போகும்படி வெப்பம் தரும் ஞாயிறு எனப்புலவர் சேரமான் பாலை பாடிய கடுங்கோ வர்ணிக்கின்றார். இவர் பாலை நிலத்தைப் பற்றிய செய்திகளை விரிவாகவே பாடியுள்ளார். யானை கூட கொடுமையான வெப்பத்தைத் தாங்க முடியாமல் ஈரமற்ற நிலத்தை உழுகின்ற கலப்பைகளைப் போல கொம்புகளை ஊன்றி நிலத்திலே கையை நிமிர்த்தியபடி கிடக்கின்றன என்று வர்ணித்தள்ளார். நிலங்கரிந்து விட்டால் அங்கு கள்ளியைத்தவிர வேறெதுவும் வளர்வதற்கில்லை எனக்குறுந்தொகைப் பாடலொன்று (67:5) குறிப்பிடுகின்றது. நெருப்புப்போல கதிர்கள் சுடுவதால் நிலம் வெடிப்பதை அகநானூறு (1:9) குறிப்பிட்டுள்ளது. நிலப்பயன் அதீத வெப்பத்தால் அற்றுப்போய் விடுவதும் உண்டு. ஆனால் மழைவளத்தினால் நிலப்பயன்பாடு வளம் பெறுவதை விளங்கிக்கொள்ள பின்வரும் எடுத்துக் காட்டுகள் அதற்குச் சான்றாக அமையும்.

'பயன்நீலம் குழையவீசிப் பெயல்முறிந்து

விண்டு முன்னிய கொண்டல் மாமழை'

(அகம்:235:4-5)

'நிலநீரற்ற வெம்மை நீங்க பெயல் நீர் தலைஇ'

(அகம்:259:3)

'இருநில நெளிய வேண்டி

உருமுறு கருவிய மழை பொழிந்தாங்கே'

(புறம்:174:27)

நீர்வளம் நிலத்திற்கு இருப்பின் பயன்பாடும் அதிகமாகவே இருக்கும். அகநானூற்றுப் பாடல் ஒன்றில் நிலச்செழுமையால் நன்குவிளைந்த கிழங்கு அந்நிலத்தைப் பிளந்து வெளிவருவதாக வருணிக்கப்பட்டுள்ளது.

'நிலம்பக வீழ்ந்த வேர் முதிர் கிழங்கு'

(அகம்:176:2)

மேலும் வளமான நிலத்திலே புன்னையை

'நிறை புன்னை நிலந்தோய் படுசினை'
(குறு:236:4)

என்னும் குறுந்தொகைப் பாடலில் புலவர் காட்டுகிறார். இதேபோன்று மதுரைக்காஞ்சியில் நிலப்பயன்பாட்டு வளம் கமுகங்காய் மூலம் காட்டப்படுகின்றது.

'பொன்கடு நெருப்பின் நிலம் உக்கென
அம்மென் குரும்பைக் காய்படுபு'
(மதுரைக்கா:682-83)

என விடியற்காலையிலே கமுகங்காய் விழுகின்ற காட்சி மூலம் அந்நாட்டு நிலவளம் சுட்டப்படுகிறது. பொன்னை உருக்குகின்ற நெருப்புச் சிந்தின நிலம் என நிலத்தின் வர்ணனை அமைந்துள்ளது. அழகிய மென்மையான இளையதாயாகிய பச்சைப்பாக்கு விழுந்து கிடக்கும் நிலம் எனப் புலவர் காட்டுகின்ற காட்சி நிலப்பயன் பாட்டின் வளத்தை வெளிப்படுத்தி நிற்கிறது.

மலைபடுகடாம் நிலப்பயன்பாடான இன்னொரு விளைபொருள் பற்றிக் குறிப்பிடுகின்றது.

'கழுதிற் சேனோ னேவொடு போகி
யிழுதி னன்ன வானிணஞ் செருக்கி
நிறப்புண் கூர்ந்த நிலத்தின் மருப்பி
னெறிக் கெடக் கிடந்த விரும்பின ரெருத்தி
னிருடுணிந்தன்ன வேனம்.....'
(மலைபடு:243-247)

நிலச்செழுமையால் நன்கு விளைந்த கிழங்கினைப் பன்றி உண்பதை இவ்வடிகள் கூறுகின்றன. பன்றி தன்னுடைய கொம்பினால் கிழங்குகளை அகழ்ந்து தின்கிறது. அதன் கொம்பு மண்தின்று தேய்ந்து விட்டது. இக்காட்சி மண்வளத்தை வெளிப்படுத்தி நிற்கிறது.

நிலம் தின்பதற்கெனக் கிடந்த பொருள்களைப் பற்றியும் புலவர்கள் குறிப்பிட்டுள்ளனர்.

'நிலம் தின்பதற்கெனக் கிடந்த நிதியம்'
(மலைபடு:575)

நிலப்பயன் பாட்டின் உச்சத்தால் மக்கள் பயன்படுத்தியவை போக எஞ்சியவை பயன்படுத்தப்படாமல் நிலத்திலே கிடக்கின்றன. அவற்றை நிலமே தின்ன வேண்டிய நிலை ஏற்படுகிறது. இத்தகைய பதிவொன்று அகநானூற்றிலும் காணப்படுகின்றது.

'நிலம் தினத் துறந்த நிதியத்தன்ன'
(அகம்:127:10)

2.3 புலவர்கள் காட்டும் பாங்கு:

நிலம் பற்றிய பண்புகளைப் புலவர்கள் தமது புலமைச் சிறப்புக்கு ஏற்ற வகையிலும் எடுத்துக் காட்டுவர். தன் தலைவனைப் பிரிந்து வருந்துகின்ற தலைவியைத் தேற்றுகின்றாள் தோழி. அதனைப் பாடலிலே காட்ட வந்த புலவர் மனித மன இயல்பை ஏற்ற உணர்வு நிலையிலே புலப்படுத்த முற்பட்டுள்ளார்.

'நிலந்தொட்டுப் புகாஅர் வானம் ஏறார்
விலங்கிரு முந்நீர் காலிற் செல்லார்
நாட்டின் நாட்டின் ஊரின் ஊரின்
குடிமுறை குடிமுறை தேரிற்
கெடுநரும் உளரோநம் காதலோரே'

(குறு:130)

இப்பாடல் வெள்ளிவிதியார் என்னும் பெண்பாற் புலவராற் பாடப்பட்டது. 'அவரே தனது கணவனைக் காணாது தேடுவார் கூறியது' என உரையாசிரியர் கூறியுள்ளார். இக்கருத்துக்குச் சான்றாக அகநானூறு பாடல் 147, 45 அடிகளை எடுத்துக்காட்டியுள்ளார். இக்கருத்தின் உண்மை நிலை எவ்வாறிருப்பினும் வெள்ளிவிதியார் தமது குறுந்தொகைப் பாடலிலே குறிப்பிட்டுள்ள செய்தி அவருடைய புலமைத்திறனை வெளிப்படுத்துகிறது. 'நமது தலைவன் நிலத்திற் புகுதல், வானமேறல், நீர்மேல் நடத்தல் போன்றவற்றைச் செய்கின்ற சாரணர் அல்லர்.' எனத்தோழி அதனுட் சென்று தலைவன் ஒளிந்திருப்பினும் அவனைத்தேடி அழைத்து வருவேன் எனக்கூறித் தலைவியைத் தேற்றுகின்றாள். இச்செய்தி அக்கால மக்கள் வாழ்வியலில் இருந்த நடைமுறை ஒன்றைக் கூறுவதாக அமைந்தள்ளது.

தாம் வாழ்கின்ற நிலத்தை விட்டுப் பெயர்ந்து சென்று பிறிதோரிடத்தில் வாழ்வது என்பது பழந்தமிழரால் விரும்பப்படாத ஒன்றாக இருந்தது. வாழ்க்கையின் கட்டமைப்பைச் சீர்குலைக்காது வாழ்வு நடத்த வேண்டியது இல்லறஞ் செய்வோரின் கடமை ஆகும். இதனை உறையூர்ச் சல்லியன் குமாரனார் என்னும் புலவர் அழகான உருவகமொன்றால் எடுத்துக் காட்டியுள்ளார்.

'கைவினை மாக்கடம் செய்வினை முடிமார்
சுரும்புண மலர்ந்த வாசங் கீழ்ப்பட
நீடின வரம்பின் வாடிய விடினும்
கொடியரோ நிலம் பெயர்ந் துறைவே மென்னாது
பெயர்த்துங் கடிந்த செறுவிற பூக்கும்
நின்னார் நெய்த லனையேம் பெரும
நீ யெமக் கின்னா தனபல செய்யினும்
நின்னின் றமைதல் வல்லா மாறே.'

(குறு:309)

பரத்தையொழுக்கம் மேற்கொண்ட தலைவனை விட்டுப்பிரியாமல் அவனுடன் கூடிவாழும் இல்லறத்தைச் செய்கின்ற தலைவியைப் பற்றித் தோழி தலைவனிடம் கூறுவதாக இப்பாடல் அமைந்துள்ளது. ஆனால் இப்பாடலில் புலவருடைய நிலத்து வாழ்வியல் பற்றிய கோட்பாடு ஒன்று ஆவணமாகியுள்ளது. பரத்தையிடம் சென்றாலும் திருமண உறவால் ஒன்றிணைந்த மனைவி அவனைத் தள்ளி வைக்கலாகாது. நிலத்திலே தங்கிவாழ முற்பட்ட

பின்னர் அந்நிலத்தை விட்டுப்போக விரும்பாத நெய்தல் பூக்களையே தோழி கூற்றாகப் புலவர் காட்டுகிறார். களை பிடுங்கும் கடமை பூண்ட உழவர்கள் நெய்தலை அறுத்து வரம்பிலே போடுகின்றனர். ஆனால் அந்த நெய்தலோ நிலத்தை விட்டுப்போக விரும்பாமல் தம்மை வெட்டிப்போட வயலிலேயே மீண்டும் தளைத்து மலருகின்றன. அழிவு நடக்கிறது என்பதைக் கண்முன்னே கண்ட பின்னருங் கூட அந்நிலத்திலே வாழவேண்டும் என்ற மனவுரம் கொண்ட மக்களைப் புலவர் எண்ணியுள்ளார். பழந்தமிழர் வாழ்வியலில் 'நிலம் பெயர்ந்துறைதல்' என்பது விரும்பப்பட்டவில்லை. வேற்று நிலத்தில் சென்று வாழ்தல் வெறுக்கப்பட்டது. சிலப்பதிகாரம் இப்பண்பினைப் 'பதியெழல் அறியாப் பழங்குடி' எனச் சுட்டுகிறது. எனவே 'நிலம்' என்பது மக்கள் வாழ்விடம் என்ற பொருளில் நிலைத்து விட்டதையும் இதன் மூலம் புலவர் உணர்த்தியுள்ளார் எனலாம். இப்பாடலில் புலவர் தலைவியின் அன்பின் தன்மையும் அதே வேளையில் நாட்டுமக்களின் மண்மீது கொண்ட பற்றுதலையும் ஆவணப்படுத்தியுள்ளார்.

இன்னொரு புலவர் நிலத்தை தலைவியின் அன்பு நிலைக்குத் தாழ்வுடையதாகக் காட்டுகிறார்.

'நிலத்தினும் பெரிதே வானினும் உயர்ந்தன்று
நீரினும் ஆரள வின்றே சாரல்
கருங்கோற் குறிஞ்சிப் பூக்கொண்டு
பெருந்தேன் இழைக்கும் நாடொரு நட்பே'
(குறு:3)

தன்னுடைய நட்பின் அளவைக் கூற வந்த தலைவி மூன்று இயற்கை நிலைகளில் வைத்து அளவிட்டுக்கூற முற்படுகிறாள். நட்பினுடைய அகலம், உயரம், ஆழம் ஆகிய மூன்றிற்கும் தனித்தனியான உவமையைக் கூறுகின்றாள். என்னுடைய நட்பானது அகலத்தினால் இந்த நிலவுலகத்தைக் காட்டிலும் பெரிது. உயரத்தினால் வானத்தைக் காட்டிலும் உயர்ந்தது. ஆழத்திலே கடலைக் காட்டிலும் ஆழமானது என்கிறாள். தலைவி கூறிய அளவு நிலை மனித நிலையிலே நேரடியாகக் காணக்கூடிய அளவுகளே. ஆனால் அவற்றைத் தனது உள்ளத்தின் நட்புக்கு பொருத்திக் காட்டுகின்றாள்.

நிலத்தின் தன்மை கூறவந்த வெள்ளிவீதியார் தலைவன் பிரிவால் தலைவி அழகு கெட்டிருப்பதைச் சிறந்ததொரு எடுத்துக் காட்டைக் காட்டுகிறார்.

'கன்று முண்ணாது கலத்தினும் படாது
நல்லான் தீம்பால் நிலத்துக் காஅங்
கெனக்கு மாகா தென்னைக்கு முதவாது
பசலை உணீஇயர் வேண்டும்
திதிலை அல்குலென் மாமைக் கவினே'
(குறு:27)

நல்ல பசுவின் பால் பயன்பாடற்றுப் போவது போல தலைவியின் அழகும் பயன்பாடற்றுப் போகக்கூடாது. பசுவின் பால் கன்று உண்ணவேண்டியது. அல்லது கலத்தில் கறக்கப்பட்டு பிறர் உண்ணவேண்டியது. ஆனால் அந்தப்பால் இவ்விரு வகையிலும் பயன்படாது வீணாக நிலத்திலே சிந்தியதுபோல தலைவியினுடைய அழகும் யாருக்கும் பயன்படாமல் பசலை நோயால் அழிகின்றது. பாலின் பயன் முதலில் கன்றுக்குரியது.

கன்றுக்குப் பயன்பட்டால் அப்பால் கலத்திலும் நிறையும். அதேபோல் அவளுடைய அழகு அவளுக்கே முதலிற் பயன்தருவது. பின்னரே தலைவனுக்கு இன்பம் தருவது. இப்பாடலில் வெள்ளி வீதியார் நிலத்தின் தன்மையையும் அது பயன்படாத நிலையினையும் எடுத்துக்காட்டுகிறார். நிலம் தன் பண்பினால் எதையும் உறிஞ்சிவிடும். இங்கே பால் சிந்தினால் அதனை நிலத்திலிருந்து பிரித்தெடுக்க முடியாது. ஆனால் நிலம் நீரை உறிஞ்சுவதால் பல விளைபொருட்களை தரவல்லது என்பதையும் நாம் நினைவிற்கொள்ள வேண்டும்.

என்றும் நிலைத்திருக்கும் பண்பு நிலத்திற்கு இல்லை எனவும் புலவர்கள் தமது பாடல்களிலே காட்டியுள்ளனர். இயற்கைநிலையில் நிலம் புடை பெயர்வது உண்டு. இதனால் உறுதிமொழி கூறுமிடத்தில் நிலத்தைத் தாழ்த்திக் கூறுகின்றமை குறிப்பிடத்தக்கது.

'நிலம்புடை பெயரினும் நீர்தீப் பிறழினும்
இலங்குதிரைப் பெருங்கடற் கெல்லை தோன்றினும்
.....கேடெவன் உடைத்தோ 'தோழி.....
ஓங்குமலை நாடனொ டமைந்தநந் தொடர்பே'

(குறு:373)

'நிலம்புடை பெயர்வ தாயினுங் கூறிய
சொற்புடை பெயர்தலோ இலரே'

(நற்:289:2-3)

தலைவியினுடைய நட்பாகிய தொடர்புநிலை இயற்கை நிலையிலே மாறுபாடுகள் ஏற்பட்டாலும் அற்றுவிடாது என உறுதி கூறப்படுகிறது. தலைவனும் இயற்கை நிலை மாறினும் சொல் மாறான் என நம்பப்பட்டது. நிலம்புடை பெயர்தல் நடைபெறலாம். ஆனால் தலைவன் சொற்புடை பெயர்தல் இல்லை என்ற உறுதிநிலை அக்காலத்துச் சமூகத்தின் ஒழுங்கான வாழ்வியலைக் காட்டுவதாக அமைகின்றது. நிலத்தின் பண்புகளை நன்கு உய்த்துணர்ந்த புலவர்கள் தம் பாடல் புலப்படுத்தும் உணர்வு நிலைக்கான விளங்கங்களிலே அதனை நன்கு பொருத்திக் காட்டியுள்ளனர்.

3. நிலத்து வாழ்வியல்:

சங்க இலக்கியங்களிலே பழந்தமிழர்களது நிலத்து வாழ்வியல் ஒழுங்கு நிலையிலே காட்டப்பட்டுள்ளது. குறிஞ்சி, முல்லை, பாலை, மருதம், நெய்தல் என நிலத்தோற்றத்துக்கேற்ப நிலங்களின் பெயர்கள் அமைந்தன. இந்த ஐவகை நிலங்களின் தோற்றத்தை வருமாறு விளக்கலாம்.

குறிஞ்சி - மலையும் மலை சார்ந்த இடமும்
முல்லை - காடும் காடு சார்ந்த இடமும்
பாலை - சுரமும் சுரம் சார்ந்த இடமும்
மருதம் - வயலும் வயல் சார்ந்த இடமும்
நெய்தல் - கடலும் கடல் சார்ந்த இடமும்

ஒவ்வொரு நிலத்திற்கும் உரிய புள், விலங்கு, விளைபொருள் என்பனவும் வேறுபட்டிருந்தன. இதனால் வாழ்வியலிலும் வேறுபாடுகள் இருந்தன. இயற்கை நிலையான

விளைபொருட்களால் உணவுமுறையிலே மாறுபட்ட நடைமுறைகள் இருந்தன. தொழில் முறைகளிலும் வேறுபாடு இருந்தது. குறிஞ்சி நிலத்தவர் வேட்டைத் தொழிலையும் முல்லை நிலத்தவர் ஆநிரை மேய்த்தலையும் பாலை நிலத்தவர் குறையாடுதலையும் மருத நிலத்தவர் உழவையும் நெய்தல் நிலத்தவர் மீன் பிடித்தலையும் தொழிலாகக் கொண்டிருந்தனர். இந்நிலத்தவரிடையே தொழில் வேறுபாட்டினால் வாழ்வியல் நடைமுறைகளிலும் வேறுபாடுகள் இருந்தன.

ஒழுக்க நெறியிலே வரையறை இருந்தது. சங்கப் பாடல்களிலே பேசப்பட்ட காதலும் காமமும் மக்களுடைய அகவாழ்வியலை எடுத்துக்காட்டின. போர் நடைமுறைகளும் போரும் புறவாழ்வியலை எடுத்துப் பேசின. இதனால் அகம் புறம் என்ற பொருட்பாகுபாடு சங்க இலக்கியங்களின் அடிநாதமாயிற்று. ஒருவனுக்கு ஒருத்தி என்ற கோட்பாடு உருவாயிற்று. இது திருமண நிலையில் மட்டுமே பேணப்பட்டதெனலாம். ஆனால் மருத நிலத்திலே நடைபெற்ற பரத்தமை ஒழுக்கம் அந்நிலத்தின் வளத்தாலும் வளர்ந்து, அது சமூக ஏற்புடமை பெற்ற ஒழுக்கமாகவும் விளங்கியது எனலாம்.

நிலத்து இயல்புக்கேற்ற மாற்றங்கள் உன்னிப்பாகக் கவனிக்கப்பட்டன. காலமாற்றத்தை செடி கொடி மூலமாக அறியும் பண்பு மிக்கிருந்தது. பருவமாற்றங்களை மலர்களே மக்களுக்கு அறிவித்தன. நிலத்தில் மலரும் மலர்களால் நிலத்திற்கு பெயர் வழங்கப்பட்டது. குறிஞ்சி, முல்லை, பாலை, நெய்தல், மருதம் போன்ற பெயர்கள் இவ்வாறு அமைந்துள்ளன. ஆனால் மக்கள் வாழ்வியலில் சில மலர்கள் சில நடைமுறைகளைக் காட்டுவதாகவும் அமைந்தன.

“கருவி வானம் கார் சிறந்தார்ப்பப்
பருவஞ் செய்தன பைங்கொடி முல்லை
பல்லான் கோவலர் படலைக் கூட்டும்
அன்பின் மாலையம் உடைத்தோ
அன்பில் பாண அவர் சென்ற நாட்டே”

(ஐங்குறு:476)

இப்பாடலில் முல்லை மலர் மலர்ந்தமையால் கார்ப்பருவம் வந்ததைத் தலைவி சுட்டிக்காட்டுகின்றாள். அது மட்டுமன்றி முல்லை மாலையில் மலரும் தன்மையது என்பது விளக்கப்பெற்றுள்ளது. இக்காலத்திலே பிரிந்து சென்ற தலைவன் திரும்பி வருவது வாழ்வியலில் நடைமுறையால் இருந்தமையையும் அறிய முடிகின்றது. குறுந்தொகை 126ஆம் பாடலும் கார்காலத்திற்கும் முல்லைக்குமுரிய தொடர்பைக் காட்டிநிற்கும் காலநிலையை மலர்கள் காட்டுவது இயற்கைத் தொழிற்பாடாக இருந்தமையால் மக்கள் தமது வாழ்வியல் நடைமுறைகளை அவற்றுடன் ஒழுங்குபட இணைப்பதும் சாத்தியமாயிற்று. குறிப்பாக பெண்களின் குணஇயல்பினை நிலத்துடன் இணைத்துக்கூறும் மரபும் காணப்படுகின்றது. அகநானூற்றுப் பாடலொன்று இதனைத் தெளிவாக எடுத்துக்காட்டியுள்ளது.

“பரந்துபடு பாயல் நவ்வி பட்டென
இவங்குவளை செறியா இகுத்த நோக்கமொடு
நிலங்கிளை நினைவினை நின்ற நிற்கண்டு
இன்னகை இனையம் ஆகவும் எம்வயின்
ஊடல் யாங்கு வந்தன்று யாழ்.....”

(அகம்:39:16-20)

இப்பாடல் தலைவியைப் பிரிந்து பொருளிட்டி வந்த தலைவனுடைய கூற்றாக அமைந்தது. அவன் திரும்பி வந்தபோது தலைவி அவனுடன் கூடிமகிழ்தலின்றி ஊடுகிறாள். காரணம் பிரிவுக்காலத்திலே அவளுடைய கனவிலே வந்த தலைவன் அவளைத் தழுவவில்லையாம். அதனைக் கேட்ட தலைவன் தலைவியுடைய நிலையே தனக்கும் ஏற்பட்டதெனக் கூறுகிறான். தன்னுடைய பயணத்திலே வழியில் தூங்கும்போத தலைவி கனவில் வந்தவாற்றை விளக்கிக் கூறுகின்றான். அப்போதைய அவளுடைய தோற்றத்தைப் பற்றிக் கூறும்போது அவள் பிரிவினால் களரும் தோள்வளைகளை மேலே ஏற்றியபடி தலைதாழ்ந்த நோக்குடன் நிலத்தை கால் விரல்களாற் கீறியவாறே பெண்மாணப் போல நின்றதாகக் கூறுகின்றான். பெண்கள் நிலத்தை விரல்களாற் கிளறியபடி நிற்கும் நிலை அவர்களுடைய நாண நிலையைக் காட்டுவது என்னும் மரபான வர்ணனை பற்றிய பதிவு இப்பாடலில் இடம்பெற்றுள்ளது. இதேநிலை பற்றிய பதிவு கலித்தொகைப்பாடல் ஒன்றிலும் இடம் பெற்றுள்ளது.

“நின்னொடு சூழுங்கால் நீயும் நிலங்கிளையா
என்னொடு நின்றல் எளிதன்றோ”

(கலி:63:15)

இங்கு தோழி தலைவியிடம் கூறுவதாக அமைந்துள்ளது. எனவே நிலங்கிளையா நின்றல் என்பது மரபான விடயமாக ஆண் பெண் இருபாலாராலும் கொள்ளப்பட்டதை அறியமுடிகின்றது.

நிலம் பற்றிய கருத்தில் அது ஐம்பூதங்களில் ஒன்று என்பது பழந்தமிழரால் பெருமளவு போற்றப்பட்டதாகத் தெரியவில்லை. ஆனால் பதிற்றுப்பத்து, புறநானூறு போன்ற புறப்பாடல் தொகுப்பு நூல்களில் சில எடுத்துக்காட்டுக்கள் உள்.

“நிலம், நீர், வளி, விசம்பு என்ற நான்கின்
அளப்பு அரியையே”

(பதிற்று:14:1)

என்னும் பாடல் நான்கு பொருட்களில் ஒன்றாக நிலத்தைக் கூறுகின்றது. இதில் தீ குறிப்பிடப்படாமை கவனத்துக்குரியது. புறநானூற்றுப் பாடல்களில் இக்கருத்து தெளிவாக குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.

“மண்டினிந்த நிலனும்
நிலனேந்திய விசம்பும்
விசம்புதைவரு வளியும்
வளித் தலைஇய தீயும்
தீ முரணிய நீரு மென்றாங்
கைம்பெரும் பூதத் தியற்கை போல
போற்றார்ப் பொறுத்தலும் சூழ்ச்சிய தகலமும்
வலியுந் தெறலு மளியு முடையோய்”

(புறம்:2:1-8)

அணுச் செறிந்த நிலனும் அந்நிலத்தின் ஓங்கிய ஆகாயமும் அவ்வாகயத்தைத் தடவிவரும் காற்றும் அக்காற்றின்கண் தலைப்பட்ட தீயும் அததீயோடு மாறுபட்ட நீருமென ஐந்து வகையான பெரும் பூதங்களின் தன்மை மன்னனுக்கும் இருப்பதாக புலவர் குறிப்பிடுகின்றார். இது ஐம்பூதங்களை வழிபாட்டு நிலையிலே மக்கள் பேணிய நடைமுறை ஒன்றாகவும் காணப்படுகிறது. எனினும் பிற்பட்ட காலங்களிலே அதன் சிறப்பு வழிபாட்டில் போற்றப்பட்டதெனலாம். நிலம் இந்த ஐம்பெரும் பூதங்களில் தனித்துவமான மக்கள் தங்கியுறைகின்ற இடமாக நிலைபெற்றிருந்தது. இதனால் நிலத்தைத் தமக்குச் சொந்தமாக கொள்ளவேண்டியும் பெருக்கமாகப் பெறவேண்டியும் பல போர்களும் அக்காலத்தில் நடைபெற்றன. நிலம் நிலையானதென்ற கோட்பாடு உருவாகிற்று. நிலத்துமக்கள் வாழ்வுமுடிய நிலத்தினுள்ளே புதைக்கப்பட்டதால் மண்ணில் தோன்றியவர் மண்ணிலே மடிவர் என்ற விளக்கமும் தோன்றியது. உலக வாழ்க்கை நிலையற்றது என்ற கருத்தும் தோன்றி நிலைபெறலாயிற்று.

எனவே தொகுத்து நோக்கும் போது 'நிலம்' தமிழர் வாழ்வியலில் பெற்றிருந்த நிலைப்பாட்டினைச் சங்கப்பாடல்கள் தெளிவாக ஆவணப்படுத்தியுள்ளமை பெறப்பட்டது. பிற்காலப்புலவர்களும் அக்கருத்துக்களை தமது பாடல்களில் வலியுறுத்தியுள்ளனர். நிலத்தின் சிறப்பியல்புகளால் அதனைப் பெண்ணாக உருவகிக்கின்ற மரபும் தோன்றியது.

'இலம் என்று அசைஇ இருப்பாரைக் காணின்
நிலம் என்னும் நல்லாள் நகும்'

(குறள்:1040)

என்னும் குறட்பாவில் வள்ளுவர் 'நல்லாள்' என நிலைத்தை உயர்வாகக் கூறுகின்றார். நிலத்தைப் பண்படுத்தி உழுது பயிர் செய்து உணவுத்தோட்டம் செய்வது சிறந்த தொழிலாகவும் மதிக்கப்பட்டது. நிலத்துக்குரியவன் அந்நிலத்தை சரியான முறையிலே கவனிக்கா விடில் அது நிலத்துக்குரியவனுடன் ஊடல் கொள்ளுமென வள்ளுவர் அழகாகக் கூறுகிறார்.

இன்று நிலம் என்ற சொல்லின் பயன்பாடு குறைந்து அதற்கு 'மண்' என்ற சொல்லைப் பயன்படுத்தும் வழக்கம் பெருகிவிட்டது. மண்வளம், மண்சரிவு, மண்மணம், பிறந்தமண் எனப்பட தொடர்கள் பயன்பாட்டில் உள்ளன. எனினும் நிலவளம் கடல்வளம் என்ற நிலையில் நிலம் இன்னமும் பயன்படுத்தப்படுகிறது. நிலத்திலே நாம் காணுகின்ற காட்சிகளையும் நிலத்திற்கு அடியிலே உள்ள வளங்களையும் பற்றிய கல்வி விஞ்ஞானக் கல்வியாக இன்று வளர்ச்சி பெற்று விட்டது. இலக்கியங்கள் காட்டும் நிலத்தினியல்புகளை நாம் விந்தையாக நோக்கத் தொடங்கிவிட்டோம். நிலத்தினியல்பை விஞ்ஞானரீதியாக ஆராய்ந்தவர்கள் பலர். அவர்களில் பேராசிரியர் துரைராஜா எம்மண்ணிலே தோன்றியவர் எமக்குச் சொந்தமானவர். அவரை நினைந்து ஆற்றிய இவ்வுரையிலே 'நிலம்' பற்றிய நமது முன்னோர்களின் எண்ணங்களை உங்களுடன் பகிர்வதற்கு வாய்ப்பளித்தமைக்கு என் நன்றிகள் என்றும் உரியவை.

சுருக்கக் குறிப்பு விளக்கம்

அகம்	:-	அகநானூறு
ஐங்குறு	:-	ஐங்குறுநூறு
கலி	:-	கலித்தொகை

குறள்	:-	திருக்குறள்
குறி	:-	குறிஞ்சிப்பாட்டு
குறு	:-	குறுந்தொகை
தொல்	:-	தொல்காப்பியம்
நற்	:-	நற்றிணை
பதி	:-	பதிற்றுப்பத்து
பரி	:-	பரிபாடல்
பரி திரட்டு	:-	பரிபாடல் திரட்டு
புறம்	:-	புறநானூறு
மதுரை	:-	மதுரைக்காஞ்சி
மலைபடு	:-	மலைபடுகடாம்

1998

சங்க இலக்கியப் பாடல் மரபு

1. முன்னுரை

1. முன்னுரை

சங்க இலக்கியங்கள் எனக் கருதப்படும் எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டு ஆக்கங்கள் பல்வேறு காலங்களிலே இயற்றப்பட்டன. இக்காலம் ஏறக்குறைய கி.மு. 300 தொடக்கம் கி.பி. 300 வரையிலான காலமெனக் கூறலாம். இந்நூல்களுட் சில கி.பி. நான்காம் ஐந்தாம் நூற்றாண்டுகளிலும் ஆக்கப்பட்டிருக்கலாமெனச் சில இலக்கிய வரலாற்றாசிரியர்கள் கருதுகின்றனர். இக்கட்டுரையில் சங்க நூல்கள் யாவற்றிலும் பயின்று வந்துள்ள பாடல் மரபு ஆராயப்படுவதால், காலம் பற்றிய கருத்தினை முன்னெடுக்காது, எல்லா நூல்களையுமே ஒரு தொகுதியாகவும், இவ்வாய்வுக்குரிய தரவுகளாகவும் கொள்ளப்படுகின்றன. எனினும், பாடல் மரபு பற்றி நுணுகி ஆராயுமிடத்து அம்மரபு வளர்ச்சியினூடே ஒரு வரலாறு அமைவதனையும் அவ்வரலாற்றினூடே இந்நூல்களைப் பொருத்திப் பார்க்கவும் வாய்ப்புண்டு.

ஒரு கால இலக்கியங்களின் பொருளே அவற்றின் வடிவத்தினை நிச்சயிக்கின்றன. இவ்வுண்மையின் பின்னணியிலேயே சங்க இலக்கியப் பாடல் மரபினையும் நோக்க வேண்டும். சிறிய அளவிலே போர்கள் நடைபெற்ற புறநானூற்றுக் காலத்திலே களவேள்வி பற்றிச் சில பாடலடிகளிலே கூறுவது போதுமானதாக அமைந்திருக்கலாம். ஆனால், கங்காநதியுடன் கடாரம் போன்ற நாடுகளிலே படை கொண்டு சென்று பாரிய போர்கள் நடைபெற்ற சோழப்பெருமன்னர் காலத்திலே களவேள்வியினைப் பாடக் கலிங்கத்துப் பரணி என்றொரு இலக்கிய வடிவமே தேவைப்பட்டது. இங்கு பொருளின் தன்மை எவ்வாறு இலக்கிய வடிவமொன்றினை ஆக்கிக் கொள்கின்றது என்பதனை அறிகிறோம். இந்த அடிப்படையிலே அகவலிலே தொடங்கிய சங்க இலக்கியப் பாடல் மரபு எவ்வாறு பரிபாட்டாகவும் வளர்ச்சியடைகின்றது என்பதை நோக்கலாம்.

பா என்பது ஓசையை அடிப்படையாகக் கொண்டமைந்தது. பாவுக்கு விளக்கம் கூறும் பேராசிரியர்,¹

“பாவென்பது, சேட்புலத்திருந்த காலத்தும் ஒருவன் எழுத்துஞ் சொல்லுந் தெரியாமற் பாடமோதுங்கால், அவன் சொல்லுகின்ற செய்யுளை விகற்பித்து இன்ன செய்யுளென்று உணர்த்துவதற்கு எதுவாகிய பரந்துபட்டுச் செல்வதோர் ஒசை.”

என்று கூறுவார். பாவுக்கு இவ்வாறான ஒரு வரைவிலக்கணம் அன்று கொடுக்கப்பட்டதற்கு வலுவான ஒரு தேவை இருந்தது. தொடக்க காலத் தமிழ்ப் பாடல்கள் வாய்மொழி மரபுப் பாடல்களாகவே அமைந்திருந்தன. செவி வழியாகக் கேட்டு பாடலின் வடிவத்தினையும் பொருளையும் உணர்ந்து கொண்டனர். பாடலின் ஓசையை அப்பாடலின் வடிவத்தினை உணர்த்தியது. இதனால், ஓசை பா வடிவத்தினை இனங்காட்டும் அடிப்படையாக அமைந்தது.

தமிழ்ப் பா வடிவங்கள் பூர்வீகப் பாடல் தோற்றத்தினைப் பெற்றுக் காலத்துக்குக் காலம் இலக்கியப் பொருளுக்கேற்ற வகையிலே மாற்றங்களைப் பெற்று வந்துள்ளன. சங்க இலக்கியங்களின் வளர்ச்சியினை நோக்கும்போது அவ்விலக்கியங்களின் பாடற்பொருள் மாற்றத்துக்கேற்ற வகையில் பாவடிவங்களுடைய வளர்ச்சியினையும் இனங்காணக் கூடியதாயுள்ளது.

2. அகவற்பா மரபு

2.1 அகவலின் பண்பு

தொல்காப்பியர் தமது செய்யுளியலிற் பாவகையென ஆசிரியம், வஞ்சி, வெண்பா, கலி என நான்கினைக் குறிப்பிடுகிறார்.² அகத்திணைப் பாடல்மரபு கூறும்போது பரிபாட்டுப் பற்றியும் கூறியுள்ளார்.³ இவற்றுள் ஆசிரியப்பாவே மிகப்பழமை மிக்கது எனக்கூறலாம். ஏனைய பாக்களைப் போன்று பல விதிகளும் சிக்கல்களும் இல்லாதியங்கும் ஆசிரியப்பா பூர்வீகப் பாடல்களின் வளர்ச்சி நிலையாக அமைந்தது எனக்கூறலாம்.⁴ பூர்வீகப் பாடல்கள் பற்றி சி.எம். பவ்றா (Bowra) என்னும் ஆசிரியர் பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

“காட்சிகள், நிகழ்ச்சிகள், எதிர்பாராத சந்தர்ப்பத்தால் ஏற்பட்ட மனவுணர்ச்சிகள் ஆகியனவற்றை ஒட்டிப் பூர்வீக மனிதனின் மனதில் ஏற்படும் பிரதிபலிப்புக்களின் தொகுப்பே பெரும்பாண்மையான பூர்வீகப் பாடல்களாகும். அந்தமான் பாடலொன்று இதன் பண்பினைக் காட்டுகின்றது. சிறிய மரக்கலம் ஒன்றினைச் செய்பவன், தன் தொழிலிலே ஈடுபட்ட மகிழ்ச்சியில், மற்றவர்களுடைய கவனத்தை ஈர்த்துத் தான் மகிழ்வதுபோல், மற்றவர்களும் மகிழ வேண்டும் என்ற நோக்கத்துடன் பாடுகிறான்.”⁵

மற்றவர்களுடைய கவனத்தை ஈர்த்துப்பாடுவது பூர்வீகப் பாடல்களின் பண்பாகும். இப்பண்பு அப்பாடல்களின் வளர்ச்சி நிலையான ஆசிரியப் பாவிலும் உண்டு என்பதற்குத் தொல்காப்பியம் சான்று பகரும். பாவகைகளுக்கு ஓசை கூறும் தொல்காப்பியர் ஆசிரியத்துக்கு ஓசை அகவல் என்கிறார்.⁶ இவ்வோசை பற்றிப் பேராசிரியர் தம் உரையிற் கூறுவது இங்கு மனங்கொள்ளத்தக்கதாகும் :-

“அகவிக் கூறுதலான் ‘அகவல்’ எனக் கூறப்பட்டது. அ. தாவது, கூற்றும் மாற்றமுமாகி ஒருவன் கேட்ப அவற்கு ஒன்று செப்பிக் கூறாது தாங்கருதியவாறெல்லாம் வரையாது செல்லுவதோராரும் உண்டு. அதனை வழக்கிலுள்ளார் அழைத்தலென்றுஞ் சொல்லும், அங்ஙனஞ் சொல்லுவார் சொல்லின்கண் எல்லாந் தொடர்ந்து கிடந்த ஓசை அகவலெனப்படும்; அவை; தச்சுவினை மாக்கள் கண்ணும், கட்டுங்கழங்குமிட்டு ஒஉரைப்பார் கண்ணும் தம்மில் உறழ்ந்துரைப்பார் கண்ணும் கேட்கப் படும். கழங்கிட்டுரைப்பார் அங்ஙனமே வழக்கினுள்ளதாய்க் கூறும் ஓசை ஆசிரியப் பாவெனப்படு மென்றவாறு”⁷

ஆசிரியப்பாவுக்குரிய மற்றவர்களை அகவிக் கூறும் பண்பு, தாங்கருதியவாறு வரையாது கூறும் பண்பு, தச்சுவினை மாக்கள் கண் கேட்கப்படும் பண்பு ஆகியன பூர்வீகப் பாடல்களுக்கும் உண்டு என்பதை ஒப்பு நோக்கி உணரலாம். ஆகவே ஆசிரியம் என்பது பூர்வீகப் பாடல்களின் வளர்ச்சியாய்த் தமிழ்ப் பாவகைகளின் மூலப்பாவாக அமைகின்றது என்று கூறலாம். சாதாரண மக்களின் பேச்சுவழக்கிலுள்ள மொழி நடையினையும் ஓசைப்பண்பினையும் கொண்ட பூர்வீகப் பாடல்களிலிருந்து வளர்ச்சியுற்ற ஆசிரியப்பாவிலும்

இப்பண்புகள் செறிந்து காணப்படுகின்றன என்று சுறலாம்.⁸ இது ஆசிரியத்தினுடைய பழமையை எடுத்துக் காட்டுகின்றது.

மற்றவர்களுடைய கவனத்தை ஈர்த்துப் பாடும் மரபு சங்க காலத்திலே வழக்கிலிருந்தது என்பதற்கும், அது 'அகவல்' எனக் குறிக்கப்பட்டது என்பதற்கும் குறுந்தொகை 23ஆம் பாடல் சான்று பகர்கின்றது.

“அகவன் மகளே அகவன் மகளே
மனவுக் கோப்பன்ன நன்னெடுங் கூந்தல்
அகவன் மகளே பாடுக பாட்டே
இன்னும் பாடுகபாட் டேயவர்
நன்னெடுங் குன்றம் பாடிய பாட்டே”

என்னும் அப்பாடலில் அகவிப்பாடும் பெண் பற்றிய குறிப்பு வருகின்றது.

2.2. அகவற் பாவின் வளர்ச்சி

சங்க இலக்கியங்களில் அகவற் பா நான்கு அடிகள் கொண்ட சிறிய வடிவுடனே தொடங்குகின்றது. 401 பாடல்களைக் கொண்ட குறுந்தொகையிலே 35 பாடல்கள் நான்கடி கொண்ட சிறிய பாடல்களாக அமைகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக,

“நிலத்திலும் பெரிதே வானினு முயர்ந்தன்று
நீரினும் ஆரள் வின்றே சாரற்
கருங்கோற் குறிஞ்சிப்பூக் கொண்டு
பெருந்தே னிழைக்கும் நாட னொடு நட்பே”

என்னும் 3ஆம் பாடலைக் காட்டலாம். இவ்வாறு நான்கடிப் பாவாகத் தொடங்கிய ஆசிரியம் பத்துக்கு மேற்பட்ட அடிகள் கொண்டதாகவும், முப்பதுக்கு மேற்பட்ட அடிகள் கொண்டதாகவும் வளர்ச்சியடைந்திருக்க வேண்டும். இவை முறையே நற்றிணையிலும் அகநானூற்றிலும் இடம் பெற்றுள்ளன. புறப்பாடல்களின் ஆசிரியப்பாவின் வளர்ச்சியும் இவ்வாறே அமைந்துள்ளதெனலாம். மிகச்சிறிய பாடல் தொடக்கம் முப்பதுக்கு மேற்பட்ட அடிகள் கொண்ட பாடலாகவுள்ள 400 செய்யுட்கள் புறநானூற்றிலே இடம்பெற்றுள்ளன. நாற்பதுக்கு மேற்பட்ட அடிகள் கொண்ட ஆசிரியப்பாவாலான பாடல்கள் பதிறுப்பத்திலே அமைந்துள்ளன.

சங்ககாலத்திலே ஆசிரியம் பெற்ற வளர்ச்சியின் உச்சநிலையைப் பத்துப்பாட்டிலே நாம் காண்கிறோம். பல பத்துக்களாக விரிந்த ஆசிரியப் பா பலநூறு அடிகளாக விரிவடைகின்றன. இவ்வாறு இப்பா விரிவடைவதற்குரிய தேவை ஆராயற்பாலது. நான்கு அடிகளிலே கூறப்பட்ட அகத்திணைப் பொருள் 187 அடிகள் கொண்ட நெடுநல்வாடையாக விரிவடைந்துள்ளது. அரசியல் பொருளியல் வளர்ச்சி காரணமாக தலைவனுடைய அரண்மனை வளமும் போர்ப் பறையின் பெருக்கமும் கருப்பொருளை விரித்துரைக்க நெடுநல்வாடைப் புலவனுக்கு வாய்ப்பாக இருந்தது. ஒருசில மலர்களைக் கருப்பொருளாகக் கொண்ட புலவன் என்பதுக்கு மேற்பட்ட மலர்களை நிரைப்படுத்திக் குறிஞ்சிப் பாட்டைப் பாடினான்.

அரசினுடைய வளர்ச்சியினையும் போரினுடைய வளர்ச்சியினையும் புறப்பாடல்களிலே இடம்பெறும் ஆசிரியப்பாவின் பெருக்கத்துக்குக் காரணமாயமைந்ததெனலாம்.

“கோதை மார்பிற் கோதை யானும்
கோதையைப் புணர்ந்தோர் கோதை யானும்
மாக்கழி மலர்ந்த நெய்த லானும்
கண்ணா றும்மே கானலந் தொண்டி
அ.தெம் மூரே யவனெம் மிறைவன்
அன்னோற் படர்தி யாயி னீயும்
எம்மு முள்ளுமோ முதுவா யிரவல
அமர்மேம் படுஉங் காலைநனை
புகழ்மேம் படுநனைக் கண்டனமெனவே”

(புறநானூறு - 48)

என 9 அடிகளாலே தொடக்கத்தில் ஆற்றுப்படைத் துறைக்கான ஆசிரியப்பா அமைந்தது. ஆற்றுப்படைத்துறை ஆற்றுப்படை இலக்கியமாகப் பிற்காலத்திலே வளர்ச்சியுற்றது. புறநானூற்றில் 9 அடியுடைய ஆசிரியப்பாவாலமைந்த ஆற்றுப்படைத்துறை, ஆற்றுப்படை இலக்கியமான மலைபடுகடாம் அல்லது புலவரார்ப்படை எனத்தோற்றம் பெற்றபொழுது ஆசிரியப்பா 583 அடிகள் கொண்டதாக விரிவடைகின்றது. தமிழ் நாட்டினுடைய புவியியல் அமைப்பு, பல்லிட மக்களின் வாழ்வியல்புகள் ஆகியன பற்றி விரிவாகப் புலவர்கள் அறிந்து உணர்ந்து அனுபவம் பெறும் வாய்ப்பு ஏற்பட்டபோது இத்தகைய இலக்கியம் அமைவது வாய்ப்பும் ஏற்பட்டிருக்கலாம். இலக்கியப் பொருளின் விரிவு பாட்டளவின் விரிவாகவும் அமைந்து விட்டது. இவ்வாறு பத்துப் பாட்டிலே வளர்ச்சி நிலை பெற்ற ஆசிரியப்பாவின் உச்சப்பயன்பாடு தமிழ்க்காவியங்களான சிலப்பதிகாரத்திலும் மணிமேகலையிலும் செறிவுற்றது.

3. வஞ்சிப்பாவின் தேவை

ஆசிரியப்பாவுக்கு அகவலோசை போல வஞ்சிப்பாவுக்குரிய ஓசை தூங்கல் எனத் தொல்காப்பியர் குறிப்பிடுவர்.⁹ தூங்கல் என்றால் வீரம் பொருந்திய ஆட்டம் எனப் பொருள்படும். போரிலே வீரத்துடன் மடிந்தவர்களின் குருதியைத் தொட்டுப் பேய் மகளிர் பறையினது ஓசைக்கு ஆடுவதைக் குறிக்க 'தூங்க' என்னுஞ் சொல் புறநானூற்றுப் பாட்டிலே கையாளப்பட்டுள்ளது.

“நிறங்கள்ளிருருவிற் பேஎய்ப்பெண்டிர்
எடுத்தெறியனந்தற் பறைச்சீர் தூங்க”

என்பது புறநானூறு 62ஆவது பாடலிலே இடம்பெறும் செய்தியாகும். புறநானூற்றில் 4, 11, 239ஆம் பாடல்கள் வஞ்சிப்பாவாலானவை. புறநானூறு, பதிற்றுப்பத்து, பத்துப்பாட்டிலுள்ள புறப்பாடல்கள் ஆகியவற்றிலே ஆசிரியப்பாவுடன் வஞ்சியடிகள் கலந்து வந்துள்ளன. அகத்திணைப் பாடல்களிலே வஞ்சியடிகள் இடம்பெறவில்லை என்பது இங்கு குறிப்பிடத்தக்க ஓர் இன்றியமையாத செய்தியாகும். எனினும், குறிஞ்சிப் பாட்டிலே மலர்களை நிரைப்படுத்திக் கூறுமிடத்து வஞ்சியடிகள் இடம்பெறுகின்றன. இதனால், வஞ்சிப்பாவினுடைய ஒரு பண்பு புலப்படுகின்றது. வீரம், ஆடல் ஆகியவற்றினோடு தொடர்புடையதாகவும், விறுவிறுப்புள்ள பண்புடையதாகவும், பலவற்றை நிரைப்படுத்த ஏற்றதாகவும் அமைவது வஞ்சிப்பா எனக்கொள்ளலாம். புறநானூற்று வஞ்சிப் பாடல்களுள் 11ஆவதைத் தவிர ஏனையவை வீரவுணர்வினைப் புலப்படுத்துகின்றன. பதினோராவது

பாடலும் ஆற்றில் நீந்தும் பெண்களின் விரைவு, அரண் கடந்து புறக்கொடை பெறும் வீரம் ஆகிய உணர்வுகளைப் புலப்படுத்துகின்றது.

பெரும்பாலும் ஆசிரியப் பாக்களினாலே அமைந்த சங்கப் பாடல்களில் இடையிடையே வஞ்சியடிகளும் விரவி வந்துள்ளன. இவ்வஞ்சியடிகள் விரவி வந்துள்ளமைக்குப் பின்வரும் காரணங்கள் கூறப்பட்டுள்ளன:

1. வஞ்சி அகவலினுடைய ஓர் உட்பகுப்பாகவே அமைகின்றது.¹⁰
2. அகவலடிகளுடன் இடம்பெறும் வஞ்சியடிகள் வேறுபட்ட ஓசையினை ஏற்படுத்திக் கேட்போரை மகிழ்விக்கக் கூடியன.¹¹
3. நீண்ட அகவலடிகளுக்கு நேர்மாறாகச் சிறிய அடிகளாயமைவது மாத்திரமன்றி, தூங்கலோசையுடைய வஞ்சியடிகள் நிகழ்ச்சிகளைத் தொகுதிப்படுத்த மிகவும் பொருத்தமானவையாயமைந்தன.¹²
4. சங்கப் பாடல்களிலே வீரம், வேகம் ஆகிய பண்புகளைப் புலப்படுத்த வஞ்சியடிகள் நன்கு உதவின.¹³

மேற்குறிப்பிட்ட நான்கு காரணங்களுள்ளும் இறுதியிரு காரணங்களுமே பொருத்தமானவையாக அமைகின்றன. இவ்விரு காரணங்களுள் இறுதிக் காரணம் மிகக் கூடிய பொருத்தம் வாய்ந்ததெனலாம். இக்காரணத்தைக் கூறிய வி. செல்வநாயகம் புறநானூற்றிலே ஏழாவது செய்யுளை உதாரணங்காட்டி விளக்குவர். அப்பாடலை இங்கு எடுத்துக் காட்டுதல் பொருத்தமென எண்ணுகின்றோம்.

“.....களிறுகடை இயதாட்
கழலுரீஇய திருந்தடிக்
கணைபொருது கவிவண்கையாற்
கண்ணொளர்வருஉங் கீவின் சாபத்து
மாமறுத்த மலர்மார்பிற்
றோல்பெயரிய வெறுமுன்பின்
எல்லையு மிரவு மெண்ணாய் பகைவர்
ஊர்சடு விளக்கத் தழுவினிக் கம்பலைக்
கொள்ளை மேவலை யாகலி னல்ல
இல்லவா குபவா லியநேர் வளவ
தண்புனல் பரந்த பூசன் மண்மறுத்து
மீனிற் செறுக்கும் யாணர்ப்
பயன்றிகழ் வைப்பிற்பிற ரகன்றலை நாடே”

இப்பாடலின் முதலாறு அடிகளுங் குறிக்கின்ற பொருளை நோக்குமிடத்து, அவை யானையை வேகமாகச் செலுத்துதல், வில்லிலே அம்பைத்தொடுத்து விடுதல் ஆகிய வீரம் வேகம் பொருந்திய நிகழ்ச்சிகளைச் சித்திரிப்பதாய் அமைகின்றன. அப்பொருளுக்கேற்ற வகையிலே தூங்கலோசை பொருந்திய வஞ்சியடிகள் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. ஆனால் அடுத்துவரும் பகைவர் நாட்டழிவு அதனால் ஏற்படும் இரக்கம் மன்னனுடைய நாட்டுவளம்

ஆகியன அகவற் பாவடிகளிலே கூறப்பட்டுள்ளன. வேகம், வீரமாகிய பண்புகள் பொருந்திய சந்தர்ப்பங்களிலே வஞ்சியடிகள் பயன்படுத்தப்படுகின்றன. என்னுங் கருத்திற்கு ஆதாரமாக பல பாடல்களை சங்க நூல்களிலிருந்து எடுத்துக்காட்டலாம்.

அரிமயிர்த் திரண்முன்கை
வாலிழை மடமங்கையர்
வரிமணற் புனைபாவைக்குக்
குலவுச்சினைப் பூக்கொய்து
தண்பொருதைப் புளல்பாயும்
விண்பொருபுகழ் விறல்வேந்தனும்மே
வெப்புடைய வரண்கடந்து
துப்புறுவர் புறம்பெற்றிசினே
புறம் பாடிய பாடினியம்மே
ஏருடைய விழுக்கழஞ்சிற்
சீருடைய விழைபெற்றிசினே
இழைபெற்ற பாடினிக்குக்
குரல்புணர்சீர்க் கொளைவல்பாண் மகனும்மே
எனவாங்
கொள்ளுமல் புரிந்த தாமரை
வெள்ளி நாராற் பூப்பெற் றிசினே.

என்னும் புறநானூற்றுப் பாடலில் (செய்.12) பெண்கள் பூக்கொய்து விளையாடல் ஆற்றிலே நீராடல், மன்னன் அரணைவெற்றியுறுதல், அவ்வெற்றியைப் பாடினிபாடுதல் அதற்கு அவள் பரிசில் பெறல் ஆகிய நிகழ்ச்சிகள் வஞ்சியடிகளிலே வடிக்கப் பெற்றுள்ளன. போரல்லாத துரிதமான நிகழ்ச்சிகளை பொருநராற்றுப்படை செய்யுளடிகள் (178-218, 222-229) சில வஞ்சிப் பாவிலமைத்துக் கூறுகின்றன.

நிகழ்ச்சிகளைத் தொகுதிப்படுத்தத் தூங்கலோசை கொண்ட வஞ்சியடிகள் ஏற்றவையென க. கைலாசபதி கூறும் கருத்தும் சங்கப் பாடல்களைப் பொறுத்தவரை ஓரளவு பொருத்தமான தாயமைகின்றது.

மண்டிணிந்த நிலனும்
நிலனேந்திய விசும்பும்
விசும்புதைவரு வளியும்
வளித்தலைஇய தீயும்
தீமுரணிய நீருமென்றாங் (கு)¹⁴

எனவரும் புறநானூற்று வஞ்சிப்பாடலடிகள் ஐம்பூதங்களை எண்ணு முறையிலே தொகுத்துக் கூறுகின்றன. நிகழ்ச்சிகளையும் காட்சிகளையும் பாரியளவிலே தொகுத்துக்காட்டுவனவாக வஞ்சி நெடும்பாட்டு என அழைக்கப்படும் பட்டினப்பாலை வஞ்சியடிகள் பெற்று அமைகின்றன. நிகழ்ச்சிகளைத் தொகுதிப்படுத்த வஞ்சியடிகள் பொருத்தமானவையாக அமைந்த போதிலும் அத்தகைய நிகழ்ச்சிகள் புறப்பொருள் சார்ந்த சூழலில் அமைந்தன என்பதை நாம் மனங்கொள்ள வேண்டும். அகத்திணைப் பொருளை முழுமையாக புலப்படுத்தும் அகநானூறு, நற்றிணை, குறுந்தொகை ஆகிய நூல்களில்

இடம்பெறும் ஆசிரியச் செய்யுட்கள் எவற்றிலும் வஞ்சியடிகள் பயின்று வராமல் இக்கருத்தினை அரண் செய்வதாயுள்ளது.

4. கலிப்பா மரபு

இயற்றமிழ்ப் பாவுடன் இசைகலந்ததன் பயனுள்ள விளைவாக அமைந்ததே கலிப்பாவாகும். கலிப்பாவின் ஓர் உறுப்பாகிய தாழிசை பாடுதற்கென்றே அமைந்தது. தாளம்பட்ட ஓசையென்பதே தாழிசையாகும். கலிப்பாவினை 'முரற்கை' எனத்தொல்காப்பியர் குறிப்பிடுவர். ('மூச்சீர் முரற்கையுள் நிறையவும் பெறுமே' செய்யுளியலில், கு.70) முரற்கை என்பது ஒலித்தல் என்று பொருள்படும். 'இசைமுரலுதல்' என்பது முற்கால மரபு. 'இன்புறு முரற்கை நும்பாட்டு விருப்பாக' என்று மலைபடுகடாம் (390) கூறும் இப்பெயர் கலிப்பாவின் இசைப்பண்பினைத் தெளிவுறுத்தும்.

ஆசிரியப்பாவும் வஞ்சியும் அகத்திணை புறத்திணை ஆகிய இரண்டினையும் பாடுதற்கு பயன்பட்டன. ஆனால், சங்க இலக்கியங்களிலே அகத்திணையை மட்டும் பாடுபொருளாகக் கொண்ட பா வடிவமாக கலிப்பா விளங்கியது. அகத்திணைப் பாடல்கள் மட்டும் கொண்ட நூல் கலித்தொகையாகும். இப்பாடல்கள் யாவும் கலிப்பாவினாலே ஆயின. சங்க இலக்கியங்களுள் வேறு எப்பாடல்களும் கலிப்பாவினாலே அமைந்தில என்பது இங்கு நோக்கத்தக்கது. தொல்காப்பியர்,

“நாடக வழக்கினும் உலகியல் வழக்கினும்
பாடல் சான்ற புலனெறி வழக்கம் கலியே
பரிபாட்டாயிரு பாங்கினும் உரியதாகும் என்மனார் புலவர்”

என்று அகத்திணையியலிலே (கு. 53) கூறுகின்றார். இச்சூத்திரத்தினுடைய பொருத்தமான பொருள் விளக்கத்தினை 'நாடக வழக்கும் உலகியல் வழக்கும்' என்னும் கட்டுரையிலே இக்கட்டுரையாசிரியர் எழுதியுள்ளார்.¹⁵ அகத்திணையியலிலே இச்சூத்திரத்தை அமைத்த காரணத்தால், கலி அகத்திணைப் பொருளையே பாடுதற்குரிய யாப்பு எனக் கருத இடமுண்டு. ஆனால், தொல்காப்பியர், 'தேவர்ப்பரா அய முன்னிலைக் கண்ணே' (தொல். செய்.கு) என்னுஞ் சூத்திரத்தால் கடவுளைப் பாடவும் கலிப்பா பயன்படுமெனக் குறிப்பிட்டுள்ளார். ஆனால், கலிப்பாவினால் கடவுளர் பாடப்பட்ட செய்யுட்கள் எவையும் சங்க இலக்கியங்களுள்ளே இடம்பெறவில்லை. கலிப்பாவினால் அமைந்த கலித்தொகைச் செய்யுட்கள் யாவும் அகத்திணைப் பாடல்களே.

பல செய்திகளைத் தொகுத்தும் விரித்தும் சுருக்கியும் கூறுதற்கேற்ற பாவாகவும், நாடகப் பாங்கிலும் கூறக்கூடியதாகவும் கலி அமைகின்றது. ஆசிரியத்துக்கோ வஞ்சிக்கோ இல்லாத வாய்ப்பு இதற்குண்டு. ஒரே கூற்றாக அமைந்த ஆசிரியப்பாக்களைப் போலல்லாமல் பலருடைய கூற்றுக்களையும் நாடகப் பாங்கிலே கூறக்கூடியதாக அது அமைகின்றது. ஏனைய சங்க இலக்கியப் பாடல்களிலே அமைந்த அகத்திணைப் பாடுபொருள் கலித்தொகையிலே நாடகப் பாங்குடனும் இசையுடனும் பாடப்படுவதற்குக் கலிப்பா நன்கு உதவியுள்ளது.

கலித்தொகையிலே பயின்றுள்ள யாப்பு வகைகள் பற்றிக் கூறுமிடத்து கி. விசாகரூபன் பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

கலித்தொகைப் பாடல்கள் அமைந்துள்ள கலியாப்பின் வகைகள் (வீளக்க அட்டவணை)

கலியாப்பு வகை	பாலைக் கலப்பாடல்கள்	குறிஞ்சிக் கலப்பாடல்கள்	மருதக்கலிப் பாடல்கள்	முல்லைக் கலப்பாடல்கள்	நெய்தற் கலப்பாடல்கள்
1. நேரிசை ஒத்தாழிசை (மொத்தம் 61)	2, 3, 4, 5, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 34, 35 மொத்தம் பாடல்கள்	38, 44, 45, 46, 48, 49, 52, 53, 57, 58, 59 மொத்தம் பாடல்கள் 23	66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 99, 100 மொத்தம் 15 பாடல்கள்	-	121, 123, 124, 126, 127, 128, 132, 134, 135, 136, 137, 150 மொத்தம் பாடல்கள் 12
1. அ. கொச்சக ஒருபொரு (மொத்தம் 18)	1 (கடவுழ் வாழ்த்து) 19, 21, 33 மொத்தம் 4 பாடல்கள்	54, 62 மொத்தம் 02பாடல்கள்	68, 85 மொத்தம் 2 பாடல்கள்	-	118, 119, 120, 122, 125, 129, 130, 133, 148, 149 மொத்தம் பாடல்கள் 10
1.ஆ. அம்போதரங்க ஒருபொரு (மொத்தம் 1)	-	-	-	102 மொத்தம் 01 பாடல்	-
2. கலிவெண்பாட்டு (மொத்தம் 34)	6, 12, 18, 24 மொத்தம் பாடல்கள் 04	37, 42, 50, 51, 63, 64, 65 மொத்தம் பாடல்கள் 04	80, 81, 82, 83, 84, 86, 88, 89, 92, 96, 98 மொத்தம் 11 பாடல்கள்	109, 110, 111, 115, 116 மொத்தம் பாடல்கள் 5	138, 139, 140, 141, 142, 143, 146 மொத்தம் பாடல்கள் 04
3. கொச்சகக்கலி (மொத்தம் 31)	7, 23, 36, 32, 36 மொத்தம் பாடல்கள் 05	39, 40, 41, 43, 47, 56, 61, 62 மொத்தம் பாடல்கள் 08	90, 93, 94, 95, 97 மொத்தம் 05 பாடல்கள்	101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 117 மொத்தம் பாடல்கள் 9	131, 144, 145, 147 மொத்தம் பாடல்கள் 04
4. உறழ்கலி (மொத்தம் 05)	-	60 மொத்தம் 01 பாடல்	87, 91 மொத்தம் 02 பாடல்கள்	-	-
150	36	29	35	17	33

இவ்வட்டவணையை நோக்குமிடத்து ஒரு செய்தி புலப்படுகின்றது. அதாவது, முல்லைக்கலிப்பாடல்கள் எவையுமே நேரிசை ஒத்தாழிசைக் கலியிலோ கொச்சக ஒருபோகுவிலோ அமையவில்லை என்பதாகும். அத்துடன் அம் போதரங்க ஒருபோகு யாப்பிலே முல்லைக்கலிப் பாடல் ஒன்றே அமைந்தள்ளது. இத்தகைய தனித்துவங்களுக்கு முல்லைத்திணைப் பொருள் மாற்றம் காரணமாயமையலாம். பிரிந்த தலைவன் வரும்வரை காத்திருக்கும் தலைவியின் நிலை கூறுவதும் பிரிந்த தலைவனின் வரவு விரைவு கூறுவதுமாயமைந்திருந்த முல்லைப்பாடல் மரபு கலித்தொகையிலே மாற்றமடைந்துள்ளது. முல்லைக்கலிப் பாடல்களெல்லாம் ஏறுதழுவுதல் பற்றியே கூறுகின்றன. இத்தகைய பொருளுக்கு கொச்சகக்கலியும் கலிவெண்பாட்டும் ஏற்றனவாக அமைகின்றன. புலவர்கள் பொருளைப் புலப்படுத்த ஏற்ற பாவகைகளைத் தெரிந்து பயன்படுத்துவதிலே பல பரிசோதனைகள் செய்துள்ளனர். ஏறுதழுவுதல் நிகழ்ச்சியின் அசைவுகள், விரைவு, அச்சம், வியப்பு, வீரம், பல்வகை ஒலிகள், காட்சிகள் யாவற்றினையும் புலப்படுத்த முல்லைக்கலிப்பாக்களைப் பாடியவர் ஒரு புதிய கலிப்பாவைப் பயன்படுத்தியுள்ளார். அது அம்போதரங்க ஒருபோகு எனலாம். கலித்தொகை 102ஆவது பாடல் இப்பாவாலானது. அது பின்வருமாறு:

“கண்ணகன் இருவிசம்பில் கதழ்பெயர் கலந்தேற்ற
தண்நறும் பிடவமும், தவழ்கொடித் தளவமும்,
வண்ணவண் தோன்றியும், வயங்கிணர்க் கொன்றையும்,
அன்னவை பிறவும் பன்மலர் துதையத்,

5 தழை யும் கோதையும் இழையும் என்றிவை
தைஇனர் மகிழ்ந்து திளைஇ விளையாடும்
மடமொழி ஆயத்தவருள் இவள் யார்,
உடம்போடு என்உயிர் புக்கவள் இன்று?

10 ஓஓ இவள், பொருபுகல் நல்லேறு கொள்பவர் அல்லால்
திருமா மெய்தீண்டலர் என்று, கருமமா
எல்லாரும் கேட்ப அறைந்து அறைந்து எப்பொழுதும்
சொல்லால் தரப்பட்டவள்.

சொல்லுக; பாணியேம் என்றார்; அறைகு என்றார் பாரித்தார்
மாணிழை ஆறாகச் சாறு.

15 சாற்றாள, பெடையன்னார் கண்பூத்து நோக்கும் வாயெல்லாம்
மிடைபெறிள் ஏராத் தகைத்து.

தகைவகை மிசைமிசைப் பாயயர், ஆர்த்துடன்
எதிர்எதிர் சென்றார் பலர்.

20 கொலைமலி சிலைசெறி செயிர்அயர் சினம்சிறந்து
உருத்து எழுந்து ஓடின்று மேல்.

எழுந்தது துகள்,
ஏற்றனர் மார்பு,
கவிழ்ந்தன மருப்பு,
கலங்கினர் பலர்!

- 25 அவருள், மலர்மலி புகல்எழ அலர்மலிர் மணிபுரை நிமிர்தோள் பிணைஇ
எருத்தோடு இமிலிடைத் தோன்றினன்; தோன்றி
வருத்தினான் மன்ற அவ்வேறு.
ஏறெவ்வம் காணா எழுந்ததார், எவன்கொலோ
ஏறுடை நல்லார் பகை?
- 30 மடவரே நல்லாயர் மக்கள்; நெருநல்
அடலேற்று எருத்து இறுத்தார்க் கண்டுமற்று இன்றும்
உடலேறு கோள் சாற்றுவார்.
ஆங்கினித்
தண்ணுமைப் பாணி தளராது எழுஉக;
- 35 பண்ணமை இன்சீர்க் குரவையுள் தெண் கண்ணித்
திண்தோள் திறல்ஒளி மாயப்போர் மாமேனி
அந்துவர் ஆடைப் பொதுவனோடு ஆய்ந்த
முறுவலாள் மென்தோள் பாராட்டிச் சிறுகுடி
மன்றம் பரந்தது உரை.”

காளையை அடக்கித் தன் காதலியின் கைபிடிக்க முனையும் தலைவனின் 'குள்' பற்றியும், காளையினை அடக்கவிழைந்த ஆடவர்கள் பற்றியும், ஏறு தழுவுதல் நடைபெற்ற தொழுஉவினுடைய அச்சந்தரும் சூழல் பற்றியும் வெற்றி பெற்றவனும் பெண்ணும் சுற்றத்தாரும் சேர்ந்து குரவையாடுவது பற்றியும் நேரடி வர்ணனையாக இப்பாடல் அமைகின்றது. 'தலைவனது ஐயம், நண்பனது விடை, தலைவனது குள், மகளிர் ஏறு தழுவுதலைப் பார்வையிடுவதற்கான ஏற்பாடுகள், காளையினை சினம், ஆடவரது வலிமை, காளையை அடக்குதல், ஏறு தழுவல் நடைபெற்ற வேளை தொழுஉ காணப்பட்ட நிலை, ஆயர் குரவையாடல் முதலான பல்வேறு நிகழ்வுகளையும் தரவு, கொச்சகம், அராகம், சிற்றெண், தனிச்சொல், முடுகியலடி, சுரிதகம் என்ற ஏழு வகையான கலியுறுப்புகளையும் கொண்டு புலவன் மிகச் சிறப்பாக விபரிப்பதைக் காணலாம்.¹⁷

தொல்காப்பியர் கலிப்பா நான்கு வகையெனக் கூறினார். அவற்றுள் உறழ்கலி பிற்கால யாப்பிலக்கணகாரராலே குறிக்கப்படவில்லை. சங்க இலக்கியமாகிய கலித்தொகையிலேயே இக்கலிப்பா வடிவம் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. உறழ் கலியாலமைந்த ஐந்து பாடல்கள் (குறிஞ்சி - 01, மருதம் - 02, முல்லை - 02) கலித்தொகையிலே இடம்பெற்றுள்ளன.

சங்க இலக்கியக் கலிப்பாடல் மரபு பிற்காலப் பல பாவின வடிவங்களுக்கு வழிகாட்டியுள்ளது.¹⁸ அதனுடன், கலிப்பாவின் உறுப்புக்களாகிய தாழிசையும் சுரிதகமும் பிற்காலப் பக்திப் பாக்களிலே பெரிதும் பயின்று வந்து “பதிகம்” என்னும் இலக்கிய வடிவத்துக்கு அடிப்படைகளாயமைந்தன.¹⁹

5. பரிபாட்டு

கலியாப்பினைப் போன்று பரிபாட்டும் இசைப்பண்புடையது. பரிபாடலுக்கு நல்லச்சுதனார், கண்கணார் போன்றோர் இசை வகுத்துள்ளமை இங்கு குறிப்பிடற்பாலது. சங்க இலக்கியமாகிய பரிபாடல் பற்றியும் அதிலே பயன்படுத்தப்பட்டுள்ள பரிபாட்டுப் பற்றியும் முன்னர் நான் குறிப்பிட்ட ஒரு கருத்தினை²⁰ மீண்டும் இங்கே தருகிறேன். தொல்காப்பியர் செய்யுளியல் பரிபாட்டினைக் காமங் கண்ணியயாப்பு என்று குறிப்பிட்டு, அகத்திணையியலில் அது நாடகவழக்கிலும் உலகியல் வழக்கிலும் பொருந்தி வரும் புலநெறி வழக்குக்கு உரியது எனக்கூறுவர். தற்போதுள்ள பரிபாடல் நூலிலுள்ள பாடல்கள் தொல்காப்பியர் கருத்திற்கமையாது கடவுள் வாழ்த்துப் பொருள் கொண்டனவாகவும் அமைந்தள்ளன. இக்கடவுள் வாழ்த்துப் பாடல்கள் பிற்காலத்தனவாகையாலும், தொல்காப்பியர் இப்பரிபாடல் நூற்பாக்களை நோக்கி இச்சூத்திரம் அமைத்திருக்க முடியாது எனக்கருதலாம். ஆனால் பரிபாடல் நூலிலே காணப்படும் பாடல்கள் யாவும் ஒரே காலத்தில் எழுந்தன என்று கொள்வதற்கு ஆதாரங்கள் எதுவுமில்லை. காமத்தினை பொருளாகக் கொண்ட வையைப்பாடல்களும், காமமும் கடவுள் வாழ்த்தும் விரவிவந்துள்ள செவ்வேள் பாடல்களும்,²¹ கடவுள் வாழ்த்து மட்டுமே பொருளாயுடைய திருமால், செவ்வேள், செல் பற்றிய பாடல்களும் பரிபாடல் நூலிலே காணப்படுகின்றன. காமத்தை மட்டுமே பொருளாகக் கொண்டு பாடப்படும் பரிபாட்டு, காலகதியில் காமத்தினையும் கடவுள் வாழ்த்தினையும் ஒருங்கு சேர பாடுதற்கு பயன்படுத்தப்பட்டிருக்க வேண்டும். பின்பு காலஞ்செல்ல கடவுள் வாழ்த்துப் பாடுதற்கே இது சிறந்த பாவாக கொள்ளப்பட்டிருக்கலாம். ஆகவே, தற்போது எமக்குக் கிடைக்கும் பரிபாடல் நூல் பல காலங்களாக பல மாற்றங்களுடன் பாடப்பட்ட பரிபாட்டுக்களின் தொகுப்பு நூல் என்று கொள்வதே பொருத்தமாகும். ஆகவே, காமக்கண்ணி வந்த வையைப் பாடல்கள் தோன்றிய பின்னரும் ஏனைய பரிபாடற் பாடல்கள் தோன்றுவதற்கு முன்னரும் தொல்காப்பியர் இச்சூத்திரத்தினை அமைத்திருக்க வேண்டும்.

சங்க இலக்கிய பாமரபு வளர்ச்சி பரிபாட்டிலே உச்சமடைகின்றது. எளிமையான இயல்பு நிலையுடைய ஆசிரியப்பாவுடன் தொடங்கிய மரபு பொருள் விரிவுக்கு ஏற்றபடி தனக்கு முன்னெழுந்த பல்வேறு வகையான பா வடிவங்களின் திரட்டாக பரிபாட்டு அமைகின்றது. இதனாலேயே,

“பரிந்த பாட்டு பரி பாட்டென வரும்.

அ.தாவது ஒருவெண்பாவாகி வருதலின்றிப் பல

உறுப்புக்களோடு தொடர்ந்து ஒரு பாட்டாகி

முற்றுப் பெறுவது”

என்று இளம்பூரணர் (தொல். செய். சூ. 112) கூறுவர். கலியுறுப்புப் போலன்றிப் பலவடியும் ஏற்று வருதல் பற்றிப் பேராசிரியர் செய்யுளியல் 118ஆவது சூத்திர உரையிலே குறிப்பிடுவார். நான்கு பாவானும் வந்து பல அடியும் வருமாறு நிற்பது பரிபாட்டு என அச்சூத்திரத்துக்கு உரை கூறும் நச்சினார்க்கினியர் குறிப்பிடுவர்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. பேராசிரியர் உரை, தொல்காப்பியம், செய்யுளியல், கு. 1.
2. தொல்காப்பியம், செய்யுளியல், கு. 105.
3. தொல்., அகத்திணையியல், கு. 53.
4. Chidambaranatha Chittiyar, A., *Advanced Studies in Tamil Prosody*, Annamalai University, Annamalainagar, 1943.
5. Bowra, C.M., *Primitive Song*, Mentor Book, The New American Library, 1963.
6. தொல்., செய்., கு. 81.
7. பேராசிரியர், தொல்., செய். கு. 393.
8. செல்வநாயகம், வி., *தமிழ் உரைநடை வரலாறு*, ஸ்ரீலங்கா அச்சகம், யாழ்ப்பாணம், 1965.
“ஒரு மொழியில் முதன் முதலாகச் செய்யுள் தோன்றும்போது அது பேச்சுவழக்கிலுள்ள மொழி நடையினையும் ஓசைப்பண்பினையும் தழுவியே தோன்றுகிறது என்பதற்கு ஆதாரங்கள் தமிழில் மட்டுமன்றி ஏனைய மொழிகளிலும் உள்ள இலக்கியங்களிற் காணப்படுகின்றன. தமிழிலேயுள்ள ஓசைவகைகளுட் காலத்தால் முந்தியது அகவலென்பதற்கு ஆதாரம் தொல்காப்பியத்திலும் சங்க நூல்களிலும் காணப்படுகின்றன” என்று அவர் கூறுவதுடன் ஒப்பிடுக.
9. தொல்., செய்., கு. 84.
10. J.R, Marr, as reported in Kailasapathy, K., *Tamil Heroic Poetry*, Oxford University Press, London, P.178.
11. Kailapathy, K., *Ibid.*, P. 178.
12. *Ibid.*
13. செல்வநாயகம், வி., “புறநானூற்றிலே ஒரு பாட்டு”, *கிளங்கதிர்*, தமிழ்ச்சங்கம், இலங்கைப் பல்கலைக்கழகம், பேராதனை, 1960-61.
14. புறநானூறு, செய். 2.
15. சண்முகதாஸ், அ., “நாடக வழக்கும் உலகியல் வழக்கும்” *கிரண்டாம் உலகத் தமிழ் ஆராய்ச்சி மாநாட்டுக் கருத்தரங்கு நிகழ்ச்சிகள்* (மூன்றாம் தொகுதி), சென்னை, 1971. ப. 186-195.

16. விசாகநுபன், கி., கலித்தொகையின் இலக்கிய மரபு அச்சிடப்படாத முதுதத்துவமாணி ஆய்வேடு, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக் கழகம், 1997.
17. மு. கு. நா.
18. Chidambaranatha Chettiyar, A., opp. Cit., pp. 13 - 15.
19. சண்முகதாஸ், அ., "பதிகம்: தோற்றமும் வளர்ச்சியும், தமிழியல், உலகத் தமிழாராய்ச்சி நிறுவனம், சென்னை, 1986 சூன், ப. 73-94.
20. சண்முகதாஸ், அ. "நாடக வழக்கும் உலகியல் வழக்கும்", ப. 193.

1998

நாடக வழக்கும் உலகியல் வழக்கும்

1. கட்டுரையின் நோக்கம்

தமிழ் மொழியின் தொல்லிலக்கணமாகிய தொல்காப்பியத்தின் சூத்திரங்களுக்கு உரை வகுத்தவர்களிடையே கருத்து வேற்றுமைகளும் முரண்பாடுகளும் உண்டு. எழுத்ததிகாரச் சொல்லதிகாரச் சூத்திரங்களைவிட, பொருளதிகாரச் சூத்திரங்கள் பலவற்றை உரைகாரர் பிறழக் கொண்டு, தொல்காப்பியர் கருதியதை விடுத்துத் தாம் கருதியதையே வலிந்து கூறுவதைப் பேராசிரியர் ச. சோமசுந்தரபாரதியார் போன்ற அறிஞர்கள் எடுத்துக்காட்டியுள்ளனர். பொருளிலக்கணம் தமிழ் மொழிக்கே சிறப்பாக உரியதொன்றாகும். ஆகவே, தமிழ் மாணவர்களாகிய நாம் பொருளிலக்கண மரபுகளைத் திரிப்பின்றித் தெளிவாக அறிந்து கொள்வதற்கு விரும்புவது இயற்கையே. பொருளதிகார அகத்திணையியலில்,

“நாடக வழக்கினும் உலகியல் வழக்கினும்
பாடல் சான்ற புலனெறி வழக்கம்
கலியே பரிபாட் டாயிரு பாங்கினும்
உரிய தாகும் என்மனார் புலவர்”¹

என்ற சூத்திரத்திற்கு உரைகாரர் கூறும் மயக்கம் செறிந்த கருத்தன்றித் தொல்காப்பியர் வேறுபொருள் கருதியிருக்கவேண்டும் என்பதை ஆராய்வதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும். இச்சூத்திரம் பற்றிய ஆராய்ச்சி, இது எழுந்த காலம், கலி, பரிபாட்டு ஆகிய பாக்களின் பண்புகள் ஆகியனவற்றை அறிந்து கொள்ள உதவும்.

2. நச்சினார்க்கினியர் உரையும் நடையும்

மேற்காட்டிய சூத்திரத்திற்கு உரை வகுக்கும் உச்சிமேற் புலவர்கொள் நச்சினார்க்கினியர் ஐங்குறுநூற்றுப் பதினோராம்² பாடலை மேற்கோளாகக் கொண்டு,

“இதனுள் முதல் கருவுரிப்பொருளென்ற மூன்றுங் கூறலின் நாடக வழக்கும், தலைவனைத் தலைவி கொடுமைகூறல் உலகியலாகலின் உலகியல் வழக்கும் உடன் கூறிற்று. இவ்விரண்டுங் கூடிவருதலே பாடலுட் பயின்ற புலனெறி வழக்கம்.”³

என்று கூறிச்செல்கிறார். இவருடைய கருத்தின்படி முதல், கரு, உரிப்பொருள் பாடலில் அமைதல் நாடக வழக்கு என்றும், தலைவனைத் தலைவி கொடுமை கூறல், அவ்வந்நிலத்து மக்களே பாடலிற் தலைவராதல் ஆகியன உலகியல் வழக்கு என்றுங் கொள்ள இடமுண்டு. இவருடைய கருத்திற்கேற்ற நாடக வழக்கும் உலகியல் வழக்கும் அகவற் பாவாலமைந்த அகநானூறு, நற்றிணை, குறுந்தொகை, ஐங்குறுநூறு ஆகிய நூற்பாடல்களில் தெளிவுடனும் சிறப்புடனும் இடம் பெற்றுள்ளன. அவ்வாறெனில் தொல்காப்பியர் ஏன் கலிக்கும் பரிபாடலுக்குந்தான் இவை உரியன என்று விதந்து கூறவேண்டும்.⁴

3. ச. சோமசுந்தரபாரதியார் உரையும் நடையும்

ச. சோ. பாரதியார் இச்சூத்திரத்தின் முதலிரு அடிகளை ஒரு பகுதியாகவும் இறுதியிரு அடிகளை வேறொரு பகுதியாகவும் கொண்டு விளக்கங் கூறுவதாக அவருடைய குறிப்புரை அமைகிறது. முதலில்,

“உலகியல் வழக்கு, உள்ளவாறுலகத்தார் ஒழுகலாகும். அவ்வொழுக்கம் சிறப்பைச் சுவைபட ஆடிக்காட்டுவது நாடக வழக்கமாம். ஆதலால் இவ்விரண்டும் மக்களின் வாழ்க்கையோடுபட்ட இயல்புகளையே குறிப்பனவாம். அகத்திணைப் புலநெறி வழக்கமெல்லாம் மக்கள் வாழ்க்கையின் மெய்யியல்புகளைத் தழுவி இன்றியமையாததால் அவ்வாறு புலநெறி வழக்கஞ் செய்தலே தமிழ் மரபென்பதை தொல்காப்பியர் இச்சூத்திரத்தால் வற்புறுத்துவர்.”

3. ச. சோமசுந்தரபாரதியார் உரையும் நடையும்

ச. சோ. பாரதியார் இச்சூத்திரத்தின் முதலிரு அடிகளை ஒரு பகுதியாகவும் இறுதியிரு அடிகளை வேறொரு பகுதியாகவும் கொண்டு விளக்கங் கூறுவதாக அவருடைய குறிப்புரை அமைகிறது. முதலில்,

“உலகியல் வழக்கு, உள்ளவாறுலகத்தார் ஒழுகலாகும். அவ்வொழுக்கம் சிறப்பைச் சுவைபட ஆடிக்காட்டுவது நாடக வழக்கமாம். ஆதலால் இவ்விரண்டும் மக்களின் வாழ்க்கையோடுபட்ட இயல்புகளையே குறிப்பனவாம். அகத்திணைப் புலநெறி வழக்கமெல்லாம் மக்கள் வாழ்க்கையின் மெய்யியல்புகளைத் தழுவி இன்றியமையாததால் அவ்வாறு புலநெறி வழக்கஞ் செய்தலே தமிழ் மரபென்பதை தொல்காப்பியர் இச்சூத்திரத்தால் வற்புறுத்துவர்.”

என்று கூறிச் செல்கின்றார். மக்கள் வாழ்க்கையின் மெய்யியல்புகளைத் தழுவி நடக்கும் படி புலநெறி வழக்கம் செய்தல் தமிழ் மரபென்பது இச்சூத்திரம் வலியுறுத்துவது என்றால் கலி, பரிபாட்டு என்ற யாப்புவிதங்கள் பற்றித் தொல்காப்பியர் இங்கு ஏன் பேசவேண்டும்? அகவற்பாவால் அமைந்த அகநானூறு, நற்றிணை ஆகிய நூற்பாக்களில் இத்தமிழ் மரபு அமையவில்லையா என்ற கடைக்கள் எழுகின்றன. இன்னும் பாரதியார் அவர்கள் தமது உரையிலே,

“இனி, பலவகைப் பாக்களில், புறத்திணைக்குச் சிறப்பெனவும் புறத்திணைக்கும் அகத்திணைக்கும் பொதுவாய் வருவனவுமாக வெண்பா, அகவல், வஞ்சிகளிலும் கலியும் கலியுறுப்புக்கொண்டு நடக்கும் பரிபாட்டுமாகிய இரண்டுமே அகத்திணைக்குச் சிறந்து பயிலும் பெற்றியென..... அதனால் இவ்வியலில் அச்சிறப்புரிமை சுட்டப்பட்டது.”⁵

என்று தொடர்ந்து கூறுகிறார். செய்யுளியலிலே பரிபாடல் ஒன்றினையே காமங்கண்ணிய யாப்பாகத் தொல்காப்பியர் குறிப்பிடுவர்.⁶ கலிப்பாவை பற்றி அவ்வியலிலே, விரிக்கும்போது, அதனொரு பகுதி கடவுள்வாழ்த்துப் பாடவும் அமையுமெனக் கூறியுள்ளார்.⁷ ஆகவே, கலி அகத்திணைக்கும் புறத்திணைக்கும் பொதுவானது எனக்கொள்ள முடிகிறது. இக்கருத்தினை செய்யுளியலிலே நிறுவிய தொல்காப்பியர் இச்சூத்திரத்திலே கலி அகத்திணைக்குச் சிறந்து பயிலும் யாப்பு எனக்கூறி முரண்படமாட்டார். பாரதியார் தமது உரையிலே கலி, பரிபாட்டு என்று யாப்புகளுக்கும் நாடகவழக்கு, உலகியல் வழக்கு என்பனவற்றிற்கும் என்ன தொடர்பு உண்டு என்பதை தெளிவாகக் கூறினாரில்லை.

4. நாடக வழக்கு

4.1. நாடக வழக்கு என்பது பற்றியும், அதற்கும் கலி, பரிபாட்டு ஆகிய யாப்புகளுக்கும் உள்ள தொடர்பு பற்றியும் தொல்காப்பியர் கருதியது என்ன என்பதை ஆராய்வோம்.

அகவற்பாவால் அமைந்த சங்ககால அகத்திணைப் பாடல் ஒவ்வொன்றும் ஒவ்வொரு பாத்திரத்தினுடைய கூற்றாகவே அமைகின்றது. பல பாத்திரங்கள் உரையாடுவதாக பாடல்கள் அமையவில்லை. ஆனால், கலித்தொகை நூலிலோ நாடகத்தில் இடம்பெறுவது போல தோழி தலைவி உரையாடல்,⁸ தலைவன் தலைவி உரையாடல்,⁹ தோழி தலைவன் உரையாடல்,¹⁰ ஆகிய முறையிலே செய்யுட்கள் அமைந்துள்ளன: உதாரணமாக முல்லைக்கலியுள் 112வது பாடலை நோக்கின், அங்கு இடையன் ஒருவனும் இடைச்சி ஒருத்தியும் காதலுரையாடும் ஓர் அங்க நாடகமாக அப்பாடல் அமைவதைக் காணலாம்.¹¹ இவ்வாறு உரையாடற்பண்பு கொண்ட நாடகஅமைப்பிலேயே கலித்தொகைப் பாடல்களுட் பெரும்பாலானவை அமைந்துள்ளன. கலிவெண்பாப் பாட்டில் அமைந்த செய்யுட்களிலே இவ்வுரையாடற்பண்பு காணப்படுகின்றது. கலித்தொகைப்பாடல்களில் தொல்காப்பியராற் குறிப்பிடப்படும் கலிப்பாவின் வகைகள் பெரும்பாலும் இடம்பெற்றுள்ளன. கலிப்பாவினுடைய வளர்ச்சிக்கிரமத்தை இப்பாடல்களிலே ஓரளவிற்கு கண்டுகொள்ளக் கூடியதாயுள்ளது. வெண்பாவிலிருந்தே கலிப்பா தோன்றி வளர்ந்திருக்க வேண்டுமென்பதனைத் தொல்காப்பியருடைய சூத்திரங்கள் சுட்டிக் காண்பிக்கின்றன.¹² ப.:ஹோடை வெண்பா, வெண்பாவினுடைய வளர்ச்சி நிலையை காட்டுகின்றது எனக்கொள்ளலாம். கலிப்பாவின் ஒருவகையாகிய கலிவெண்பாட்டு, ப.:ஹோடை வெண்பாவிலிருந்து தோன்றியுள்ளது என்பதற்குப் கலிவெண்பாட்டின் அமைப்பு சான்று பகர்கின்றது. வெண்பாவில் உரையாடற்பண்பு, நாடகப்பாங்கு ஆகியனவற்றிற்கு இடமில்லை. ஆனால், வெண்பாவினைப் போன்ற அமைப்புக் கொண்ட கலிவெண்பாட்டிலே¹³ இப்பண்புகள் இடம்பெற்றுள்ளன என்பதற்கு கலித்தொகைப்பாடல்கள் சில சான்றுகளாகின்றன.¹⁴ பரிபாடலிலும் அகத்திணைபற்றிய வையைப்பாடல்களில் இத்தகைய உரையாடற்றிறன் பொருந்திய நாடகப்பண்பு இடம்பெற்றுள்ளது.¹⁵ குறுந்தொகை, நற்றிணை, அகநானூறு ஆகிய அகத்துறை நூல்களிலுள்ள அகவற் பாக்களில் இப்பண்பு இல்லை. இப்பண்பு கொண்ட செய்யுட்கள் செய்வதற்கு கலிப்பாவும் பரிபாடலுமே உகந்த யாப்புக்களாகும். ஆகவேதான் நாடக வழக்கிலமைந்த புலநெறி வழக்கம் கலிக்கும் பரிபாட்டிற்கும் உரியது எனத்தொல்காப்பியர் கூறியுள்ளார். இன்னும் பரிபாடலுக்கு உரை எழுதிய திரு. பொ. வே. சோமசுந்தரனார் தமது அணிந்துரையில்,

“...தலைவன் தலைவி தோழி செவிலி பாங்கன் முதலிய உறுப்பினர்களைக் கொணர்ந்து நிறுத்தித் தன் கூற்றானன்றி அவ்வுறுப்பினர் கூற்றாகவே வினாவும் செப்புமாய் உரையாடல் நிகழ்வித்து ஒதுவோர் அகக்கண் முன்னர் ஓர் இனிய நாடகக் காட்சியினைத்தோற்றுவித்தலைக் கருதியே நாடாக வழக்கு என்றார் எனக்கருதுதல் மிகையாகாது. இங்ஙனம் நாடகமாகக் கூறுவதற்குக் கலிப்பாவும் பரிபாடலுமே தகுதியுடைய பாடல்கள் ஆதலும் ஏனைய பாக்கள் தகுதியல்லாதனவாதலும்...”¹⁶

என்று கூறியுள்ளதை நோக்குமிடத்து, அவருடைய கூற்று எமது கருத்தை வலியுறுத்துகின்றதென்றே கொள்ளலாம்.

4.2. கலிப்பா வெண்பாவிலிருந்து தோன்றியதென்பதை முன்பு குறித்துள்ளோம். அவ்வாறு தோன்றிய பாவினுடைய வளர்ச்சிக் கிரமம் கலிவெண்பாட்டு, கொச்சகக்கலி, ஒத்தாழிசைக்கலி, உறழ்கலி என்ற முறையிலே அமைந்திருக்க வேண்டும். கலிவெண்பாட்டு வெண்பாவினைப் போன்றது. கொச்சகக் கலியில் வெண்பாவினுடைய ஆதிக்கமே அதிகம்.¹⁷

தொல்காப்பியருடைய கொச்சகக்கலி குத்திரம் பற்றி உரையாசிரியர்களிடையே கருத்து வேற்றுமை உண்டு. இளம்பூரணர் அமைத்துள்ள ஐந்து அடிச்சூத்திரத்தின் முதல் மூன்று அடிகளையும் பேராசிரியரும் நச்சினார்க்கினியரும் கலிவெண்பாட்டுச் சூத்திரத்துடன் சேர்த்துக்கூறுவர். ஆனால் இளம்பூரணருடைய மிகுதியாகக் காணப்படுகின்றன என்று கொள்ளலாம். கலிப்பாவின் ஒரு பகுதியாகிய உறழ்கலி பற்றித் தொல்காப்பியர் பின்வருமாறு கூறுவார்:

“கற்று மாற்றமு மிடையிடை மிடைந்தும்
போக்கின்றாக லுறழ்கலிக் கியல்பே”¹⁹

நாடகத்திற்குரிய உரையாடற் பண்பு கலிக்கும் உண்டு என்பது இச்சூத்திரத்தாலே தெளிவுறுத்தப்படுகின்றது. அத்துடன் கலிப்பாவுக்குப் பொதுவாக ஒதப்படும் தரவு, தாழிசை, தனிச்சொல், சுரிதகம் போன்ற உறுப்புக்கள் நாடகப் பண்பினை மேலும் வலியுறுத்துகின்றன. நாடகத்திற்குரிய இடமும், சந்தர்ப்பமும், களமும் தரவு என்ற பகுதியிலே அடங்குகின்றன. நாடகத்திற்குரிய முடிவும் அதனால் ஏற்படும் படிப்பினை, பயன் ஆகியனவற்றைக் காட்டுவது போல் சுரிதகம் அமைகின்றது. பரிபாட்டுக் கலியின் சில உறுப்புக்கள் கொண்டு நடத்தலால், அதற்கும் இப்பண்புகள் உரித்தாகின்றன.

5. “உலகியல் வழக்கு”

5.1. தொல்காப்பியர் உலகியல் வழக்கு என்பது பற்றிக் கருதியது எதுவாயிருக்கலாம் என்பதை ஆராய்வோம். சங்க இலக்கியங்களாகிய அகநானூறு, நற்றிணை ஆகியவற்றின் செய்யுட்களிலே இடம்பெறும் தலைவர்களும் தலைவியரும் பெயர் சுட்டப்பெறாதவராயினும், அவர்கள் ஒத்த குணநலன்கள் கொண்ட உயர்ந்த மக்களாகவேயுள்ளனர். ஆனால், கலித்தொகைப் பாடல்கள் சிலவற்றிலே கூனி, குறளன் முதலியோர் தலைமக்களாக இடம்பெறுகின்றனர்.²⁰

5.2. நற்றிணை முதலிய சங்க நூல்களில் காமக்கிழத்தி தலைவனை ஏசுவதாகச் செய்யுள் செய்யப்படவில்லை. ஆனால், அவ்வாறு கலித்தொகையில் இடம்பெறுகின்றது.²¹ பரிபாடலில் ஒரு செய்யுளிலே காமக்கிழத்திக்கும் பரத்தைக்குமிடையே பின்வருமாறு ஒரு வாக்குவாதம் உண்டாகின்றது:

தலைவி:

“...நல்லவை நாணாமற்
றந்து முழுவின் வருவாய் நீ வாய்வாளா
எந்தை எனக்கீத்த இடுவளை ஆரப்பூண்
வந்தவழி நிற்பான் மாயக் களவன்றேல்
தந்தானைத் தந்தே தருக்கு”

பரத்தை:

“மாலை யணிய விலைதந்தான் மாதர்நின்
கால் சிலம்பு கழற்றுவாய் சால
அதிரலங் கண்ணிநீ அன்னெற் கன்பன்
இதுவாய் அவன்கள்வன் கள்விநா னல்லேன்”²²

பொதுமக்கட் சார்புடைய இலக்கியமாகிய பள்ளுப் பிரபந்தத்திலே முத்த பள்ளியும் இளைய பள்ளியும் வாக்குவாதம் புரிவதுபோல் இப்பாடற் பகுதி அமைவதைக் காணலாம். இவ்வாறு சாதாரண உலகியல் நிகழ்ச்சிகள் நற்றிணை, குறுந்தொகை நூற்பாக்களைவிடக் கலித்தொகைப் பாடலிலும் பரிபாடலிலும் பெரும்பாலும் இடம்பெறுவதை நோக்கியே தொல்காப்பியர் உலகியல் வழக்குப் பற்றிச் செய்யுள் செய்வதற்குக் கலியும் பரிபாட்டும் சிறந்தன என்று கூறியுள்ளார்.

5.3. இனி இவ்வுலகியல் வழக்கு அகவல் முதலிய யாப்புக்களில் ஏன் இடம்பெற முடியாது என்பதை நோக்குவோம். சாதாரணமக்கட் சார்புடைய நிகழ்ச்சிகள் கொண்ட இலக்கியங்கள் யாவும் இசை, நாடகப் பண்புடையனவாகவே அமைகின்றன. விசயநகர நாயக்கர் மன்னர் காலத்தின் இறுதிப்பகுதியிலே தோன்றிய மக்கள் நாட்டமுடைய இலக்கியங்களாகிய பள்ளு, குறவஞ்சி ஆகியன நாடகப்பண்பும், இசைப்பண்பும், சாதாரண உலகியல் வழக்குப் பண்பும் கொண்டு விளங்குவது இங்கு மனங்கொள்ளத்தக்கதாகும். இதிலிருந்து நாடகமும், இசையும் உலகியல் வழக்குடன் பெரிதும் தொடர்புடையன என்பதை அறிகிறோம். ஆனால், இவ்விரு பண்புகளும் அகவல், வெண்பா யாப்புக்களை விட கலியிலும் கலியுறுப்புக்கள் சிலவற்றைக் கொண்டு நடக்கும் பரிபாட்டிலுமே காணப்படுகின்றன. கலியில் இசைப்பண்புபற்றிப் பேராசிரியர் வையாபுரிப்பிள்ளை பின்வருமாறு கூறுவார்:

“வெண்பாவின் பின் வந்தது கலிப்பாவின் ஒரு பகுதியாகிய தாழிசை. இது பாடுதற் கெனவே அமைந்தது என்று கூறலாம். தாழிசை என்ற பெயரே இதனை விளக்குகின்றது. கலிப்பாவிற்குரிய முரற்கை’ (தொல், பொருள் 382) என்ற பெயரும் இதனையே வலியுறுத்தும். முரற்கை என்பது ஒலித்தல் என்று பொருள்படும். ‘இசை முரலுதல்’ என்றல் முற்காலத்து மரபு”²³

ஆகவே மேற்காட்டியவற்றின் மூலம் உலகியல் வழக்குடன் பொருந்திய புலநெறி வழக்குக்கு இசைப் பண்பும் நாடகப்பண்பும் பொருந்திய கலியும் பரிபாட்டும் சிறந்தன என்று தொல்காப்பியர் கூறியது பொருத்தமெனக் கொள்ளலாம்.

6. “பாடல் சான்ற”

கலியிலும் பரிபாட்டிலுமுள்ள இசைப் பண்புக்கும் நாடக வழக்கு, உலகியல் வழக்கு ஆகியனவற்றிற்குமுள்ள தொடர்பினை நோக்கியே தொல்காப்பியர் “பாடல் சான்ற” என்ற அடியினை இச்சூத்திரத்தில் அமைத்தார் எனலாம். பரிபாடலுக்கு நல்லச்சுதனார், கண்ணகனார் போன்றோர் இசை வகுத்துள்ளமை இங்கு குறிப்பிடற்பாலது. பாடல் சான்ற என்ற சூத்திர அடிக்கு உரையாசிரியர்கள் எவரும் தெளிவாகப் பொருள் கூறினாரில்லை. தொல்காப்பியர் “புலநெறி வழக்கம்” என்று குறிப்பிடுவதாலே செய்யுள் செய்தல் என்ற பொருள் குறிப்பிடப்பட்டு விட்டது. அப்படியெனில் “பாடல்” என்ற மற்றொரு சொல்லினை அவர் அச்சூத்திரத்திலே அமைக்க வேண்டியதில்லை. ஆகவே, “பாடல்” என்ற சொல் அங்கு ஒரு விசேட பொருளில் வழங்கும்படியாக அவர் அமைத்திருக்கின்றார் என்று கொள்ளலாம். பாடல் சான்ற என்ற அடிக்கு இசையுடன் பாடுதற்கமைந்த என்ற பொருளினைக் கொள்ளுவது பொருத்தமெனக் கூறலாம்.

7. காமங்கண்ணிய வையைப் பாடல்களும் சூத்திரம் எழுந்த காலமும்

7.1. தொல்காப்பியர் செய்யுளியலிற் பரிபாட்டினைக் காமங்கண்ணிய யாப்பு என்று குறிப்பிட்டு அகத்திணையியலில் அது நாடகவழக்கிலும் உலகியல் வழக்கிலும் பொருந்திவரும் புலநெறி வழக்கிற்கு உரியதெனக் கூறுவர். தற்போதுள்ள பரிபாடல் நூலிலுள்ள பாடல்கள் தொல்காப்பியர் கருத்திற்கமையாது கடவுள் வாழ்த்துப் பொருள்கொண்டனவாகவும் அமைந்துள்ளன. இக்கடவுள் வாழ்த்துப் பாடல்கள் பிற்காலத்தனவாகையாலும், தொல்காப்பியர் இப்பரிபாடல் நூற்பாக்களை நோக்கி இச்சூத்திரம் அமைத்திருக்க முடியாதெனக் கருதலாம். ஆனால் பரிபாடல் நூலிலே காணப்படும் பாடல்கள் யாவும் ஒரேகாலத்தில் எழுந்தன என்று கொள்வதற்கு ஆதாரங்கள் எதுவுமில்லை. காமத்திணையே பொருளாகக் கொண்ட வையைப்பாடல்களும், காமமும் கடவுள் வாழ்த்தும் விரவிவந்துள்ள செவ்வேள்பாடல்களும்,²⁴ கடவுள் வாழ்த்து மட்டுமே பொருளாயுடைய திருமால், செவ்வேள் பற்றிய பாடல்களும் பரிபாடல் நூலிலே காணப்படுகின்றன. காமத்தை மட்டுமே பொருளாகக் கொண்டு பாடப்படும் பரிபாட்டு, காலகதியில் காமத்திணையும் கடவுள் வாழ்த்திணையும் ஒருங்குசேரப் பாடுதற்கு பயன்படுத்தப்பட்டிருக்க வேண்டும். பின்பு காலஞ்செல்லக் கடவுள் வாழ்த்துப் பாடுதற்கே இது சிறந்த பாவாக கொள்ளப்பட்டிருக்கலாம். ஆகவே, தற்போது எமக்குக்கிடைக்கும் பரிபாடல் நூல் பல காலங்களாகப் பலமாற்றங்களுடன் பாடப்பட்ட பரிபாட்டுக்களின் தொகுப்பு நூல் என்று கொள்வதே பொருத்தமாகும். ஆகவே, காமங்கண்ணி வந்த வையைப்பாடல்கள் தோன்றிய பின்னரும் ஏனைய பரிபாடற்பாடல்கள் தோன்றுவதற்கு முன்னரும் தொல்காப்பியர் இச்சூத்திரத்தினை அமைத்திருக்க வேண்டும்.

7.2 முடிவுரை

இதுகாறும் கூறியவற்றால் தொல்காப்பியர் கலித்தொகைச் செய்யுட்கள், பரிபாடலிலுள்ள வையைப் பாடல்கள் ஆகியனவற்றை நோக்கியும், அவற்றிலுள்ள நாடகப் பண்பு, உலகியற் பண்பு, இசைப் பண்பு என்பவற்றை உணர்ந்துமே இச்சூத்திரத்தை அமைத்துள்ளார் என்று கொள்ளுதலே பெரிதும் ஏற்புடையதாகும் என்பது ஒருவாறு தெளிவாக்கப்பட்டுள்ளது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. தொல்காப்பியர், தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம் (முதற்பாகம்), முன் ஐந்தியல்களும் நச்சினார்க்கினியமும், சூத்திரம்: 53.
2. ஐங்குறுநூறு, செய். 11:
“மனைநெடு வயலை வேழுஞ் சுற்றுந்
துறைகே ஞரன் கொடுமை நாணி
நல்ல வென்றும் யாமே
யல்ல யென்னுமென் தடமென் றோளே.”
3. நச்சினார்க்கினியர், தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், சூ.53.
4. ச. சோமசுந்தரபாரதியார், தொல்காப்பியர் பொருட்படலம் அகத்திணையிலும் புதிய உரையும், பக். 207.

5. ச. சோமசுந்தரபாரதியார், முன் குறிப்பிட்ட நூல், பக். 207.
6. தொல்காப்பியர், தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், பொருளதிகாரம் (இரண்டாம் பாகம்), பின்னான்கியல்களும் பேராசிரியமும், சூ. 433:
 “கொச்சக மராகஞ் சுரிதக மெருத்தொடு
 செப்பிய நான்குந் தனக்குறுப் பாகக்
7. தொல்காப்பியர், முன் குறிப்பிட்ட நூல், சூ. 450.
 “ஏனையொன்றே,
 தேவர்ப் பராஅய முன்னிலைக் கண்ணே.”
8. கலித்தொகை, செய். 60.
9. கலி., செய். 64.
10. கலி., செய். 61.
11. கலி., செய். 112.
12. தொல்காப்பியர், தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், செய்யுளியல், சூ.107, 108. “பாவிரி
 மருங்கினைப் பண்புறத் தொகுப்பி
 னாசிரியப்பா வெண்பா வென்றாங்
 காயிரு பாவினு ளடங்கு மென்ப”
 “ஆசிரிய நடைத்தே வஞ்சி யேனை
 வெண்பா நடைத்தே கலியென மொழிப”.
13. சுடர்த்தொடிஇ.....என்ற கலிவெண்பாவாலான கலித்தொகைச் செய்யுளை
 உதாரணமாகக்காட்டி, வீரசோழிய உரைகாரர் (வீரசோழியம், கழக வெளயீடு, யாப்....
 படலம், பக். 134, 135) “இது நேரிசை வெண்பாவே போன்று, அதனின்
 நீண்டுவந்தமையாற் கலிவெண்பா எனக்கொள்க” எனச் சிறியுள்ளதை நோக்குக.
14. கலி., செய். 51, 65.
15. பரிபாடல், செய். 20.
16. பொ. வே. சோமசுந்தரனார், பரிபாடல் அணிந்துரை, பக். 10
17. இளம்பூரணர், தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், செய்யுளியல், சூ. 154.
 “தரவும் போக்கும் பாட்டிடை மிடைந்து
 மைஞ்சீ ரடுக்கியு மாறுமெய் பெற்றும்
 வெண்பா வியலான் வெளிப்படத் தோன்றும்
 பாநிலை வகையே கொச்சகக் கலியென
 நூலளவில் புலவர் நுவன்றறைந்தனரே.”

18. A. Chidambaranathan Chettiyar: Advanced Studies in Tamil Prosody, pp.87-88
19. தொல்காப்பியர், தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், கு. 468.
20. கலி. செய்யு. 30.
21. கலி. செய்யு. 69, 72, 73.
22. பரி. செய். 20.
23. எஸ். வையாபுரிப்பிள்ளை, தமிழின் மறுமலர்ச்சி, பக். 110.
24. பரிபாடல், செவ்வேள் பற்றிய 5ம், 14ம் பாடல்களைத் தவிர ஏனைய 8ம், 9ம், 17ம், 18ம், 19ம், 21ம் செய்யுட்கள் யாவற்றிலும் அகப்பொருளும் கடவுள் வாழ்த்துப் பொருளும் விரவி வந்துள்ளன.
25. வி செல்வநாயகம், தமிழ் இலக்கிய வரலாறு, பக். 60, 61

1970

தமிழ் இலக்கணப் பாரம்பரியத்தில் நாவலர்

தமிழ்ப் பாரம்பரியம் பல்வேறு துறைகளை உள்ளடக்கியது. தமிழியல் என்பது தமிழ்மொழி பேசுவோர்களுடன் தொடர்புறுக்கூடிய எல்லாத்துறைகளையும் உள்ளடக்குவதாகும். இலக்கணத்துறை அத்தகைய துறைகளுள் ஒன்றாகும். இலக்கணம் என்ற சொல்லினைக் கேட்டவுடன் தமிழ் மக்களில் ஒருசாரார் அது தம்முடைய துறையெனச் சொந்தம் கொண்டாடுகின்ற வழக்கம் காலங்காலமாக எம்மிடையே ஏற்பட்டு வந்துள்ளது. ஆனால், உண்மையிலே எந்தமொழியினைப் பேசுகின்றவனும் அந்த மொழியின் இலக்கணத்தை உட்கொண்டவனாகவே வாழுகின்றான்; பேசுகின்றான் என்பதனை நாம் எண்ணுவதில்லை. நாம் பேசுகின்ற அல்லது எழுதுகின்ற மொழியினைப் புறநிலையாக வைத்து அதனைப் பகுப்பாய்வு செய்து அதன் இயல்புகளை எடுத்துக்கூறுமிடத்து அவ்வியல்புகளே அம்மொழியின் இலக்கணங்களாக அமைகின்றன என்பதனை நாம் உணர்வதில்லை.

இலக்கணம் என்பது ஒருவகையான பாடநெறி என்ற எண்ணமே எம் மாணவர்களிடம் வழங்கப்பட்டுள்ளது. இத்தகைய மரபிலிருந்து எமது தமிழ் இலக்கணகாரர் வவராவது விலகி உண்மைநிலையினை விளக்கி உள்ளார்களா என்னும் வினாவுக்கு எதிர்மறையாகவே மறுமொழி அமையும். “இலக்கணச் சுருக்கம்”, “நன்னூற் காண்டிகை உரை” விளக்கக் குறிப்புக்கள் ஆகியன எழுதிய நாவலரும் இதற்கு விதிவிலக்கல்ல என்றே கூறலாம்.

இலக்கியம் கண்டதற்கு இலக்கணம் வகுக்கும் மரபே எம்முடைய தமிழ் இலக்கணப் பாரம்பரியமாகும். எள்ளில் இருந்து தான் எண்ணெய் வரும் என்பது எம்மவரின் எண்ணம். எள் என்பது என்ன என்று கேட்டால், அது இலக்கியம் என்பது அவர்களுடைய அசைவற்ற நம்பிக்கை. தமிழ் மக்களுடைய சாதாரண பேச்சும் எள்ளாகலாம் என்பதைத் தமிழ் இலக்கணகாரர்கள் ஏன் தீவிரமாகச் சிந்திக்கவில்லை என்பதை நாம் இவ்விடத்திலே மனதில் கொள்ள வேண்டும். பல நூற்றாண்டுகள் கொண்ட ஒரு இலக்கிய பாரம்பரியமுடைய எமது மொழியினை ஒட்டி இம்முறையிலே நாம் சிந்திக்கலாம். ஆனால் அத்தகைய பாரம்பரியம் இல்லாத ஒரு மொழிக்கு இலக்கணம் என்று கூறும்போது அம்மொழியின் சாதாரண பேச்சுவழக்கின் இயல்புகளைக் குறிப்பதாகவே அது அமையும். ஆனால் தமிழ்மொழியைப் பொறுத்தவரையிலே, அம்மொழி உலகிலுள்ள ஏனைய சில மொழிகளைப் போன்று (அரபி, துருக்கி மொழிகளைப் போல) “இரு வழக்குப் பண்பினை” உடையதாக அமைகின்றது. இப்பண்பு இன்றைய தமிழ்மொழியிலே நன்கு உணரப்பட்டதாயின் முற்காலத்தமிழ் மொழியிலே இப்பண்பு உணரப்படவில்லையா? பழந்தமிழ் இலக்கணகாரர்கள்கூட ‘வழக்கும் செய்யுளும்’ என்று கூறுவதில் இருந்து அப்பண்பு உணரப்பட்டுள்ளது என்பது பெறப்படுகின்றது. ஆனால் பல்வேறு காரணங்களுக்காக, செய்யுள் வழக்கினையே தமிழ் இலக்கணகாரர் தம் இலக்கணங்களுக்கு மூலமாகக் கொண்டுள்ளனர். அதனால், செய்யுள் வடிவிலமைந்த இலக்கியங்களுக்கே அவர்கள் இலக்கணம் வகுத்தனர். ஒலி அதிகாரத்திற்குப் பதிலாக அவர்களுடைய இலக்கணங்களிலே எழுத்ததிகாரம் அமைந்தது ஆச்சரியப்படுவதற்கில்லை. இத்தகையதொரு இலக்கண மரபினையே ஆறுமுகநாவலரும் பின்பற்றினார். அவருடைய இலக்கணச் சுருக்கம் இத்தகைய இலக்கண மரபின் சுருக்கமாக அமைந்துள்ளது.

இலக்கியம் கண்டதற்கு இலக்கணம் அமைக்கும் மரபு தமிழ் இலக்கணகாரரிடையே வேருன்றி இருந்த காரணத்தினாலே தமிழ் இலக்கணப் பாரம்பரியத்திலே இன்னொரு பண்பும் தலைதூக்கிவந்துள்ளது. அதாவது, இலக்கியங்களிற் கையாளப்பட்டுள்ள மொழி, செய்யுள் வடிவம், இலக்கியவடிவம், பொருள் ஆகியவற்றை விவரணம் செய்வதற்கு இலக்கணம் என்னும் கோட்பாடு உருவானதாகும். இலக்கணம் எனும் சொல்லினை அவர்கள் எமது மொழியின் ஒலி, எழுத்து, சொற்றொடர், சொற்பொருள் ஆகியவற்றின்

அடிப்படையிலே காணப்படும் பொதுப் பண்புகளையுஞ் சிறப்புப் பண்புகளையும் விவரணம் செய்வதற்காக மாத்திரம் உபயோகிக்கவில்லை. மொழி பற்றிய ஆய்வினையும் இலக்கியம் பற்றிய ஆய்வினையும் ஒன்றாக்கி நோக்குகின்ற போக்கே எமது தமிழ் இலக்கணப் பாரம்பரியத்தின் போக்காக அமைந்துவந்துள்ளது. இத்தகைய போக்கு மேலைத்தேசத்திலும் மொழியியல் என்னும் அறிவியல்துறை தோன்றுவதற்கு முன்னர் அவர்களுடைய இலக்கணப் பாரம்பரியத்தின் போக்காகவும் அமைந்திருந்தது. தமிழ் மொழியிலே இப்போக்கின் காரணமாக மொழி பற்றிய ஆய்வு எல்லாம் இலக்கியப் பொருளை அறிதற்கான கருவியே என்னும் எண்ணம் இன்றுவரை நிலவிவந்துள்ளது. இவ்வெண்ணம், மொழி இலக்கியத்திற்குக் கருவியாவது ஒருபக்கமும், சமய சிந்தனைகளுக்குக் கருவியாவது இன்னொரு பக்கமுமாக வளர இடமளித்தது. எழுத்துச் சொற் கருவியாகப் பொருள் உணரப்படும் என்னுமிடத்துப் பொருள், இலக்கியப் பொருள் சமயப்பொருள் என இருவகையாக நோக்கப்பட்டது. உரைகாரரிலே பெரும்பாலானோர் இலக்கியப் பொருளையே கொண்டனர். ஆனால் வைதீக சமயநெறி வந்த தமிழ் இலக்கணகாரர் பொருள் என்பது வீடுபேறே எனக்கொண்டனர்.

“எழுத்தறியத் தீரும் இழிதகமை தீர்ந்தான்
மொழித் திறத்தின் முட்டறுப்பானாகு - மொழித்திறத்தின்
முட்டறுத்த நல்லோன் முதனுற் பொருளுணர்ந்து
கட்டறுத்து வீடுபெறும்”

என்னும் பாடல் இக்கோட்பாட்டினை நன்கு தெளிவுறுத்துகின்றது. இக்கோட்பாடுடையோர்களின் நியாயம் எத்தகையது என்பதற்குச் சபாபதிநாவலரின் ‘திராவிடப்பிரகாசிகை’ யிலிருந்து தரப்படும் நீண்ட பகுதி விளக்கமளிக்கின்றது:

“எழுத்துஞ் சொல்லும் ஆராய்ந்தார் அவ்வுணர்ச்சிக் கருவியாகப் பொருளாராய்ந்து வீடுபேற்றுறுதிப் பயன் தலைக்கூடற் பாலர் என்பதொக்குமன்! அவ்விழுப்பமுடைய பொருள்நூல்தாம் இறைவன் அருளிச்செய்த முதனூல்களும் அவைபோல்வனவாம் மெய்நூல்களுமேயாம். அவற்றின் கணன்றேல் தத்துவம் ஆராயுமாறும், பொய்ப் பொருள்களின் வேறாக மெய்ப்பொருள் காணுமாறும், வீடு தலைக்கூடுமாறும், வீடுபேற்றிலக்கணமும் கூறப்பட்டன. தொல்காப்பிய பொருளதிகாரம் உலகியல் வழக்குரைப்பதொன்றாதலின் அதனாராய்ச்சியானே வீடுபேற்றுறுதிப்பயன் தலைகூடுமாறு யாங்ஙனமெனின் - நன்று வினவினாய்! வீடுபேறடைவிக்கும் விழுப்பொருள்நூல் இறைமுதற்கடவுள் அருளிச்செய்த முதல் நூல்களும் அவ்வியல்பையுடைய மெய்நூல்களும் என்பது நன்மக்களெல்லார்க்கும் ஒப்பமுடிந்ததேயாம்.”

இவ்வாறு மொழியாராய்ச்சி ஒரு கருவி நூல் ஆய்வு முயற்சி என்பது தமிழ் இலக்கணப் பாரம்பரியத்திலே நன்றாக வேருன்றி வந்துள்ளதொன்றாகும். அதற்கு ஆறுமுகநாவலரும் விதிவிலக்காக அமையவில்லை. எழுத்தையுஞ் சொல்லையுஞ் சொற்றொடரையும் உள்ளடக்கிய மொழி இலக்கணம் கருவிநூல். எனவே அவராலும் கொள்ளப்பட்டுள்ளது இலக்கணச் சுருக்கத்தில்,

“இலக்கண நூலானது உயர்ந்தோர் வழக்கத்தையுஞ் செய்யுள் வழக்கத்தையும் அறிந்து விதிப்படி எழுதுவதற்கும் பேசுதற்கும் கருவியாகிய நூலாம்”

என்னும் முதல் வாக்கியம் அவருடைய எண்ணக் கருத்தினை நன்கு புலப்படுத்துகின்றது. ஆனால் நாவலர் இலக்கணத்தைக் கருவி நூலாகக் கொண்டபோதிலும்,

அக்கருவியின் பயன்பற்றிச் சபாபதிநாவலர் தன்னுடைய நூலிலே கூறியிருப்பதுபோல விதித்துக்கூற முயன்றாரில்லை. அத்துடன் எழுத்துச் சொல்லும் கருவிநூலெனக் கொண்ட தமிழ் இலக்கணகாரர் பலர் யாப்பினையும், பொருளினையும் தம்முடைய இலக்கணங்களின் அங்கங்களாகக் கொண்டதுபோல் நாவலர் கொள்ளவில்லை. அது ஒருவகையிலே தமிழ் இலக்கணப் பாரம்பரியத்திலிருந்து நாவலர் சிறிது விலகிச் செல்கிறாரென்பதை உணரவைக்கின்றது. குறிப்பாக வைதீகசமய இலக்கண மரபிலிருந்து இது வேறுபடுகின்றது. இலக்கணமென்பது "எழுத்து, சொல், தொடர்மொழி ஆகிய மூன்றினையும் கொண்டமைவது" என்றே நாவலர் வரையறுத்துள்ளார். இவ்வாறு வைதீகசமய இலக்கணச் சிந்தனைகளினின்று நாவலர் வேறுபட்டதை மாதவச் சிவஞானயோகிகள் வழிவந்தவரும், நாவலர் மரபுவழி வந்தவருமான சபாபதிநாவலர் விரும்பவில்லைப்போலும்; அதனால்தான் தன்னுடைய நூலிலே இலக்கண மரபினை விளக்கமாக எழுதி எல்லா இலக்கண நூல்களையும் வரிசைப்படுத்தும் அவர் 1874ல் வெளியாகிய இலக்கணச் சுருக்கத்தினைக் குறியாது விட்டார்போலும். (திராவிடப் பிரகாசிகை 1899ல் வெளியிடப்பட்டது.)

இலக்கணம் என்பது தமிழ்ப்பாரம்பரியத்திலே வெறுமனே மொழி ஆய்வை மாத்திரம் சுட்டிநிற்கவில்லை என்பதனை முன்னர் குறிப்பிட்டோம். இலக்கணம் என்பது எழுத்து, சொல், யாப்பு, பொருள், அணி எனும் 5 பகுதிகளையும் கொண்டமைய வேண்டுமென தமிழ் இலக்கணகாரரிற் பெரும்பாலார் கருதிவந்துள்ளனர். இலக்கணம் என்பது எழுத்து, சொல் பற்றிக் கூறுவதே எனக்கருதி வகுக்கப்பட்ட நூல்களைக்கூட இத்தகைய பாரம்பரியத்திற்கேற்ப மாற்றியமைக்கவும் முயன்றனர். உதாரணமாக நன்னூல் இலக்கணம் எழுத்து சொல் இலக்கணங்கள் கூறும் நூலாகவே எமக்குக் கிடைத்துள்ளது. பல உரைகள் கண்ட நூல் இதுவாகும். இதற்கு யாரோ ஒருவர் சிறப்புப் பாயிரம் வழங்கியுள்ளார். இந்நூலுக்குச் சிறப்புப் பாயிரமாக விளங்கும் இப்பாடல் யார் இயற்றியது என்று தெரியவில்லை என ஆறுமுகநாவலர் ஓர் அடிக்குறிப்புக் கொடுத்துள்ளார். இப்பாயிரத்திலே,

"அரும்பொருளைந்தையும் யாவருமுணர்" என்றொரு அடி இடம்பெறுகின்றது. இதனால் நன்னூலார் ஐந்திலக்கணங்களையும் வகுத்தார்; அவற்றுள் யாப்பு, பொருள், அணி ஆகியன மூன்றும் பிற்காலத்திலே இறந்துபட்டன என்று கூறமுற்பட்டனர். இத்தகைய கருத்துக்கு நன்னூலிலே எவ்வித ஆதாரமும் இல்லை. அத்துடன் நன்னூல் எழுதப்பட்டபோதே பாயிரமும் எழுதப்பட்டதெனக் கூறுவதற்கு மில்லை. இது ஐந்திலக்கணத் தமிழ்ப்பாரம்பரியத்துக்குள் நன்னூலை அடக்க எடுத்த முயற்சியேயாகும். பிற்காலத்திலே உரையிலே இலக்கணச் சுருக்கங்கள் எழுதிய சிலரும் இவ் ஐந்திலக்கணப் பாரம்பரியத்தினின்று விடுபடவில்லை. விசாகப்பெருமானையரின் இலக்கணச்சுருக்க வினாவிடை ஐந்திலக்கணச்சார்பானது. இத்தகைய ஐந்திலக்கணப் பாரம்பரியத்திலிருந்து ஈழத்து நாவலர் சிறிது விலகிச்செல்வதைக் காணலாம். நாவலர் நன்னூல் இலக்கணத்தினை இலகுவான வசனநடையிலே தமிழ் மக்களுக்கு அளிப்பதற்கு எடுத்த முயற்சியின் விளைவே இலக்கணச் சுருக்கமாகும். நன்னூல், ஐந்திலக்கணம் கூறியது என்ற கருத்தினை நாவலர் முற்றாக நிராகரித்துள்ளார். அத்துடன் இலக்கண நூலொன்றின் அமைப்பு என்ன என்பதை

"அந்நூல் எழுத்ததிகாரம், சொல்லதிகாரம், தொடர்மொழியதிகாரம் என மூன்றதிகாரங்களாக வகுக்கப்படும்"

என்று அவரே இலக்கணச் சுருக்கத்தில் எடுத்துக் கூறியுள்ளார்.

இலக்கணச்சுருக்கம் என்ற பெயரிலே நாவலருக்கு முன்னர் விசாகப் பெருமானையர் ஒரு நூலினை எழுதியிருந்த போதிலும் நாவலருடைய இலக்கணச்சுருக்கம் பல்வேறு

வகைகளிலே சிறப்புற்றதாக திகழ்கின்றது.

1. விசாகப் பெருமாளையரின் இலக்கணச் சுருக்க வினாவிடை ஐந்திலக்கணப் பாரம்பரியத்தது. நாவலரின் நூல் அத்தகையதில்லை யென்பதை முன்பு குறித்துள்ளோம்.
2. தன்னுடைய காலவழக்குகளை குறிக்கும் விசாகப்பெருமாளையர் முன்னையோர் கூறியவற்றுட் காலத்துக் கொவ்வாதனவற்றை தள்ள முயன்றாரில்லை. ஆனால் நாவலரோ தொல்காப்பியரும் நன்னூலாரும் குறிப்பிட்ட சார்பெழுத்து, பிறப்பியல், இயற்சொல், திரிசொல், திசைச்சொல், வடசொல் என்னும் சொற்பாகுபாடு ஆகியனவற்றை சில காரணங்கட்காக தன்னுடைய இலக்கணச்சுருக்கத்திலே குறியாது விட்டார். நாவலரின் இலக்கணச் சுருக்கத்தின் சிறப்புப்பற்றி “ஈழத்து இலக்கண முயற்சிகள்” என்னும் கட்டுரையிலே பண்டிதர் க. வீரகத்தி பின்வருமாறு குறிப்பிட்டார்: “நாவலரோ அதனையும் தனி அதிகாரமாக்கி எழுத்ததிகாரம், சொல்லதிகாரம், தொடர்மொழி அதிகாரம் என 3 அதிகாரம் கண்டு இலக்கணக்கருத்துக்களை தெளிவும், திருத்தமுமான வசன நடையிலே முதன்முதலாக எழுதினார். சூத்திர யாப்பில் எழுந்த நூல்களிலே தொல்காப்பியத்துக்கு எவ்வளவு மதிப்புண்டோ அவ்வளவு மதிப்பு வசனநடையில் அமைந்த நூல்களில் இதற்குமுண்டு.”

இப்பெற்றிவாய்ந்த இந்நூலினை சுருக்கம் என்று கூறுதல் பொருத்தமோ என்பது சிந்திக்கற்பாலதாகும். நாவலருடைய இலக்கணச் சுருக்கத்தை படிக்குமிடத்து அது கொள்ளவேண்டியவற்றை கொண்டு தள்ளவேண்டியவற்றை தள்ளி நன்னூல் இலக்கணத்தின் முழுவடிவினை வசன நடையிலே தந்துள்ளது என்று கூறின் தவறாகாது. அப்படியிருக்க நாவலர் ஏன் தன் நூலைச் சுருக்கம் என்றார்? காண்டிகை உரைகளும் விருத்தி உரைகளும், தெளிவுரைகளும் எழுதி சூத்திரயாப்பிலமைந்த இலக்கணநூல்களை பெருப்பிப்பது போன்று தன்னுடைய நூல் பெருப்பிக்கப்பட வேண்டிய தொன்றன்று என்று கருதி சுருக்கம் என்று குறிப்பிட்டாரோ தெரியவில்லை.

நாவலருடைய இலக்கண முயற்சிகளை மூன்றுவகையாக பாகுபாடு செய்யலாம்.

1. பண்டைத்தமிழ் நூல்கள் அழிந்து போகாவண்ணம் பேணிப்பாதுகாக்கும் பரந்த எண்ணத்தினை இலக்கணநூல்களை புதிப்பித்து அவற்றை அழியவிடாமல் காத்தல் வேண்டுமென்பது ஓர் அம்சமாக அமைந்தது. அந்தவகையில் 1851ஆம் ஆண்டு நன்னூல் விருத்தி உரையினை நாவலர் முதன்முதலாக அச்சவாகனமேற்றி பதிப்பித்தார்.
2. ஏற்கனவே இருந்த நன்னூல் உரையினைப் புதுப்பித்தது நாவலரின் இலக்கண முயற்சியின் இரண்டாவது வகையாகும். 1880ல் வெளியாகிய ஆறுமுகநாவலரின் நன்னூல் காண்டிகை உரைபற்றியும் சபாபதி நாவலர் தன்னுடைய நூலிலே குறிப்பிடாது விட்டுள்ளதை இங்கு நினைவூட்ட விரும்புகிறோம்.
3. நாவலரின் மூன்றாவது வகையான இலக்கண முயற்சி புதுநூல் ஆக்கமாகும். அதன் விளைவே இலக்கணச்சுருக்கம்.

நாவலரின் இலக்கண முயற்சிகளின் நோக்கம் என்ன என்பது பற்றிய அவரது சில கூற்றுக்களாலும் அவருடைய நூல்களை பதிப்பித்தோர் கூற்றுக்களாலும் ஓரளவு

உணரக்கூடியதாகவுள்ளது. நாவலரின் நன்னூற் காண்டிகை உரையின் 23வது பதிப்புரையிலே,

“மாணவர்கள் எளிதில் தெரிந்து கொள்ளக்கூடியவாறு அவ்வுரைகளில் அவர்களுக்கு விளக்கவேண்டுவனவற்றை மேலும் விளக்கியும், அவர்கள் தெரிந்து கொள்ளவேண்டிய குறிப்புக்கள் பல கூட்டியும், பகுபதமுடிபுசில காட்டியும் சொல்லிலக்கண சூசி சேர்த்தும், மாணவர்க்கு இன்றியமையாத அப்பியாசங்களை தொகுத்தும் நாவலர் பெருமான் புதிய முறையில் காண்டிகை உரை ஒன்றை எழுதித் தமிழகத்திற்கு அச்சிட்டு உதவினார்கள்”

என்று பதிப்பாசிரியர் கூறியுள்ள கூற்று நாவலருடைய இலக்கண முயற்சியின் நோக்கினை நன்கு வெளிப்படுத்துகின்றது. பாடசாலைகளனைத்தும், இலவசக்கல்வி வழங்கியும் கல்வித்தொண்டுபுரிந்த நாவலர் இன்றைய பாடவிதான சபையினர் செய்வது போல பாடப்புத்தகங்கள் எழுதியும் பணிபுரிந்தார். மாணவர்களை மனதிற்கொண்டே அவரது இலக்கண நூலாக்கமும் நடைபெற்றது என்பது இதனாற் பெறப்படுகின்றது. நாவலரே தனது காண்டிகை உரையிலேயே

“இலக்கணம் கற்றவர், இலக்கியத்தில் அவ்விலக்கணம் அமைந்து கிடக்குமுறமையை ஆராய்ந்து விதியோடு கூறப்படயிலல் வேண்டும். அது செய்யப்பயிலாவிடத்து இலக்கண நூற்கல்வியால் ஒரு பயனும் இல்லை.”

என்றும்,

“பேசும் பொழுதும் எழுதும் பொழுதும் இலக்கணப் பிழையறப் பேசவும் எழுதவும் பழகல் வேண்டும். பிழைபடப் பேசினும் எழுதினும் இலக்கணக் கல்வியால் பயன் ஒரு சிறிதுமில்லை”

என்றும் கூறிச் சென்றுள்ளார். நவீன மொழியியல் நோக்கிலே இவை ஒரு வகையில் பொருத்தமற்ற கூற்றுக்களாக அமையினும், நாவலர் இலக்கணக் கல்வியிலே எத்தனை உண்மையான ஈடுபாடு கொண்டிருந்தார் என்பதனை அவை எமக்கு தெளிவுறுத்துகின்றன. அத்துடன் இலக்கணக் கல்வியின் பயன் வீடு பேறடைதல் எனும் தமிழ் இலக்கண பாரம்பரியத்தின் ஒரு சாராரின் கோட்பாடினைத் தள்ளி இலக்கணக் கல்வியின் பயன் இலக்கியத்தை பயிலுதல், இலக்கணப் பிழையற எழுதுதல் பேசுதல் ஆகியபயன்களை விளைவிக்கும் என்னும் கருத்தினையும் நிலை நாட்டியுள்ளார்.

1981

புதிய தமிழ் இலக்கணம்: அதன் தேவையும் சிக்கல்களும்

முன்னுரை

இலக்கணம் என்பது இலட்சணம்' அல்லது இயல்பு' என்று கொள்ளில் தமிழ்மொழியின் இலட்சணங்களை அல்லது இயல்புகளைக் கூறுவது தமிழ்மொழி இலக்கணம் எனப்படும். ஆனால், நம்மொழியின் இலக்கண வரலாற்றை நோக்கில், தமிழ்மொழிக்கு மட்டுமன்றி, அம்மொழியிலான இலக்கியங்களுக்கும் இலக்கணம் வகுக்கும் மரபு இருந்து வந்துள்ளதை நாம் அறிவோம். இலக்கியங் கண்டதற் கிலக்கண மியம்பும்' போக்கு, ஐந்திலக்கணங்கள் வகுக்கும் போக்கு, இலக்கிய மொழிக்கே இலக்கணம் வகுக்கும் போக்கு ஆகியன இம்மரபின் பார்படுவன.¹ தற்போது, மொழியாலான இலக்கியங்களின் இயல்புற்றி திறனாய்வு என்னும் துறை விரிவாக ஆராய்கின்றது. இலக்கியங்களிற்கும் மொழிக்கும் உள்ள தொடர்பு குறித்து நடையியல் என்றொரு புதியதுறை பேசுகின்றது. எனவே இலக்கணம் என்னும் சொல்லினை மொழியினுடைய இயல்புகளை மட்டும் விபரணம் செய்யும் முயற்சிக்கு உரியதாக விளங்குவது பொருத்தமாகும்.

1. புதிய இலக்கணத்தின் தேவை

மரபுவழி வந்த தமிழ் இலக்கண நூலெனக் கடைசியாக வெளிவந்தது ஆறுமுகநாவலரின் இலக்கணச்சுருக்கம் என்பதாகும். இதனைத்தொடர்ந்து பல சிறு இலக்கணநூல்கள் வெளிப்பிடப்பட்ட போதிலும், இவை எவையிலும் வளர்ச்சியடைந்த தமிழ் மொழிக்கேற்ற இலக்கண நிலைகளைக் கூறவில்லை. எம்முடைய மரபுவழிவந்த இலக்கண நூல்களுக்கெல்லாம் வழிகாட்டியாய் அமைந்த டெய்லர் காப்பியம் வடமொழிக்கு அமைக்கப்பட்ட இலக்கண மாதிரியை தமிழ் மொழிக்கும் அமைத்துக்கொண்டது. தமிழ்மொழி சமஸ்கிருத மொழியைப் போலன்றி, மொங்கோலிய, யப்பானிய மொழிகளைப் போல் ஓர் ஒட்டுமொழி என்பது மரபுவழி இலக்கண நூலாராலே உணரப்படவில்லை. அவ்வாறு அவர்கள் உணர்ந்திருந்தால் தமிழ்மொழியில் இடைச்சொற்களுக்குள்ள முதன்மைப்பண்பினை அறிந்து அதற்கேற்றபடி இலக்கணம் வகுத்திருப்பார். இதனால் சங்கப்பாடல்களிலும் பிற்கால இலக்கியங்களிலும் நுணுக்கமான உணர்வுப்பொருளையும் சொற்றொடர் ஒழுங்கையும் நல்கிய இடைச்சொற்கள் உரையாசிரியர்களாலே இசை நிறைகளும் அசை நிலைகளும் எனப்பட்டன. ஒரு செய்யுளிலே இவ்வாறு பல இசை நிறைகளும் அசை நிலைகளும் இடம்பெறுமாயின், அச்செய்யுளைப்பாடிய சங்கப்புலவன் சொற் பஞ்சமுடையவனோ என்று எண்ணவேண்டியுள்ளது. சமஸ்கிருத மொழி இலக்கண மாதிரியைப் பின்பற்றி தமிழ் இலக்கணம் அமைந்ததால் இது போன்ற பல இடர்பாடுகள் ஏற்பட்டன.

தமிழ்மொழியின் வளர்ச்சி நிலைகளை நன்கு இனங்கண்டு அம்மொழியின் ஒலியமைப்பு, சொல்லமைப்பு, தொடரமைப்பு ஆகியனவற்றிற்கெல்லாம் இலக்கணம் கூறும் முயற்சிகளை இந்நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியிலிருந்து நவீன மொழியியலாளர் மேற்கொண்டுள்ளனர். இவர்கள் கூட, தாம் தாம் ஏற்றுக்கொண்ட இலக்கண மாதிரிகளை அடிப்படையாகக் கொண்டே விளக்கங்கள் கொடுத்தனர். மேலைத்தேய மொழிகளின் செல்வாக்கிலே உருவாகிய நவீன மொழியியற் கோட்பாடுகளைக் கற்ற நாம், தமிழ்மொழி அம்மொழிகளில் நின்றும் வேறுபட்ட பண்புகளை உடையது என்பதை மறந்துவிடுகிறோம். ஐரோப்பிய மொழிகளிலே இடைச்சொற்கள் முதன்மைத் தன்மை பெறுவதில்லை. அவை அங்கு இடைச்சொற்கள் 'Minor Particles' என்னுந் தொடராலே குறிக்கப்பட்டன. இதே

தொடரைத் தமிழ் இடைச் செற்களைக் குறிப்பிடவும் பயன்படுத்தின், நாம் தமிழ் மொழியின் உண்மையான அமைப்பினைத் தெளிவுற விளங்கிக் கொண்டு அம்மொழிக்கு இலக்கணம் வகுக்கிறோம் எனக்கூற முடியாது. அத்துடன், மொழியியலாளர் தத்தமக்கேற்றபடி கலைச் சொற்களை பயன்படுத்தியுள்ளனர். இவற்றிற்கிடையே இன்னும் ஒருமைப்பாடு காணப்படவில்லை. தமிழ் மொழிக்கு இலக்கணம் எழுத முற்பட்ட மொழியியலாளர்களும் முழுமையான ஓர் இலக்கண நூலை இதுவரை அமைத்தார் இல்லை. தமிழ்மொழிக்கு தற்கால அடிப்படையில் புதிய முழுமையான இலக்கணம் அமைக்க வேண்டியது சிறப்பான, கட்டாயமான தேவையென்பதை நாம் உணரும் அதேவேளை, அத்தகைய இலக்கணத்தை அமைப்பதிலே உள்ள பல சிக்கல்களையும் நெஞ்சிருத்த வேண்டியுள்ளது.

2. இலக்கணம் அமைப்பதிலுள்ள சிக்கல்கள்

2.1 இருவழக்குப் பண்பும் பேச்சு வழக்குகளும்

இன்றைய தமிழ்மொழிக்கு இலக்கணம் அமைப்பதெனின், இன்றைய இலக்கியங்களிலே கையாளப்படும் மொழிவழக்கு, இன்றைய தமிழ் மக்களின் பேச்சுவழக்குகள் என்பனவற்றையெல்லாம் எண்ணிப்பார்க்க வேண்டும். இவை தொடர்பாக (1) தமிழ்மொழியின் 'இருவழக்குப் பண்பு' (2) தமிழ்மொழியின் பல்வேறு பேச்சு வழக்குகள் என்னும் இருவிடயங்கள் விரிவாக நோக்கப்பட வேண்டும்.

தமிழ்மொழியின் 'இருவழக்குப் பண்பு' அல்லது 'இருநிலைமொழி' (சண்முகம் 1986) பண்டைக்காலந்தொட்டே தமிழ்மொழியிலே காணப்பட்டு வருவதாகும். இத்தன்மையைச் சண்முகம்பிள்ளை (1960), சண்முகம் (1978) சண்முகதாஸ் (1977) ஆகியோர் சுருக்கமாகவும் தெய்வசுந்தரம் (1981) விரிவாகவும் நோக்கியுள்ளனர். இன்றைய தமிழ் இலக்கியங்களெல்லாம் பேச்சு வழக்கில் மட்டுமோ, இலக்கிய வழக்கில் மட்டுமோ அமைவனவல்ல. இரு வழக்குகளுமே அவற்றில் பயின்று வருகின்றன. இலக்கிய வழக்கு ஒன்று எம்மிடம் இருப்பதால் இன்றைய இவ்வழக்குக்கும் இலக்கணம் அமைக்கப்படுவது இன்றியமையாததாகும்.

இனி, தமிழ்ப்பேச்சு வழக்குகளை எடுத்துக்கொண்டால், பருமட்டாக இந்தியத் தமிழர் பேச்சுவழக்கு, ஈழத்தமிழர் பேச்சு வழக்கென இருபெரும் பிரிவுகளாக பாகுபாடு செய்து கொள்ளலாம். இவ்விரு வழக்குகளுக்கு இடையேயுள்ள பல வேறுபாடுகள் பற்றி சுவாமி விபுலாநந்தர் (1940, 1941), சுவெலெபில் (1959, 1966), சண்முகம்பிள்ளை (1962, 1968), வேலுப்பிள்ளை ((1972), சுசீந்திரராஜா (1983) ஆகியோர் நோக்கியுள்ளனர். இன்றைய தமிழிலக்கணம் அமைக்கும் போது இவ்வேறுபாடுகளையெல்லாம் நெஞ்சிருத்தியே முயற்சிக்க வேண்டும். அவ்வாறு முயற்சி செய்யினும், ஈழத் தமிழிலே யாழ்ப்பாணப் பேச்சு வழக்கு, மட்டக்களப்பு பேச்சு வழக்கு என இருபெரும் பாகுபாடு இருப்பதையும், இந்தியத் தமிழில் பிராமணர் வழக்கு, பிராமணர் அல்லாதோர் வழக்குத் தொடக்கம் பல்வேறு வழக்குகள் இருப்பதையும் நாம் மறக்கலாகாது. எனவே இன்றைய பேச்சுத் தமிழுக்கு இலக்கணம் எழுத முயற்சிப்பின்,

1. தமிழ்ப்பேச்சு வழக்குகளுக்கெல்லாம் பொதுப்படையாக அமையும் இயல்புகளை முதலிலே இனங்காண வேண்டும்.

2. ஒவ்வொரு பேச்சு வழக்குக்குமுள்ள சிறப்பியல்புகளை இனங்கண்டு அவற்றைப் பொதுவியல்பு ஒவ்வொன்றுடனும் தொடர்புறுத்தி நோக்கவேண்டும்.

எனவே, இவற்றையெல்லாம் அடிப்படையாகக் கொண்டு, ஒவ்வொரு இலக்கண வகைமைக்கும் இலக்கணக் கூறுக்கும் பொதுவிதிகளை வகுக்கின்ற. வேளையில், பல்வேறு பேச்சுவழக்குகளை நெஞ்சிருத்தி சிறப்புவிதிகளும் வகுக்கவேண்டிய தேவையுண்டு. இன்றைய தமிழிலக்கணம் அமைக்கும்போது வேறுசில சிக்கல்களும் உண்டு. தமிழில் இதுவரை எழுந்த தமிழிலக்கணங்கள் இனங்கண்ட இலக்கண வகைமைகள் இலக்கணக்கூறுகள் பற்றி வழங்கப்பட்டுள்ள விளக்கங்கள் பொருத்தமானவையா? பொருந்தாவிடின், இன்றைய தமிழ்மொழியின் நிலைப்பாடுகள் என்ன? என்பன தெளிவாக்கப்பட வேண்டும். இது தொடர்பாக பின்வரும் தலைப்புக்கள் நுணுகிய நோக்கிற்கு உட்பட வேண்டியன.

2.2 உச்சரிப்பும் வரிவடிவமும்

மொழி முதலிலும், இரண்டு உயிர் ஒலிகளுக்கிடையிலும் தன்னின வெடிப்பொலிகளுக்குப் பின்பும், தன்னின மூக்கொலிகளுக்குப் பின்பும் இடம்பெறும் க்,ச்,ட்,த் வெடிப்பொலிகளின் உச்சரிப்பு வேறுபாடுகள் பற்றி பல மொழியியலாளர்கள் நோக்கியுள்ளார்கள். ஒரே வரிவடிவம் இரண்டு அல்லது மூன்று வகையான உச்சரிப்புக்களை உடையன என்னும் உண்மை வெளிக்கொணரப்படும் வகையாக விளக்கங்களோ விதிகளோ அமைக்கப்பட வேண்டும். /ற்/ என்னும் வரிவடிவிற்கும் உச்சரிப்பிற்கும் இடையேயுள்ள சிக்கலும் தெளிவுறுத்தப்பட வேண்டும். தொல்காப்பியர் /ற்/ எழுத்தினுடைய பிறப்புப்பற்றி கூறுமிடத்து,

“அணரி நுனிநா வண்ண மொற்ற

ற்.கா ன்.கா னாயிரண்டும் பிறக்கும்”

(எழுத்ததிகாரம், கு. 94)

என்று கூறுகின்றார். நாவினுடைய நுனி மேல்நோக்கிச் சென்று அண்ணத்தைத் தீண்ட /ற்/, /ன்/ என்னும் ஒலிகள் பிறக்கும் எனக்கூறப்படுகின்றது. எனவே, தொல்காப்பியர் காலத்தில், கற்பு, பற, கன்று என்னும் சொற்களிலே இடம்பெறும் /ற்/ ஒலி ஆங்கில /r/ யினுடைய உச்சரிப்புப் போன்ற முன்னண்ண ஒலியாகவே அமைந்திருந்தது. நன்னூலாரும் அதே சூத்திரத்தை அப்படியே திருப்பிக்கூறுகின்றார். ஆனால், இன்று நாம் மேற்காட்டிய மூன்று சொற்களிலும், கற்பு என்பதில் இடம்பெறும் /ற்/ ஒலியை மட்டும் தொல்காப்பியர், நன்னூலர் குறிப்பிட்ட உச்சரிப்பிற்கமைய உச்சரிக்கிறோம். ஏனைய இரு சொற்களிலும் உள்ள /ற்/ ஒலியை ஆடொலியாகவே உச்சரிக்கிறோம்.³ இவ்வொலி பற்றி மரபுவழிவந்த இத்தமிழ் இலக்கண நூலிலும் விளக்கம் கொடுக்கப்படவில்லை. இவ்வொலிமாற்றம் எக்காலகட்டத்தில் ஏற்பட்டதென்பது ஆராய்ந்து நோக்கப்பட வேண்டியதொன்றாகும். எனினும் இன்றைய தமிழ்மொழி இலக்கணம் இவ்வெழுத்தின் இருவேறு ஒலிக்கூறுகள் பற்றிய விளக்கம் உடையதாக அமையவேண்டியது இன்றியமையாததாகிறது.

இன்றைய தமிழிலக்கணம் எழுதமுயற்சிப்பவர் எதிர்நோக்க வேண்டிய இன்னொரு சிக்கல் /ழ்/, /ள்/ என்னும் எழுத்துக்கள் தொடர்பானதாகும். இன்று தமிழில் உள்ள எல்லாப் பேச்சுவழக்குகளிலுமே /ழ்/, /ள்/ ஆகிய இரண்டும் /ள்/ என்று உச்சரிக்கப்படுகின்றன. எனினும், எம்முடைய மொழியிலே /ழ்/, /ள்/ ஆகியன ஒலியன்களாக இடம்பெறும் குறையொலி இணைகள் பலவற்றை எடுத்துக்காட்டுக்களாகக் காட்டலாம். (வாழ், வாள்: கிழவி, கிளவி; இழை, இளை) இன்றைய பேச்சு மொழிக்கு இலக்கணம் வகுக்கும் போது /ள்/ என்றொரு ஒலியிருப்பதாகவே கூறவேண்டியுள்ளது. அப்படியாயின் /ழ்/ வரிவடிவம் இடம்பெற்ற சொற்களிலே அதற்குப் பதிலாக /ள்/

வரிவடிவு இட்டுத்தான் காட்ட வேண்டும். இது பொருத்தமான முறைமாக அமைப்பா? சிக்கல் நாம் ஆழமாக நோக்கித் தீர்க்க வேண்டியதொன்று.

2.3 சார்பெழுத்துக்கள்

குறுக்கங்கள், அளபெடைகள், ஆய்தம் எனப்பட்டவற்றை உள்ளடக்கிய சார்பெழுத்துக்கள் என்னும் பாகுபாடு இன்றைய தமிழிலக்கண அமைப்பிலே மிகவும் வேண்டப்படுவதொன்றோ என்பதும் ஆராயற்பாலது. செய்யுளுக்காக முதன்மைப்படுத்தப்பட்ட குறுக்கங்கள் பேச்சுவழக்கிலே பின்பற்றப்படுவனவாயில்லை. ஆனால் பேச்சு வழக்கில் சிற்சில சந்தர்ப்பங்களில் நெட்டொலிகள் நீண்டொலிப்பது இயற்கையாகவே நிகழ்கின்றது. எழுத்துக்கள் அவற்றின் ஒலிகள் பற்றிக் கூறுமிடத்து இவ்வியல்பினைச் சிறப்பாகக் கூறிவிடலாம். ஆய்தம் என்றொரு எழுத்தினை இக்காலத்தில் நாமெவரும் உபயோகிப்பதில்லை. இக்குறியீட்டை, தேவையேற்படின, மொழியின் ஏதாவது சிறப்புத் தேவைக்கு உபயோகித்துக் கொள்ளலாம். ஒட்டுமொத்தமாக நோக்குமிடத்து, சார்பெழுத்து என்றொரு பாகுபாடு இக்கால தமிழ்மொழி இலக்கண அமைப்பில் தேவையற்றதொன்றென்றே கருதவேண்டியுள்ளது.

2.4 சொற்பாகுபாடு

தொல்காப்பியர் தொடக்கம் எல்லா மரபுவழித் தமிழிலக்கண நூலாரும் தமிழ்ச்சொற்களை (1) பெயர் (2) வினை (3) இடை (4) உரி என்னும் நான்கு பிரிவாகப் பாகுபாடு செய்துள்ளனர். இன்றையத் தமிழ்மொழி இலக்கண அமைப்பிலே இத்தகைய பாகுபாடு ஏற்புடையதா இல்லையா என்பதும் ஆய்வுக்குரியதாகும். சொற்பொருளை விளக்கும் பல்வேறுவகைப்பட்ட அகராதிகள் உள்ள இக்காலத்திலே சொற்பொருள் தெளிவுற விளங்காச் சொற்களென ஒருபாகுபாடு தேவையற்றதாகின்றது. பண்டைக்காலத்திலும் இடைக்காலத்திலும் இப்பாகுபாடு தேவையான ஒன்றாய் இருந்திருக்கலாம். சண்முகம் (1986: 176-77) உரிச்சொல் பற்றி ஆராய்ந்து முடிவுரையிலே,

“எனவே உரியியலை, ஒருநோக்கில் சொற்பொருளியலை விளக்கும் இயலாகக் கொண்டு இங்கு சொல்லிலக்கண நோக்கில் அகராதியன் (Lexeme) பற்றியே பேசுகின்றது என்று கொள்ளலாம், அப்படியானால் முதல்சூத்திரமும் கடசி எட்டுச் சூத்திரங்களும் சொற்பொருள் பற்றி பொதுக்கருத்தாகவும் ஏனைய சூத்திரங்கள் சொற்பொருள் உதாரணங்களாகவும் கொள்ள வேண்டும். வெளிப்பட வராத சொற்களின் பொருளினை விளக்குவதால் மேலும் இரண்டுவிதநோக்கும் புலனாகிறது. இலக்கணத்தின் நோக்கம் இலக்கியக்கல்விக்கு உறுதுணையாக இருப்பதென்பது இது மறைமுகமாக ஒரு மொழியியல் ஆராய்ச்சி தோன்றிய துவக்கக்கட்டத்தை அதாவது பழைய இலக்கியங்களை அறிந்துகொள்ள உதவுவதற்காகத்தான் மொழியாய்வு தோன்றியது என்பதையும் புலப்படுத்துகிறது. பயிலாத சொற்களுக்குப் பொருள் கூறுவது என்பது இலக்கியக் கல்விக்கு மொழியளவில் உரியியல் உதவிசெய்கின்றது என்று ஆகிவிடுகின்றது. இதனால் இலக்கியத்தின் வடிவத்தையும் உள்ளடக்கத்தையும் (பொருளையும்) கூறும் பொருளதிகாரத்தை தொல்காப்பியரே இயற்றியிருக்கக் கூடும் என்ற கருத்தையும் கூட சூசகமாக புலப்படுத்துகின்றது.”

என்று கூறியுள்ளமையை நோக்குமிடத்து இத்தகைய ஒரு சொற்பாகுபாடு சொற்பொருளை அடிப்படையாக வைத்து ஏற்படுத்தப்பட்டது என்பது புலனாகின்றது. எனவே இக்கால இலக்கண அமைப்புக்கு இத்தகைய பாகுபாடு தேவையற்றதாகிவிடுகின்றது.

இடைச்சொல் என்னும் பாகுபாடும் இன்றைய தமிழிலக்கண அமைப்பிலே மீளாய்வு செய்து அமைக்கப்பட வேண்டியதொன்றாய் உள்ளது. தமிழ்மொழி ஒட்டுமொழி வகையைச் சார்ந்தது. ஓரடிச்சொல் அல்லது வேர்ச்சொல்லுடன் பல பின்னிலைகள் ஒட்டப்பட்டு ஒரு சொன்னர்மைப்பட்டு நடக்கும் வடிவங்கள் தமிழிலே பலவுள். எடுத்துக்காட்டாக, விடுவிக்கப்பட்ட என்னும் வடிவத்தினை பகுப்பாய்வு செய்யின்,

விடு	-	அடிச்சொல்
வி	-	பிறவினை காட்டும் ஒட்டு.
க்க	-	நிகழ்காலத்தை உணர்த்தும் ஒட்டு.
அ	-	எதிர்கால வினை எச்ச ஒட்டு.
படு	-	செயற்பாட்டு வினை ஒட்டு.
ட்	-	இறந்தகாலம் உணர்த்தும் ஒட்டு.
அ	-	பெயரெச்ச ஒட்டு.

இவ்வாறு அடிச்சொல்லுக்குப் பின்னாலே ஒன்றன்பின் ஒன்றாகப் பல பின்னிலைகளை ஒட்டிச்சொல் வடிவங்களை ஆக்கும் பண்பு ஒட்டுமொழிகளிலே காணப்படுவதொன்றாகும். ஆனால் இவ்வாறு ஒட்டப்படும் பின்னிலைகள் பல்வேறு செயற்திறன் உடையன. தொல்காப்பியர் இடைச்சொற்களை பின்வருமாறு பாகுபாடு செய்கிறார்;

அவைதாம்,
 புணரியல் நிலையிடைப் பொருள்நிலைக் குதநவும்
 வினைசெயன் மருங்கிற் காலமொடு வருநவும்
 வேற்றுமைப் பொருள்வயி னுருபா குநவும்
 அசை நிலைக் கிளவி யாகி வருநவும்
 இசை நிறைக் கிளவியாகி வருநவும்
 தத்தங் குறிப்பிற் பொருள்செய் குநவும்
 ஒப்பில் வழியாற் பொருள்செய் குநவுமென்
 றப்பண் பின்வே நுவலுங் காலை.

(சொல்லதிகாரம், கு. 250)

இப்பாகுபாட்டினுள் திணை, பால், எண், இடம் உணர்த்தும் இடைச்சொற்கள் அடக்கப்படவில்லை. அவற்றை எப்பாகுபாட்டினுள் அடக்குவது? எனவே , இக்காலப் பயன்பாட்டை

1. திணை, பால், எண், இடம் உணர்த்துவன. (எ-டு: அன், ஆன், அள், ஆள், அ, மார்)
2. வேற்றுமை உருபுகள். (எ-டு : ஐ, கு. இன்)
3. வினைத்துணை நிலைகள் (காலங்காட்டும் இடைநிலைகள், எச்சம், பிறவினை, செயப்பாட்டுத்தன்மை ஆகியனவற்றை உணர்த்துவன)
4. சொல்லாக்கப் பின்னிலைகள் (எ - டு: தொழிற்பெயர் ஈறுகள்)

5. சாரியைகள் (அடிச்சொல்லும் பின்னிலைகளும் சேருமிடத்து பொருள் வேறுபடாமலிருக்க அவற்றிடையே இடம்பெறும் இடைச்சொற்கள், எடுத்துக்காட்டாக பல ஆல் என்பது பலவால் என ஆகிவிடாமல் பொருளைப் பாதுகாக்க வற்றுச்சாரியை இடையே வந்து பலவற்றால் என்றாகிவிடும்)

6. ஒப்புமை உணர்த்துவன (எ-டு: போல)

7. பேசுவோன் குறிப்பு, உணர்வு ஆகியவற்றை உணர்த்துவதுடன் தொடர்புகளைத் தொடுப்பனவும் முடிவு நிலையில் நிற்பனவும்.

இறுதியாகக் குறிப்பிட்டுள்ள இடைச்சொற் பிரிவு பற்றிச் சிறிது விரிவாகக் கூறவேண்டும். இடைச் சொற்களான ஏ, ஓ, உம், தான் ஆகியன பேசுவோனுடைய வினா, தேற்றம், ஐயம் போன்ற குறிப்புக்களை உணர்த்தவல்லன. இவை மரபுவழி இலக்கண நூலாராலும் குறிப்பிடப்பட்டவை. ஆனால் தொடர் அடிப்படையில் எழுவாயை முதன்மைப்படுத்துவது அல்லது தொடரின் சிறப்புப் பண்பினை முதன்மைப்படுத்துவது போன்ற பயன்பாடுகள் பற்றி அவர் குறிப்பிட்டாரில்லை. எடுத்துக்காட்டாக, பின்வரும் தொடர்களை நோக்குக (எடுத்துக்காட்டுக்கள் யாவும் ராஜம் கிருஷ்ணனின் கரீபு மணிகள் நாவலிலிருந்து பெறப்பட்டன, பக்க விவரம் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது);

1. “சோறோ கஞ்சியோ போட்டு அவியளே வச்சிருக்காவ” (ப. 25)
2. “நானும் அவனுமே வாரி வய்ப்பம்” (ப. 27)
3. “மூட முக்காருவாயிண்டு இங்க வாங்கி இவனுவளே மத்தவனுக்கு விக்க துரோவம் செய்யிறா” (ப. 84)
4. “துட்டுக் குடுத்தா சொந்த பந்தத்தையே கொலை செய்யத் துணியிறா.”

மேற்காட்டிய தொடர்களில் முதல் மூன்றிலும் அவியளே, அவனுமே, இவனுவளே என இடம்பெறும் வடிவங்களில் வரும் ‘ஏ’ கார இடைச்சொல் எழுவாயை முதன்மைப்படுத்தும் பண்பாடுடையதாயுள்ளது. இறுதி எடுத்துக்காட்டில், தொடரின் சிறப்பு நிலையினை ‘ஏ’ காரம் (சொந்த பந்தத்தையே) முதன்மைப்படுத்துகின்றது.⁴ இவ்வாறு, ஏ, ஓ, தான்போன்ற இடைச்சொற்களின் இக்காலப்பயன்பாடுகள் தெளிவற இனங்காணப்பட வேண்டும். இன்னும், இவ்விடைச்சொற்களுள் ‘உம்’ தொடரில் இடையில் மட்டுமே இடம்பெறுவதாகும். மற்றயவை, இடையிலும் இறுதியிலும் இடம்பெறுகின்றன. இவ்வாறு இடம்பெறும் இடைநிலைகள் தொடரமைப்புடன் எவ்வாறு தொடர்புறுகின்றன என்பதும் விரிவாக நோக்கப்பட வேண்டியதாகும்.

இயற்சொல், திரிசொல், திசைச்சொல், வடசொல் என்னும் பாகுபாடும் இக்காலத்தில் தமிழ்மொழி இலக்கண அமைப்பிற்கு வேண்டியதொன்றல்ல, இயற்சொல், திரிசொல் என்னும் வேறுபாடு செய்யுள் வழக்கை அடிப்படையாகக் கொண்டு அமைக்கப்பட்டதாகும். அகராதி வசதியுடைய இக்காலத்திலே இப்பிரிவு தேவையற்றதாகி விடுகின்றது. திசைச்சொல், வடசொல் என்பனவற்றையெல்லாம் பிறமொழிச் சொல் என்னும் பகுதிக்குள் அடக்கிவிடலாம். எனவே தமிழ்மொழிச் சொல் - பிறமொழிச் சொல் எனும் பாகுபாடு மட்டும் இன்றைய மொழி அமைப்புக்கு போதுமானதாய் அமைகின்றது.

பொருத்தமானதொன்றல்ல. பெயர்ச்சொல் ஒன்றுடன் வேற்றுமை உருபு சேருவதால் அப்பொருள் என்ன பொருளை உணர்த்துகின்றதோ அதனை அடிப்படையாகக் கொண்டு அது என்ன வேற்றுமையென நாம் இனங்காண வேண்டும். இன்றைய தமிழ்மொழியில் வேற்றுமை அமைப்பினை பின்வருமாறு பாகுபடுத்தலாம்.

1. எழுவாய் வேற்றுமை.
பூங்குன்றன் பாடினான்.
2. செயப்படுபொருள் வேற்றுமை.
அரசன் பூங்குன்றனைப் புகழ்ந்தான்.
3. கருவி வேற்றுமை.
பூங்குன்றனால் அக்கருத்து முன்வைக்கப்பட்டது.
4. உடனிலை வேற்றுமை.
பூங்குன்றனுடன் உதியன் சென்றான்.
5. அடைதல் வேற்றுமை.
இலக்கியப் பரிசு பூங்குன்றனுக்கு வழங்கப்பட்டது.
6. நீங்கல் வேற்றுமை.
பூங்குன்றனிடமிருந்து பாடலைப் பெற்றனர்.
7. உடமை வேற்றுமை.
பூங்குன்றனது புலமை.
8. இட வேற்றுமை.
பூங்குன்றனில் நல்ல திறமையைக் கண்டனர்.
9. விளி வேற்றுமை.
பூங்குன்றா வா!

ஒவ்வொரு வேற்றுமையின் தொடரியல் நிலை தெளிவாக இனங்காணப்பட்டு விளக்கம் பெறவேண்டும்.

2.7 தொடரியல்

மரபுவழித் தமிழ் இலக்கணங்களிலே தொடர்களின் அமைப்புப்பற்றித் தெளிவாகவும் பகுப்பாய்வு முறையிலும் விளக்கம் கொடுக்கும் ஓர் இயலே அமைக்கப்படவில்லை. புதிய மொழியியலாய்வாளர்களே தமிழ் மொழியின் தொடரியலை நுணுக்கமாக ஆராய்ந்து எழுதியுள்ளார்கள். அவர்களுடைய எழுத்துக்களையெல்லாம் அடிப்படையாக வைத்துக்கொண்டு புதிய தமிழிலக்கணத்திலே தொடரியல் என்னும் பகுதி விளக்கம் பெறவேண்டும்.

2.5 குறிப்புச் சொல்

தமிழ்மொழியிலே 'மை'யீற்றுச் சொற்கள் பல இருக்கின்றன. இம் மையீறு கொண்டமையும் போது அவை பண்புப் பெயர்களாகவும், மையீறு கெட்ட நிலையிலே பெயரடையாகவும் பெயரெச்சமாகவும், வினையெச்சமாகவும், பயனிலைச் சொல்லாகவும் பயன்படுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக பின்வருவனவற்றை நோக்குக.

1. அவன் பெருமை உடையவன்.
2. பெருமலை.
3. பெரியமலை.
4. மலைபெருத்துத் தோன்றுகின்றது.
5. இந்த மலை பெரிது.

முதல் வாக்கியத்திலே பெரு என்னும் அடிச்சொல் 'மை'யீறு பெற்றுப் பெயராக பயன்படுகின்றது. இரண்டாவது தொடரில், பெரு அடிச்சொல்லும் மலை பெயர்ச்சொல்லும் சேர்ந்து ஒரு சொன்னீர்மைப்பட்டு தொகையாக அமைகின்றது. இங்கு பெரு, பெயரடையாகப் பணிபுரிகின்றது. மூன்றாவது தொடரிலே பெரிய என்பது பெரு அடிச்சொல்லிருந்து அமைந்த வடிவமாகி, பெயர்ச்சொல் ஒன்றினை முடிக்கும் சொல்லாக எதிர்நோக்கி நிற்பது. இங்கு மலை என்னும் பெயரினாலே முடிவடைகின்றது. இங்கு பெரிய என்னும் வடிவம் பெயரெச்சம் என்னும் இலக்கணக்கூறுக்குரிய பணிசெய்கின்றது. நான்காவது தொடரிலே பெருத்து என்பது வினையெச்ச வடிவமாக அமைகின்றது. இறுதித்தொடரிலே பெரிது என்னுஞ் சொல் பயனிலையாகப் பணிபுரிகின்றது. பெயராகவும் வினைபோலவும், அடையாகவும், முடிக்குஞ் சொல்லாகவும் ஒரேசொல் பயன்படுவதாயின், அத்தகைய சொற்களை பெயர்ப் பாகுபாட்டினுள் அடக்குவதா வினைப்பாகுப்பாட்டினுள் அடக்குவதா என்ற சிக்கல் ஏற்படுகின்றது. இத்தகைய சொற்களை ஒரு தனிப்பாகுபாடாக அமைப்பது பொருத்தமாகத் தோன்றுகிறது. இக்கருத்தினை அரண்செய்யும் வகையில் யப்பானிய மொழியிலிருந்து ஓர் எடுத்துக்காட்டைத் தருகின்றோம். யப்பானிய மொழியிலும் எம்முடைய மையீற்றுச் சொற்களைப்போல பெருந்தொகையான சொற்களுண்டு. பின்வரும் எடுத்துக்காட்டுக்களை நோக்குக.

- | | |
|-----------------|------------------|
| 1. Kuro yama | கருமலை |
| 2. Kuroki yama | கரியமலை |
| 3. Kuro ku miyu | கருத்து மிளிரும் |
| 4. Yama kurosi | மலை கரிது. |

யப்பானிய மொழியிலே Kuro போன்ற சொற்கள் பெயரடையாகவும், எச்சமாகவும், முடிக்கும் சொல்லாகவும் பயன்படுகின்றன. இத்தகைய சொற்களை அம்மொழியிலே பெயருக்குள்ளோ வினைக்குள்ளோ அடக்காமல் தனிப்பிரிவாக பாகுபடுத்தியுள்ளனர்.⁵ தமிழ்மொழிக்கும் இத்தகைய ஒரு தனிப்பாகுபாடு பொருத்தமாயிருக்குமெனக் கொள்ளலாம், தமிழ்மொழியிலே குறிப்புவினை என்றொரு பிரிவினை வினையிலே இனங்காணுவதைவிட, குறிப்புவினையாகப் பயன்படும் சொற்களையும் மையீற்றுச் சொற்களையும் குறிப்புச் சொல் என்றொரு தனிப்பாகுபாட்டினுள் அமைத்தல் இன்றியமையாததாகும்.

2.6 வேற்றுமை

தமிழில் வேற்றுமையினை முதலாம் வேற்றுமை, இரண்டாம் வேற்றுமை என்று பாகுபடுத்துவதும்; 'ஐ' வேற்றுமை 'ஓடு' வேற்றுமை, 'கு' வேற்றுமை என்று பாகுபடுத்துவதோ

அடிக்குறிப்புகள்

1. இவைபற்றிய விளக்கங்களுக்கு பார்க்கவும் சண்முகதாஸ் (1689;23-42).
2. எடுத்துக்காட்டாக, கண், அக்கம், மகன், திங்கள் என்னும் நான்கு சொற்களிலும் /க்/ இடம்பெறுகின்றது. ஒரேவரிவடிவம் இடம்பெற்றாலும் மூன்றுவகையான உச்சரிப்புக்கள் இடம்பெறுகின்றன. முதல் இரு சொற்களிலும் ஒலிப்பின் அடியண்ண ஒலியான (க்) ஆக ஒலிக்கின்றது. மூன்றாவது சொல்லில் ஆங்கில (h) போன்ற ஒலியும் நான்காவது சொல்லில் ஆங்கில (g) போன்ற ஒலியும் ஒலிக்கின்றது.
3. ஈழத்தமிழில் ஆடொலி பற்றிய கைமோகிரம், பலற்றோகிராம் மூலம் பெற்ற விபரங்களுக்குப் பார்க்கவும் தனஞ்செயராசசிங்கம் (1972), சண்முகதாஸ் (1972).
4. தமிழில் 'ஏ' காரம் இவ்வாறு பயன்படுவது போல, யப்பானிய மொழியில் Ya என்னும் இடைச்சொல் பயன்படுகின்றது. இவ்விரண்டினுடைய பயன்பாடுகளை இக்கட்டுரையாசிரியர் ஒப்பிட்டு நோக்கியுள்ளார், தகவல்: சண்முகதாஸ் (1991).
5. மேலும் விபரங்கள் பின்வரும் கட்டுரையிலே கொடுக்கப்பட்டுள்ளன: சண்முகதாஸ் (1987).

துணை நூற் பட்டியல்

சண்முகம், செ. வை.	1978	“பேச்சும் எழுத்தும்” மொழியியல். 2. 3 பக். 57-85, அண்ணாமலைநகர்.
.....	1986	சொல்லிலக்கணக்கோட்பாடு. அனைத்திந்திய தமிழ் மொழியியற் கழகம், அண்ணாமலைநகர்.
சண்முகதாஸ். அ.	1977	“ஆக்க இலக்கியமும் மொழியியலும்” ஆக்க இலக்கியமும் அறிவியலும், (பதிப்பாசிரியர்: அ. சண்முகதாஸ்), “தமிழ்த்துறை வெளியீடு, யாழ்ப்பாணவளாகம், இலங்கைப் பல்கலைக்கழகம். பக். 51 - 76.
.....	1989	தமிழ்மொழி இலக்கண வியப்புகள். முத்தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம். யாழ்ப்பாணம், இரண்டாம் பதிப்பு (புதுக்கியது),
சண்முகம்பிள்ளை, எம்	1968	“யாழ்ப்பாணத் தமிழ்” இக்காலத்தமிழ், முத்துப் பதிப்பகம், மதுரை.
யேசுதாசன். சி	1979	“பேச்சுத் தமிழ்: இலங்கையிலும் தமிழகத்திலும்”, மொழியியல் 2.2 பக். 65 - 88, அண்ணாமலைநகர்.
விபுலாநந்தர். சுவாமி.	1941	“சோழ மண்டலத் தமிழும் ஈழ மண்டலத் தமிழும்”, கலைமகள், பக். 22 - 30.

வேலுப்பிள்ளை, ஆ.	1972	"ஈழநாட்டுத் தமிழும் செட்டி நாட்டுத் தமிழும்" பாவலர் சூரையப்பா பிள்ளை வெள்ளிவிழா மலர், பக் 66 - 72.
Deivasundaram, N.	1981	Tamil Diglossia, Nainar Pathipakam.
Sanmugads, A.	1972	The phonology of Verbal Forms in Collo- quial Ceylon Tamil, Ph. D, dissertation (Unpublished). University of Edinburgh.
	1983	"Separation of Sri Lanka Tamil from continental Tamil ", Tamil Civilization verzation , Tamil University, Thanjavur, India.
-----	1991	"Comparative Study of Tamil /e/ and Japan /Wa/ , Transactions of the international Conference of Orientalists in Japan. No. XXXVI 1991, The Institute of Eastern Culture Tokyo pp. 148 - 150.
Shanmugampillai, M,	1962	"A Tamil Dialect of Ceylon" Indian Linguistics 23, pp. 90 - 98.
Suseendirarajah, S,	1973	Phonology of Sri Lanka and Indian Tamil Contrasted. Indian Linguistics 34, pp. 171 - 179.
-----	1975	"Indian Tamil and Sri Lanka Tamil. A Study in Contrast (Noun system)" Indian Journal of Linguistics II. 2, Calcutta, pp. 107 - 117
-----	1982	"Unique Kinship Terms in the Dialect of Jaffna and Kanyakumari" International Journal of Dravidian Linguistics , XI; 1, Kerala, pp, 201 - 202.
-----	1984	"Lexical Differences between Jaffna Tamil and Indian Tamil" Tamil Civilization 2.2 Tamil University, Tanjavur p.p. 22 - 32.

Thanajayarajasingham, S, 1972

The Phonology of Nominal Forms in Jaffna Tamil Ph. D. Dissertation (Unpublished). University of Edinburgh.

Vipulananda, Swamy, 1940

"Tamil Phonetics" **Modern Review**, Calcutta.

Yesudhasan C, 1977

"Jaffna Tamil and Mainland Tamil" 9th Seminar, Department of Tamil, Madurai Kamaraj University, Volume II, pp. 300 - 305.

Zvelebil, Kamil V. 1959

"Notes on two Dialects of Ceylon Tamil" **Transactions of the Linguistic Circle Delhi** pp. 28 - 36.

----- 1966

"Some Features of Ceylon Tamil" **Indo-Iranian Journal** 9:2, pp. 113.

1993

இராமநாதனின் செந்தமிழ் கிலக்கணம்

சேர். பொன். இராமநாதன் எழுதிய செந்தமிழ் கிலக்கணம் என்னும் நூல்பற்றி யாரும் பெரிதாக எதுவும் பேசுவதில்லை. நாவலருடைய கிலக்கணச்சுருக்கம் நன்னூலார் கூறிய இலக்கணங்களை ஓரளவு சுருக்கித் தருகின்றது. ஆனால், செந்தமிழ் கிலக்கணமோ நன்னூலாருடைய எழுத்ததிகார, சொல்லதிகாரச் சூத்திரங்களிலே கூறப்பட்டனவற்றையும் உரைகளிலே கூறப்பட்டனவற்றையும் விளக்கிக் கூறுகின்றது. ஐநூறுக்கு மேற்பட்ட பக்கங்களைக் கொண்ட இவ்விலக்கண நூல் சென்னை அடிஸன் அச்சுக் கூடத்திலே அச்சிடப் பெற்று 1927ஆம் ஆண்டு வெளியிடப்பட்டது. இந்நூல் ஏன் எழுதப்பட்டது என்பதற்கு நூலாசிரியர் பொருத்தமான விளக்கம் தருகிறார்:

“தமிழ் கற்கும் மாணவர்கள் தமிழ் இலக்கண நூல்களைக் கல்லாது கைவிடுவதற்குக் காரணம் அவற்றை நிகழ் கடின சொல் நடையே என்று யாரும் அறிவர். இவ்வருத்தத்தை முற்றிலும் நீக்கி, இலக்கண விதிகளின் இன்றியமையாச் சிறப்புக்களைத் தெளிவாக விளக்கும் பொருட்டு இந்நூல் இயற்றப்பெற்றது.”

காலத்தினுடைய தேவையை அறிந்து ஆற்றும் பணியே சிறப்பானதாகும். இவ்விலக்கண நூற்பணியும் அத்தகைய நல்ல எண்ணத்துடனேயே நடைபெற்றது. எனினும் இவ்விலக்கண நூலிலே கையாளப்பட்டுள்ள நடை எளிமையான நடையென்று முற்றாகக் கூறிவிடவும் முடியாதள்ளது. ஒப்பீட்டு அடிப்படையிலே, தமிழ் இலக்கணம் படிக்கும் மாணாக்கரை எண்ணத்திற்கொண்டு ஓரளவு எளிமையான நடையிலே எழுதப்பட்டள்ளது என்று கூறலாம்.

இந்நூலுக்கு முன்று பெரியார்களுடைய அணிந்துரைகள் அணி செய்கின்றன.

“கயப்பமைந்த மருந்தெனநன் னூலினைமா
ணாக்கரெலாம் கற்ற னீங்கி
மயக்குடைய ராய்த்திரிந்த வகைகண்டு
சுருக்கரைக்குண் மருந்தித் தாங்கு
நயப்புறுநல் லுரையிடைநன் னூல்பொதிந்தவ்
வுலகுண்ண நல்கிக் காத்தான்
வியப்புறுநுண் மதிநிதியான் வேள்ராம
நாதனென்னும் வேந்தர் வேந்தே”

என்று பரமேஸ்வராக் கல்லூரித் தமிழ்ப்பண்டிதர் க.சு. நவநீதகிருஷ்ண பாரதியார் பாடுகின்றார். இரண்டாவது அணிந்துரை வழங்கிய இராமநாதன் கல்லூரித்தமிழ்ப் பண்டிதராகிய ச. பொன்னம்பலபிள்ளை,

“எழுத்துஞ் சொல்லுமா மிரண்டதி காரத்தடங்கிய விலக்கண வமைதிகள் தெரித்துத் தமிழகத்தார்கள் தனிநூற் பொருளையிலகுவி லறியவு மெழுதவும் பேசவுந் துணையென நன்னூற் சூத்திரந்தழுவி மேற்கோளுதாரணம் விரிவுரை யாதியின் பொற்புற நன்கு புதுக்கி விளக்கி....”

என்று சாற்றுகின்றார்.

கோப்பாய் அரசினர் ஆசிரியர் கலாசாலைத் தமிழ்ப் போதனாசிரியர் ம.வே. மகாலிங்கசிவம் அவர்கள் முன்றாவது அணிந்துரையை வழங்கியுள்ளார்.

“துரைராம நாதனருள்
தோய்தருபல் லிலக்கணநூற்
பொருளாய்ந்து முறைவகுத்துப்
பொருளெல்லாம் பகல் செய்தே
அரியதமிழ் மொழித்தொன்மை
யதிசயிப்ப நனிவிளக்கி
உரைநடையா னிலக்கணமீவ்
வலகுவப்ப அருளினனே”

இவ்வாறு கவிஞர் மகாலிங்கசிவம் செந்தமிழ் கிலக்கணம் நூல் ஆசிரியரைப் பாராட்டுகிறார். இவ்வாறு பாராட்டுப்பெற்ற இவ்விலக்கணநூல் பற்றிப் பிற்கால அறிஞர்கள் ஏன் சிறப்பித்துப் பேசியதில்லை என யான் எண்ணியதுண்டு.

செந்தமிழ் கிலக்கண ஆசிரியர் மரபு வழியான இலக்கண விளக்கத்தின் ஒளியிலே தமிழ்மொழியின் ஒலியமைப்பினையும் அதன் வரிவடிவத்தினையும் புதுமையான போக்கிலே நோக்குகின்றார். தமிழ்மொழிக்குரிய ஒலிவடிவங்கள் 399ஆக இருப்பினும் அவற்றுக்குரிய வரிவடிவங்கள் 247 மாத்திரமே என்னுங்கருத்தினை முன்வைக்கும் ஆசிரியர்,

“தமிழ் இலக்கணக் கர்த்தாக்கள் மேற்கண்ட படி 152 ஒலிவடிவங்களுக்கு வரிவடிவங்கள் இல்லை என்கிறார்கள். ஆயினும், தமிழர் பேசிவரும் பேச்சு இன்னும்பல ஒலிவடிவங்களுக்கு வரிவடிவங்கள் இல்லை என்பது நிச்சயம் நகை, பகை, தங்கம், மங்கை என்ற பதங்களிலுள்ள க (ka) வரிவடிவம் ha, Ga என்ற ஒலிவடிவங்களையும் குறிக்கும்”

என்று கூறிச் செல்கிறார். க, ச, த, ப ஆகிய வரிவடிவங்கள் முறையே ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட ஒலிவடிவங்களைக் குறித்து நிற்கும் பாங்கினைச் செந்தமிழ் கிலக்கணம் ஆசிரியர் எடுத்துக் கூறியுள்ளமை அவருக்கு ஒலியியல் தொடர்பான சிறந்த சிந்தனை இருந்துள்ளது என்பதை உணரவைக்கின்றது.

சுட்டெழுத்துத் தொடர்பாக ஆசிரியர் ஒரு புதிய கருத்தினை முன்வைக்கிறார். இது பொருத்தமான கருத்தோ என்பது ஆராயற்பாலது. தமிழிலுள்ள அ, இ, உ என்ற மூன்று சுட்டெழுத்துக்களுள் இ பேசுபவருக்கு அருகிலுள்ளதைச் சுட்டவும், உ கேட்பவருக்கு அருகிலுள்ளதைச் சுட்டவும், அ இருவருக்குமே தூரத்திலுள்ளதைச் சுட்டவும் பயன்படுவதை துருக்கிய மொழியிலும் தமிழ்மொழியிலும் காணலாம். ஆனால், செந்தமிழ் கிலக்கணம் ஆசிரியர் “அந்த என்பது தூரத்திலுள்ள பொருளையும், இந்த என்பது சமீபத்திலுள்ள பொருளையும், உந்த என்பது பின்புறத்திலுள்ள பொருளையும் குறிக்குமென்று நன்கு விளக்குகின்றது” என்று கூறுகிறார். உகரச்சுட்டு பின்புறத்திலுள்ள பொருளைச் சுட்டுமென்றால், யாருடைய பின்புறம் என்னும் வினா எழுகின்றது. பேசுபவருடைய பின்புறமா அல்லது கேட்பவருடைய பின்புறமா? எனவே உகரச்சுட்டுப் பற்றிய இந்த விளக்கம் பொருத்தமாகத் தென்படவில்லை.

செந்தமிழ் கிலக்கணம் ஆசிரியர் புதுமையான எண்ணங்களுடையவராய் உள்ளார் என்பதற்கு நூலிலே பல சான்றுகள் காணப்படுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக ஒன்றைத்தருகிறேன் மங்கலமொழி பற்றிக்கூறவந்த ஆசிரியர் பின்வருமாறு கூறுகிறார்.

“சிலவித்துவான்கள் செத்தார், இறந்தார், சுடுகாடு, ஓலை என்பன அமங்கலச் சொல்லென்றும், இவற்றிற்கு மங்கலச் சொற்கள் துஞ்சினார், சிவபதமடைந்தார், நன்காடு, திருமுகம் என்றும் கூறுவர். ஆனால், திருவாசகத்தில் செத்திலாப் பத்து என்ற பதிகத்தில் சாதல், செத்திலேன் என்றும், நாலடியாரில், ‘செத்தாரைச் சாவார் சுமந்து’ என்றும் கூறியிருப்பதால், செத்தாரென்ற சொல் மேம்பாடு பெற்றுநிற்கின்றது.....”

என்று ஒவ்வொரு அமங்கலச் சொல்லுக்கும் இலக்கியச்சான்று காட்டி, அச்சொற்களை மங்கலச் சொற்களாகவே கொள்ளலாம் என்று கூறியிருப்பது புதுமையான விளக்கமாகும்.

நன்னூல் இலக்கண விதிகளுக்கெல்லாம் எளிமையான நடைமுறை எடுத்துக்காட்டுக்கள் கொடுக்கப்பட்டள்ளன. இவ்வாறு பல்வேறு சிறப்பான பண்புகள் கொண்டதாக செந்தமிழ் இலக்கணம் அமைந்துள்ளது. இந்நூல் பொன். இராமநாதனுக்கு மேலும் புகழை வழங்குகின்றது.

1994

இருபத்தோராம் நூற்றாண்டுக்கான தமிழ் இலக்கணக்கல்வி

இருபத்தோராம் நூற்றாண்டுக்கான தமிழ்க் கல்வியில் கணிப்பொறி முதலாய தகவலறிவியற் கருவிகள் சிறப்பான இடத்தைப் பெறவுள்ளன. உலகிலுள்ள ஏனைய குழந்தைகளைப்போல, தமிழ்க்குழந்தைகளும் தகவலறிவியற் கருவிகளைப் பயன்படுத்தும் வாய்ப்புகளைப் பெற்றுவருகின்றனர். நெடுங்காலமாக இத்தகைய கருவிகளைக் கையாளுகின்றவர்களுக்கு ஆங்கிலமே கருவிக்கையாட்சி மொழியாக அமைந்தது. ஆனால் இந்நிலைமாறி தமிழ்கருவிக் கையாட்சி மொழியாக ஆகும் நிலை இருபத்தோராம் நூற்றாண்டிற் சிறப்புடன் நிகழ்ந்துவிடுமென எதிர்பார்க்கப்படுகின்றது. இதற்கான தொடக்கச் செயற்பாடுகள் இப்பொழுது நிகழ்ந்து கொண்டிருக்கின்றன. கணிப்பொறிச் செயற்பாட்டிற்கு தமிழைப் பயன்படுத்தும் முயற்சிகளிலே சிறந்த முன்னேற்றத்தை அடைவதற்கு தமிழ்மொழி கணிப்பொறித் தமிழாக பயன்பட வேண்டியுள்ளது. இருபத்தோராம் நூற்றாண்டுச் சவால்களை எதிர்கொள்வதற்கு இது மிகவும் வேண்டியதொன்றாகும். தமிழ் கணிப்பொறி மொழியாக மாறுவதற்கு அதுதொடர்பான பல மாற்றங்கள் வேண்டப்படுகின்றன. தமிழ்மொழிக்கு புதிய இலக்கணம் அமைப்பது அவற்றிலொன்றாகும். இப்புதிய இலக்கணக்கல்வி இருபத்தோராம் நூற்றாண்டிற்கு வேண்டப்படுவதொன்றாகும்.

தமிழ் இலக்கணம் தமிழ்ச் செய்யுட்கள் ஊடாகக் கற்பிக்கப்படும் ஒரு பயிற்செறியாகவே கருதப்பட்டு வந்துள்ளது. இலக்கியம் கண்டு அதற்கு இலக்கணம் இயம்பும் மரபு இத்தகைய கற்பித்தல் முறைக்கு அடிப்படையாக அமைந்தது. எமது இலக்கியமும், இலக்கிய மொழிக்கல்வியும் வாய்மொழியாகவே நீண்டகாலமாக இருந்து வந்ததும் இதற்குக் காரணமாகும். ஆனால், நவீன மொழியியற் பயிற்சி பெற்ற தமிழ் அறிஞர்கள் தமிழ்மொழியின் வழக்கு நிலை நோக்கி அதனுடைய இயல்புகளை மாணவர்களுக்கு கற்பிக்க வேண்டும் என்பதை உணரத் தொடங்கினர். பல நவீன மொழிகளுடன் ஒப்பிட்டு நோக்குகையில், தமிழ்மொழி தொடர்பான ஒரு சிக்கலை இவ்விடத்திலே விரிவாக நோக்க வேண்டும். பெரும்பாலான நவீன மொழிகளுக்கு ஒரு நீண்ட இலக்கியப் பாரம்பரியம் இல்லை. அதனுடன் அவ்வம் மொழிகளின் பழைய வடிவங்களிலிருந்து அவை அளப்பெரிய மாற்றங்களை பெற்றனவாகவும் அமைந்துவிட்டன. இத்தகைய மொழிகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு முன்வைக்கப்பட்ட மொழியியற் கோட்பாடுகள் யாவுமே எம்முடைய மொழிக்கும் பொருத்தமானவையாக அமையுமென நாம் எதிர்பார்க்க வேண்டியதில்லை. தமிழ்மொழியின் நீண்டகால இலக்கியங்களின் மொழி இயல்புகளை நாம் விளங்கிக்கொள்வதற்கு முன்னோருடைய இலக்கண நூல்களை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஒரு மொழியியல் விவரணம் இன்றியமையாததாகும். ஆனால் இன்று வழக்கிலுள்ள தமிழ்மொழியின் இயல்புகள் இவ்விவரண அளவுகோல்களுக்கு அப்பாற்பட்டனவாய் உள்ளன. எனவே, இன்றைய வழக்குத் தமிழை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஒரு புதிய தமிழ் இலக்கணம் அமைக்கப்பட வேண்டும்.*

இத்தகைய புதிய தமிழ் இலக்கணத்திலே நாம் நாள்தோறும் பயன்படுத்தும் எழுத்துக்களையும் அவற்றின் ஒலிப்பண்புகளையும் இனங்கண்டு, அவற்றின் பயன்பாட்டுத் தன்மைகளைத் தெளிவாக மாணவர்களுக்கு கற்பிக்க வேண்டும். சொல் என்றால் என்ன? சொற்களை எவ்வாறு பாகுபடுத்த வேண்டும்? இவ்வாறான வினாக்களுக்கு விளக்கமான விடை மாணவர்களுக்கு வழங்கப்பட வேண்டும் ஒட்டமைப்புப் பண்பு எம்முடைய மொழியிலே சற்று இறுக்கமாகவே அமைந்துவிட்டது. தனித்தனியாக அமைய வேண்டிய வடிவங்கள் எல்லாம் செய்யுளின் யாப்பிலக்கணச் செல்வாக்கினாலே நன்றாக ஒட்டப்பட்டுவிட்டன. 'கல்லின்' என்னும் வடிவத்தினை நாம் ஒரு சொல்லாகவே இனங்கண்டு

கொள்கிறோம். ஆனால், மாணவர்களுக்கு 'கல் இன்' என இரு வடிவங்கள் இருப்பதாகக் கற்பிக்கிறோம். இத்தகைய நிலைப்பாடு மாணவர்களுக்கு மொழிபற்றிய தெளிவான விளக்கத்தினைக் கொடுக்கமாட்டாது. 'கல்லின்' என்பது ஒட்டுமொழிகளில் ஒன்றாகிய யப்பானிய மொழியிலே இ னொ (கல் இன்) என இரு சொற்களாகப் பிரித்து வழங்கப்படுகிறது. தமிழில் நாம் ஒரு சொல் என இனங்காணும் வடிவத்திலுள் பல சொல் வடிவங்கள் அமைந்துவிடுகின்றன. பேசுகின்ற பொழுது சேர்த்துப் பேசலாம். ஆனால் எழுதுகின்ற பொழுது அவ்வடிவங்களை இனங்காணும் வகையிலே அவை அமைதல் வேண்டும். இது நடைமுறையிலே செயற்படுத்த முடியுமா என்பதையும் நாம் சிந்திக்க வேண்டும்.

தமிழ்ச் சொற்களை பாகுபாடு செய்வதிலும் சில சிக்கல்கள் தென்படுகின்றன. தமிழ்ச்சொற் களஞ்சியம் தொடர்பாகவும் சொற்பொருளியல் தொடர்பாகவும் தெளிவான விளக்கங்கள் தேவைப்படுகின்றன. இவ்விளக்கங்கள் மாணவர்களுக்கும் கணிப்பொறிக்கும் தேவையாயுள்ளன. ஒரு பொருளுணர்த்தும் சொற்கள் எனக் கொடுக்கப்படுபவை தனித்தனியாக நோக்குமிடத்து அவற்றினிடையே பொருளமைதியில் நுணுக்கமான வேறுபாடுகள் இருக்கின்றன. இந்நுணுக்கமான பொருள் வேறுபாட்டினைக் கணிப்பொறித் தமிழ் கட்டாயம் இனங்காண வேண்டியுள்ளது. அது மாணவர்களுக்கும் பயன்படவேண்டியது.

தமிழ் நிகண்டுகளும் அகரமுதலிகளும் கணிப்பொறித் தமிழுக்கும் மாணவர் பயிற்சிக்குமாகச் சில மாற்றங்கள் பெறவேண்டியுள்ளன. பழைய தமிழ் நிகண்டுகளைப் பயன்படுத்தும் நாம் அந்நிகண்டுகளில் குறிக்கப்பட்டுள்ள எவ்வகைச் சொற்கள் இன்றைய பயன்பாட்டிலே இருக்கின்றன என்னும் தகவல் கணிப்பொறிக்கு மிகமிக இன்றியமையாததாகும். கணிப்பொறிக்கு ஏற்ற ஒரு தமிழ் நிகண்டு தயாரிக்கப்பட வேண்டும். தமிழ் அகரமுதலிகளில் பெரும்பாலானவை சொற்களையும் அவற்றுக்குரிய பொருளையும் தருகின்றனவே தவிர அச்சொற்களின் இலக்கணப் பயன்பாடு பற்றிய விரிவான தகவல்களைத் தருவதில்லை. ஒரு வினையடி எவ்வகையான கால இடைநிலைகளைப் பெறும், அது செயப்படுபொருள் குன்றிய வினையா குன்றாவினையா என்பன போன்ற தகவல்கள் அகர முதலிகளிலே இடம்பெற வேண்டும். மாணவர்களுக்கும் தமிழை பிறமொழியாக பயில்பவர்களுக்கும் இத்தகைய அகர முதலிகள் பயன் அளிக்கும். க்ரியாவின் அகர முதல்ப்பயிற்சி இன்னும் கூர்மைபெற வேண்டும்.

இருபத்தோராம் நூற்றாண்டு மாணவர்கள் இரண்டுவகையான தமிழ் இலக்கணங்களை அறிய வேண்டிய தேவை உண்டு. இன்று பண்டைக்காலந் தொடக்கம் வழங்கி வந்த தமிழ்மொழியின் இயல்புகளை விபரிக்கும் இலக்கணம், மற்றயது, கணிப்பொறித் தமிழுக்கான புதிய தமிழ் இலக்கணம்.

*1993இல் இலங்கை இந்து கலாசார தமிழ் அலுவல்கள் திணைக்களம் கொழும்பில் நடத்திய மொழியியற் கருத்தரங்கில், எஸ்.வி.சண்முகம், அ.சண்முகாஸ், திலகவதி ஆகியோர் புதிய தமிழ் இலக்கணம் தொடர்பான கருத்துக்களை முன்வைத்தனர். இக்கருத்தரங்கக் கட்டுரைகள் தொடர்பாடல் மொழி நவீனத்துவம் (பதி.எம்.ஏ.நு..'.மான்) என்னும் நூல்வடிவில் வெளிவந்துள்ளன.

RECONSTRUCTION AND REDEVELOPMENT OF CULTURE IN NORTHERN SRI LANKA¹

1. INTRODUCTION

Definitions of the terms 'reconstruction', 'redevelopment' and 'culture' are not given in this paper. But with regard to culture, only the traditional elements of it are taken into consideration. The physical and psychological bases of the life of the people of Northern Sri Lanka have undergone tremendous changes due to ethnic problem in this country. A number of buildings have collapsed. Some famous temples are either in ruins or do not have regular 'pujas' (e.g. Nagulesvaram, Tirukketeesvaram, etc.). Some churches were destroyed. All types of arts including Folk Arts have been terribly neglected due to the present situation. Culture as we all know is the combination of the political organisation of a particular society, its social pattern, religious inheritance, and literary or artistic development. But here, we are concentrating only on some elements related to religious inheritance, and literary or artistic development. Through reconstruction and redevelopment could be undertaken on all aspects of culture it is proposed here that they would concentrate only on aesthetic and spiritual aspects. Here we are reminded of certain cultural activities in the nineteenth and early twenty centuries.

When Northern Sri Lanka was under foreign rule and when Tamil language and Saiva worship were in great trouble efforts were taken by Srila Sri Arumuga Navalar and others to safeguard them. Arumuga Navalar had to resort to certain traditional ways to regain what we were losing at that time. Saiva Periyar S. Shivapatha Sundaram has the following to say about Navalar:

"Navalar was deeply religious. His activities proceeded from his religion. Service to Man was service to God. He served the Saiva religion not because it was his religion or it was the true religion but because he loved shiva. Even his service to the Tamil language was regarded by him as service to his religion, because he thought that the study of Tamil was not an end but means to love and serve God."

This gives us a clue as to how Arumuga Navalar faced the problem during his time. Religion and Language were his means and propagated them to relieve the people from foreign domination at all levels. C.W. Thamotharampillai just after Navalar strived hard to reconstruct the literary history of the Tamils.

We are now at cross – roads and we do not know where to go. But it is heartening to know that our predecessors had resorted to some actions to preserve some aspects of our culture. We may have to resort to similar ways and means, at least in some instances, when we think of the reconstruction and the redevelopment of the culture of the Northern Lanka.

¹ Presented by Prof A. Sanmugasas, Dean, Faculty of Graduate Studies, University of Jaffna at the Policy Workshop III hosted jointly by the University of Jaffna and the University of British Columbia 12-14 Feb 2000

2. THE PHYSICAL DESTRUCTION

21. Centres for worships

Many temples or centres for worship have been either partially or fully destroyed. Some of them have been renovated. But many have to be reconstructed or redeveloped. Historically renowned temples like Nagulesvaram and Tirukketeeswaram do not have regular worships. The devotees cannot go there freely. Thondaimanaru Selvachannithy Temple and its environment needs immediate reconstruction. There were more than 20 Madams surrounding the temple. Pilgrims, devotees, sick people and those who had family problems used to go and stay in those Madams. But now, though we have more people with psycho – sickness or with family problems, there are no Madams for them to go. Western – Centered counselling may be fascinating and I am sure is useful to many people. But for some, they need a traditional religious atmosphere where they could meditate or sit in silence. This cures their psycho – sickness. That atmosphere has to be recreated at Thondaimanaru and it needs reconstruction.

2.2 Cultural Centres:-

Most of the cultured activities have now become town – centered. Due to various reasons, village – centered cultural activities do not take place now. Places where we had cultural programmes were destroyed. Confining the cultural, especially the aesthetic, activities to the town will never satisfy the traditional cultural minds of the Northern people. Poet N.Shanmugalingam in his poem foresees the reconstructed cultural activities.

எங்களது தேசமெல்லாம்
நாதஸ்வரம்.....தவில்....
பொங்கிவரும் ஓசையிலே.....
புதிய சுகம்.....
வசந்தத்தை வரவேற்கும்
எங்கள் ஊர் வசந்தன்
வளம் சொல்லி மீண்டும் தொடங்கி
பனைமரமாய் நெஞ்சம்
பெருமையில் நிமிரும்
பண்பாட்டின் அர்த்தங்கள் புரியும்.....
(சந்தனமேடை, பக்.52)

A new feeling in the sound
rising from Nataswaram
and Thavil in our country.
When the Vasanthan (folk dance)
of our village that welcomes
the spring season is
enacted again our minds
shall rise like the

Palmyrrah tree and the meanings of culture will also become clear.

2.3 Educational Centres:-

Traditionally educational centres are also regarded as cultural centres. At the moment a considerable number of schools are closed. Even among the schools that are functioning now, small ones are highly neglected. Town schools are favoured in rehabilitation, whereas village schools continue to be in a sorry state. In some schools, adequate facilities are not provided. The government and the educated peoples must take care to provide all facilities to such schools (e.g. school like Muttuthamby Maha Vithiyalayam).

2.4 Museums and Libraries:-

The Northern region has lost its museum and the big library. Efforts have been made to start the Public Library. But still the building has not been reconstructed. A Museum is necessary for the Northern region. We are losing a lot of our cultural artifacts. A centre is absolutely needed to save them. We should not lose our cultural identity by losing those artifacts.

3. PSYCHOLOGICAL DESTRUCTIONS

3.1 Displacement and Family Imbalance:-

Due to war and displacement, the families are affected. A sort of imbalance is prevailing in a number of families. Separation of parents is on the increase. Number of children admitted to children homes are from separated families. Many of the parents are remarried. This would raise a lot of questions among them. They will soon wonder as to what is marriage and family. Within our cultural framework whatever diversity there may be among social groupings, there are at least two types which are found in every human society. The family is the first type and the local community is the other one. In every land, among every people, the child is ordinarily raised and nurtured within a family. And the family is the first social group that the child comes to know.

The other type of group which is universal to humanity – and frequently enough the second group which the child begins to recognize – is the local community. Because of war and due to displacement the population of the Northern region is dwindling. (When Family Planning was introduced in Sri Lanka there was severe opposition among the Sinhala people. But the Tamils without any grudge accepted it. It too contributed to the change of demographic pattern of the Northern region).

Many children in the Northern region suddenly miss their community too.

“பதியெழுவறியாப் பழங்குடி மக்கள்”

“People belong to old clans and who have never dissented their village.”

This is a poetic line from a Tamil Anthology consisting of poems composed during between 300 B.C and A.D. Like some of the other communities of the world the Tamils too believed in living in one place. This is within our mind. That is why when he is displaced from his village and community N.Shanmugalingan as a poet cried,

வீரபத்திரர் கோயில் வீதியிலே
செம்பாட்டு மணற் பரப்பிலே
நாகசுரக் கச்சேரி
மேளச்சமா லயங்களிலே
நாம் கலந்த நாட்கள் உடன்வேண்டும்.

(சந்தனமேடை, பக்.33)

On the outer courtyard of the Veerapattirar Temple,
On the red sand,
Nadaswaram recital,
The sweet sounds of the drum,
We enjoyed them. I want
those days again immediately.

3.2 Absence of Cultural Education and Proper Entertainment:-

Children and youths need value education. Because of the lack of reasonably good and inexpensive entertainments, the youths are frustrated. This leads them to forget all kinds of values that are important for the well – being of the people and the society. The spiritual unity that we experienced through fine arts is completely lost from us. We feel that we have lost everything. Any future society is built on the present. But that for us, today, is tattered, deluded and dazed. Yet it is through these that the society has, from time to time, often silently, sometimes openly, seen itself as built on a cultural basis. It comes about that, at these moments of a people's dilemma, through its roots, it seeks to fall back on its deepest traditions, which then become spiritual. That spiritual feeling is kindled by Fine Arts. Again the poet, Yes N.Shan speaks,

வீரபத்திரர் கோயில் வீதி
செம்பாட்டு மணற் பரப்பில்
நாகசுரக் கச்சேரி, மேளச்சமா லயங்களிலே
நாம் கரைவோம்
நம் பிறவிப் பயனைக் காண்போம்.

We are wasting lot of our time by staging dramas that portray cruelties and horror. Most of them do not suggest any way out for these. We sit in the audience and experience this horror

and cruelty for more than an hour or so. When we walk out of the theatre, our mind is cold and becomes weak. Fine Arts is not meant for this. It could give hope and happiness to the people. Redevelopment of the Fine Arts in this direction is essential.

4. CONCLUDING REMARKS:-

- 1) Reconstruction and Redevelopment of culture need not affect the others sectors. Sometimes, the cultural inheritances could be used well for development. Perhaps best illustrated by Japan, deep cultural inheritances have been turned to advantage as powerful support of the new development and new ethic, such as, in the life – long employment concept and relation to the work – place.
- 2) Funds have to be found to propagate value education among the youngsters of the region.
- 3) A set of young enthusiastic, hardworking and dedicated people are needed to collect the artefacts that we are losing. These have to be kept in a museum that has to be set up in this region.
- 4) The Archaeological sites in this region have been neglected for a long time. The authorities must allocate funds and appoint appropriate personnel to undertake excavations in those sites.
- 5) The available folk arts must be recorded and preserved. They could be a source for new developments in Drama and Theatre Arts or in Dance Dramas.

சம்பந்தரது சமயப்பணியில் திருக்கோணேஸ்வரம்

“இதற்குப் பின்னர் நாம் அறிகின்ற கோணேஸ்வரம் பற்றிய அடுத்த தகவல் திருஞான சம்பந்த மூர்த்தி நாயனாரின் தேவாரப்பாடல்கள் சிலவற்றில் இடம்பெறுவதாகும். இக்கோயில் பற்றி ஒரு பதிகத்தையே பாடியுள்ளார் நாயனார். இலங்கைக்கு ஒரு போதும் வராதிருந்தவரான சம்பந்தர் தென்னிந்தியாவில் இருந்தவாறே கோணேஸ்வரக் கோவிலின் மகிமையைக் கேள்வியுற்று இந்தியாவில் சிறப்புப்பெற்ற ஏனைய தலங்களின் வரிசையில் வைத்து இதன்மீதும் பதிகம் பாடியுள்ளார் என்பதைக் கவனிக்கும்போது இக்கோவில் இக்காலமளவில் பெற்றிருந்த சிறப்புத்தன்மை தெளிவாகின்றது. இக்கோவிலின் பெருமை இந்தியாவிலிருந்து இங்கு வந்து சென்றோராலும் இங்கிருந்து இந்தியா சென்றோராலும் எடுத்துக்கூறப்பட்டது எனலாம்.”

ஈழத்துத் திருத்தலங்களிலே பாடல் பெற்ற தலமாகச் சிறப்பித்துப் பேசப்படுவது திருக்கோணேஸ்வரம். சம்பந்தர் பெருமான் பாடிய அப்பதிகம் ஆலயத்தின் சிறப்பினை அகிலத்திற்கு உணர்த்துகின்றது. சைவநாயன்மார்களுள் முதன்மை பெற்றவராகிய திருஞானசம்பந்தர் பாடிச் சிறப்பித்த திருக்கோணேஸ்வரத்திற்கு வரலாற்றினை எழுதப் புகுந்த வரலாற்றாசிரியரான செ. குணசிங்கம் கோணேஸ்வரம் என்னும் அந் நூலில் அக் கோவிலைப்பற்றி மேற்கண்டவாறு கூறிச்சென்றுள்ளார். ஏனைய வரலாற்று மூலமந்திரங்களுடன் சம்பந்தரது கோணேஸ்வரம் பற்றிய பாடல்களையும் அவர் ஒப்புநோக்கிக் கோவிற சிறப்பினை உணர்த்தியுள்ளார்.

ஈழத்து வரலாற்றைப் பொறுத்தவரையில் அது காலத்துக்குக்காலம் தமிழ் நாட்டு வரலாற்றுடன் சம்பந்தப்பட்டிருப்பதை நாமறிய முடிகின்றது. குறிப்பாக பல்லவர் காலத்துத் தமிழ்நாட்டு வரலாற்றின் புதியபோக்கு அயலிலிருந்த இலங்கையையும் பெருமளவிற்குப் பாதிக்கலாயிற்று. இக்காலத்திலேற்பட்ட தமிழ்நாட்டு இலங்கைத் தொடர்புகளின் பின்னணியிலேயே கோணேஸ்வரக்கோயிலின் சிறப்புற்ற நிலையினைச் சரியாக விளங்கிக் கொள்ள முடியும். இக்காலத்திலேற்பட்ட அரசியல் வர்த்தகத் தொடர்புகள் இப்பணியினை இலகுவாக்குகின்றன. சிங்கள இளவரசர்களுக்கும் பல்லவர்களுக்குமிடையே ஏற்பட்ட தொடர்பினால் தமிழ்க்கூலிப் படையினர் இலங்கையில் வந்து குடியேறியதாக வரலாற்றாய்வாளர்கள் கருதுகின்றனர். இதனை ஆதார பூர்வமாக சாசனங்கள் கொண்டும் விளக்குகின்றனர். இவைபற்றிய விரிவான தகவல்களை கோணேஸ்வரம் நூல் தந்துதவுகிறது.

இத்தகைய பல்லவத் தொடர்புகள் ஈழத்தில் ஏற்பட்ட காலத்தில், சம்பந்தர் வாழ்ந்த பல்லவர் காலத்தில் பக்தியியக்கம் தோன்றி வளரலாயிற்று. தமிழ்நாட்டின் தென்பாகத்தில் இவ்வியக்கத்தின் தலைவராக சம்பந்தர் விளங்கினார். பாண்டிநாட்டிலே பரவியிருந்த சமண சமயத்தை எதிர்த்து சம்பந்தர் சமயப்பிரசாரம் செய்தார். சோழநாட்டிலே பிறந்தவராக இருந்தபோதும் சைவசமயப்பிரசாரம் செய்த சம்பந்தர் பாண்டிநாட்டிற்கும் வரவேண்டியிருந்தது. அவர் பாடிய பதிகங்கள் தனித்துவமான அமைப்புடையனவாக இருப்பது இதனை நன்குணர்த்துகின்றது. சைவசமயப்பிரசாரத்திற்காகவே, அந்த நோக்கத்தின் சாதனமாகவே பதிகத்தை அமைத்துப் பாடியுள்ளார். இது சம்பந்தரது பாடல்களே என அறிவதற்காக இறுதிப் பாடல்களில் தமது பெயரையும் இணைத்துள்ளார்.

சம்பந்தர் பாடல்களிலே காணப்படுகின்ற பொதுப்பண்புகளை நோக்கும்போது அவரது நோக்கம் தெளிவுபடுகின்றது. அவரது பாடல்கள் ஒவ்வொன்றிலும் பெரும்பான்மையாக இரண்டு வரிகளாவது இயற்கையை வர்ணித்துப் பாடுவனவாக அமைந்துள்ளன.

இறைவனைப்பற்றி இரண்டு வரிகள் அமைக்கப்பட்டிருக்கும். இவ்வமைப்பு சம்பந்தருக்கு இயற்கையிலே இருந்த ஈடுபாட்டையும் இறையருளில் இருந்த ஈடுபாட்டையும் ஒன்றுசேர உணர்த்துகின்றது. இயற்கை வர்ணனை பற்றிய வரிகள் கோவில் அமைந்த சூழலை வர்ணிப்பன. தான்பாடுகின்ற தலத்தின் சூழலை அவர் அழகுணர்வோடு பாடல்களில் அமைந்துள்ளமை சிறப்பானது. தமிழ்நாடு முழுவதும் சமயப்பிரசாரத்திற்காக சம்பந்தர் சென்றவர். இதனால் குறிப்பிட்ட பிரதேசத்துத் தலங்களிடையேயுள்ள வேறுபாட்டினை அவ்வச்சூழல் வர்ணனைகள் மூலம் காட்ட முயன்றுள்ளார். சைவத்தின் மறுமலர்ச்சியிலே மக்களை பங்குகொள்ளச் செய்வதற்காக அவர் இம்முயற்சியினை மேற்கொண்டார். தமது பாடல்கள் மூலம் மக்கள் மனத்தை ஈர்த்த அதே வேளையில் தலத்தின் சூழல் பற்றிய கருத்தையும் சம்பந்தர் மதிக்க முயன்றார்.

இவரது பதிகங்களில் எட்டாவது பாடலில் இராவணனைப்பற்றிய குறிப்பு அமைந்திருக்கும். இவ்வாறு இராவணன் கதையைப்பற்றி அவர் கூறுவதற்கு ஏதாவது முக்கிய காரணம் இருந்திருக்க வேண்டும். இராமயண, பாரத இதிகாசக் கதைகளை அவர் தமது பிரசாரத்திற்காகப் பயன்படுத்தியிருக்க வேண்டும். தீயவருங்காச் சிவனை வணங்கி அருள்பெறலாம் என்பதை மக்களுக்கு உணர்த்துவதற்காக இக்கதையை அவர் எடுத்தாண்டிருக்க வேண்டும். ஆனால், பிற்காலங்களில் வாழ்ந்த சைவநாயன்மார்களான சுந்தரரும், மாணிக்கவாசகரும் இராவணன் கதையை விசேடமாகக் குறிப்பிடவில்லை. சம்பந்தரோடு சமகாலத்திலே வாழ்ந்த அப்பாருடும் இப்பாருதியைப் குறிப்பிட்டுள்ளதால் அவ்விருவருக்கும் அக்காலச் சூழ்நிலையில் அக்கதையைக் கூறவேண்டிய தேவை இருந்திருக்க வேண்டும். அக்காலத்தில் தமிழ் நாட்டிலே இருந்த பாண்டிய பல்லவப் பேரரசுகளின் அரசியல் நிலை இதற்குக் காரணமாக அமைந்திருக்கலாம்.

ஒவ்வொரு பதிகத்தின் ஒன்பதாம் பாடலில் சிவனுடைய அடிமுடியைத் தேடி பிரமனும் திருமாலும் சென்றகதை குறிப்பிடப்படும். பத்தாம் பாடலில் சமண பௌத்தர்கள் இழித்துக் கூறப்படுவர். சமண பௌத்த மதங்களிலே சம்பந்தருக்கிருந்த வெறுப்பினை இப்பண்பு உணர்த்துகின்றது. வெறுப்புணர்ச்சியை அதிகமாக சம்பந்தர் தமது பாடல்களிற் காட்டியுள்ளார். சைவ சமயம் வலிகுன்றுவதற்குச் சமண பௌத்தர்கள் காரணஸ்தர்களாக இருந்தமையால் இவ்வமைப்பினைச் சம்பந்தர் தனது பதிகங்களிலே மேற்கொண்டிருக்கலாம். இது மக்களிடையே சமய மறுமலர்ச்சியை ஏற்படுத்த வேண்டுமென்ற உணர்வினைத் தூண்டியிருக்கும். அவர்களுக்கு ஊக்கத்தையும் கொடுத்திருக்கும். இதற்காக பதிகத்தின் பயன்கூறுகின்ற முத்திரைக் கவிகள் அமைக்கப்பட்டன. பாடல்களில் நற்றமிழ் ஞானசம்பந்தன் 'தமிழ் ஞானசம்பந்தன்' 'சம்பந்தன் செய்த தமிழ்மாலை', 'தமிழ்நாடு ஞானசம்பந்தன்', 'ஞாலம் புகழ்காழி சம்பந்தன்', 'நாடுபுகழ் ஞானசம்பந்தன்', 'தமிழ் நவிலார் ஞானசம்பந்தன்', 'இசைஞானசம்பந்தன்', 'புகலிவேந்தன் ஞானசம்பந்தன்', 'கலைஞான சம்பந்தன்' என்னும் தொடர்கள் சம்பந்தரது நோக்கத்தை நன்கு புலப்படுத்துகின்றன. மொழியுணர்வினுடாக பக்தியுணர்வினைச் சம்பந்தர் பரப்புகிறார். அதன் காரணமாக இன்று பக்தியின் மொழி தமிழ் என்றும் சிறப்பித்துப் பேசுவதற்கு வாய்ப்பு உண்டாயிற்று. சம்பந்தரது சமயப்பணியும் போற்றுதற்குரியதாயிற்று.

சமய மறுமலர்ச்சிக்காக சம்பந்தர் செய்த தொண்டுகள் பிற்காலத்தராற் பெரிதும் பாராட்டப்பெற்றன. அவர் சமயகுரவருள் முதல்வராகக் கொள்ளப்பட்டார். நம்பியாண்டார் சம்பந்தரைப்பற்றி ஆறு பிரபந்தங்கள் பாடியுள்ளார். பெரியபுராணத்தைப் பாடிய சேக்கிழார் தமது நூலிற் பெரும்பகுதியை சம்பந்தருக்கு ஒதுக்கிச் சிறப்பித்தள்ளார். சம்பந்தரது தேவாரங்கள் முதல் மூன்று திருமுறைகளாக வகுக்கப்பட்டன. அவரது தேவாரமே வேதத்தின் காரணம் என்று பலர் சிறப்பித்தக் கூறுகின்றனர். பின்வந்த சமயகுரவர்களுக்கும் சிறந்த

வழிகாட்டியாகவே சம்பந்தர் விளங்கினார். சம்பந்தர் தமிழ்நாட்டிலே நிலை நாட்டவேண்டிய பெரும் பணியிலே பங்குகொண்டு உழைத்தவர். பிறமதங்களின் தாக்குதல்களை எதிர்த்துப் போராடியவர். இதனால் இறைவனது அருட்காட்சியிலே ஆர்வம் கொண்டவரானார். அந்த ஆர்வம் அவரது பாடல்களிலே முக்கியமான பகுதியாக அமைந்தது.

“தோடுடைய செவியன் விடையேறியோர்
தாவெண்மதி சூடிக்
காடுடைய சுடலைப்பொடி பூசின்
உள்ளங்கவர் கள்வன்
ஏடுடைய மலரான் உனைநாட்பணிந்
தேத்த அருள் செய்த
பீடுடையபிர மாபுர மேவிய
பெம்மானிவனன்றே”

என்னும் அவரது முதற் பாடல் இதனை உணர்த்துகின்றது.

சம்பந்தர் பாடிய திருக்கோணேஸ்வரப் பதிகம் பற்றி நோக்கும்போது மேற்கூறிய பொதுப்பண்புகள் யாவும் அமைந்திருப்பதை நாம் காணமுடிகின்றது. திருக்கோணமலையின் இயற்கைச் சூழலைச் சம்பந்தர் அழகுற வர்ணித்துள்ளார்.

“கரைகெழு சந்துங் காரகிற் பிளவும்
அளப்பெருங் கனமணி வரன்றிக்
குரைகடல் ஓதம் நித்திலம் கொழிக்கும்
கோணமா மலையமர்ந்தாரே”

“கொடிதெனக் கதறும் குரைகடல் சூழ்ந்து
கொள்முன் நித்தலஞ் சுமந்து
குடிதனை நெருங்கிப் பெருக்கமாய்த் தோன்றும்
கோணமா மலையமர்ந் தாரே”

“கோயிலுஞ் சுனையுங் கடலுடன்
சூழ்ந்த கோணமா மலையமர்ந் தாரே”

“விரிந்துயர் மௌவல் மாதவி புன்னைவேங்கை
வண்செருந்தி செண்பகத்தின்
குருந்தொடு முல்லை கொடிவிடும் பொழில்குழ்
கோணமா மலையமர்ந் தாரே”

மேற்காட்டிய பகுதிகள் சம்பந்தர் பாடல்களில் அமைந்த வர்ணனைகளின் தன்மைகளை எடுத்துக் காட்டுகின்றன. திருக்கோணமலையில் அமைந்த கோவில் சூழலைத் தமது பாடல்களிலே பல்வேறு காட்சிகளாகக் காட்டுகின்றார். கோயிலைச் சூழ்ந்துள்ள கடலின் ஒலியைப்பற்றித் தேவாரத்திலே இசைப்பண்பு பொருந்தக் கூறியுள்ளார். “குரைகடல்” என்னும் சொற்றொடரைப் பல பாடல்களில் உணர்த்துகின்றார். ஆரவாரிக்கின்ற கடல்கூழ்ந்த

பிரதேசத்திலே இறைவன் வீற்றிருக்கின்றார். அவரது சப்திக்கின்ற கழல்களை இறைஞ்சுபவர்களை சம்பந்தர் அழைக்கின்றார். கடலால் சூழப்பட்ட கோணேஸ்வரத்தின் இயற்கை எழில் கேட்பவர் மனத்தைப் பிழிகின்றது. அங்கமர்ந்து அருள்புரியும் இறைவன் குரலாக அது ஒலித்தக்கொண்டிருக்கிறது என்ற தத்துவத்தைச் சம்பந்தர் பக்தர்களுக்கு புலப்படுத்தியுள்ளார். இங்கு கடலோசையின் தன்மைபற்றி வர்ணித்த தமிழ் நாவலாசிரியரான ராஜமையரின் கருத்தை நோக்கும்போது இது இன்னும் தெளிவாகின்றது.

“அழிவற்று ஆகாயமட்டுமளாவி அநேக ஆயிரம் சிரசுகளையுடையதாய் திசைகளோடு பரமாத்மாவே மூர்த்தி கரித்து நின்றாற்போல் நிற்கும் ஸ்ரீமோத் பர்வதமானது திடீரென்று ஒருநாள் தனது மௌனப் பிரசங்கத்தை நிறுத்தி வாய்திறந்து பேசினால் எப்படியோ அப்படிப் பெரிய கம்பீரமான பொருள் நிறைந்த வேதரகசிய தத்துவார்த்தத்திற்குத் தக்கதோர் குரலுடனே கடலானது நம்முடன் வசனிக்கின்றது.”

இவ்வுணர்வே சம்பந்தரது பாடல்களிலும் புலப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. இறைவனது தெய்வீகக் குரலாக அதனை அவர் கூறிச் சென்றுள்ளார்.

கோயிற் சூழலில் இயற்கைத் தன்மை செழிப்புடனிருந்ததாகச் சம்பந்தர் பாடல்கள் காட்டுகின்றன. சந்தனமும், அகிலும், மௌவலும், மாதவியும், புன்னையும், வேங்கையும், செண்பகமும், முல்லையும் கொண்ட இயற்கை எழில் கொஞ்சும் பிரதேசமாக அமைந்திருந்ததை நாம்காண வைக்கின்றார். அழகு கொழிக்கும் இச்சூழல் மனதில் பக்தியைத் தூண்டுகிறது. பொழில்கள் மத்தியிலே அமைந்த கோவிலும் சுனையும் இறைவன் எழில்வடிவத்தோடு இணைந்து சிறப்புப் பெறுகின்றன. பண்டைய இலக்கியங்களிலே பொதிந்து கிடந்த இயற்கைச்சூழல் அழகுகளையெல்லாம் இறைவனைப் பாடச்சம்பந்தர் பயன்படுத்துகிறார். இயற்கையழகு பொருந்திய கோணேஸ்வரத்தின் சூழல் அவர் பாடல்களில் இப்பண்ணினாலே சிறப்புடன் போற்றப்படுகிறது.

திருக்கோணேஸ்வரப் பதிகத்தின் அடுத்து பாடல்கள் இறைவனது அருட்செயல்களை வரிசைப்படுத்திக் கூறுகின்றன.

“கடிதென வந்த கரிதனை யுரித்து
அவ்வுரி மேனிமேற் போர்ப்பார்”

“பாங்குட மதனனைப் பொடியா வழித்தவன்
தேவி வேண்ட முன்கொடுத்தவர்”

“மதில்மேல் தனித்த பேருருவ விழித்தழல்
நாகந் தாங்கிய மேருவெஞ் சிலையாக
குனித்ததோர் வில்லார்”

“பரிந்து நன்மனத்தால் வழிபடும் மானி
தன்னுயிர் மேல்வரும் கூற்றைத்
திர்ந்திடா வண்ணம் உதைத்தவர்”

“எடுத்தவன் தருக்கை யிழித்தவர் விரலால்
ஏத்திட வாத்தமாம் பேறுகொடுத்தவர்”

"பெருங்கடல் வண்ணனும் பிரமன்
இருவரும் அறியாவண்ணம் தன்
எரியாய் உயர்ந்தவர்"

மேற்காட்டிய பகுதிகள் இறைவனது தன்மைகளை வெளிப்படுத்திக்காட்டுவனவாக சம்பந்தர் அவற்றைத் தமது பாடலில் இணைத்துள்ளார்.

இக்கதைகளைப்பற்றிச் சம்பந்தர் பல இடங்களிலே கூறியிருப்பினும் எட்டாவது பாடலில் இராவணனது குறிப்பினை வைப்பது அவருடைய தனித்துவமாக அமைகின்றது. அதேபோன்று ஒன்பதாம் பாடலிலே பிரமனும் விஷ்ணுவும் அடிமுடி தேடிய வரலாற்றை அமைத்திருப்பார். இவ்வமைப்பு முறைக்கு அவர் முக்கியத்துவம் கொடுத்ததற்கு ஒரு காரணமுண்டு. இராவணன் அரக்கனெனினும் சிவபக்தனாக இருந்தமையால் தேவர்களுக்கு முன்னாகக் குறிப்பிடுகின்றார். பக்தி இயக்கத்தை வளர்ப்பதற்காகவே சம்பந்தர் இதனைக் கையாண்டுள்ளார். சாதாரண மனிதநிலையில் இருந்து எவ்வாறு இறைவனை அடையமுடியும் என்பதற்குரிய வழிகாட்டுதலாகவே இது அமைகிறது.

கோணேஸ்வரத்திற்கும் இராவணனுக்கும் தொடர்பு உண்டென்ற மரபும் ஒன்றுண்டு. இதனைத் தெளிவுபடுத்துவதற்கான சில குறிப்புகள் பலராலும் கூறப்பட்டுள்ளன.

1. "குபேரனுக்குப் பின் இலங்கையையாண்ட இராவணன் பெரும் சிவபக்தன். அவனை "இராவணேஸ்வரன்" என்று உலகம் பாராட்டியது. கைப்போது மலர் தூவி முப்போதும் சிவபிரானை வழிபட்ட முறைமையாளன் இராவணன். "இராவணன் மேலது நீறு" என்று திருநிற்றின் பெருமையைச் செந்தமிழிற் செம்மாந்து பாடுகின்றார். திருஞானசம்பந்தர் "இந்த இராவணேஸ்வரன் தன் தாயார் வணங்கும் பொருட்டு கோணமாலைக் கோவிலின் அருவுருவத் திருமேனியாகிய சிவலிங்கத்தைப் புரட்டிப் புரண்டு விழுந்து எழுந்து வணங்கி மன்னிப்புப் பெற்ற பெருங்கதை" என்ற குறிப்பினை திருக்கோணேசர் ஆலய கும்பாபிஷேக மலரிலே திரு. விஸ்வநாதக் குருக்கள் குறிப்பிட்டுள்ளார்.
2. "வள்ளல் இருந்த மலையதனை வலஞ்செய்தல் வாய்மையென உள்ளம் கொள்ளாத தன் வலியைத் தானே வியந்து தருக்கிய இராவணன் கயிலை மலையை எடுத்தபோழ்து தமது கால் விரலால் அவனது செருக்கை அழித்துப் பின்னர் அவன் தன்சிறுமை நினைந்து வழிபட அவனுக்கு வேண்டும் வரங்களை நல்கிச் சிறப்பித்த கோணமலையான் மாணருளை 'எடுத்தவன் தருக்கை இழித்தவர் விரலால் ஏத்திட ஆத்தமாம் பேறுகொடுத்தவர்' என்றும் கூறுகின்றார்." என ஒரு குறிப்பினை "திருஞானசம்பந்தர் கண்ட திருக்கோணமலை" என்ற கட்டுரையிலே சு. துரைசாமிப்பிள்ளை குறிப்பிட்டுள்ளார்.
3. "இவ்விலங்கையைச் சிறந்த சிவபக்திமானாக இராவணேஸ்வரன் ஆண்டானென்றும் அக்காலத்தில் அவனாலும் அவன் தம்பி விபீடணனாலும் பல சிவாலயங்கள் ஆக்கப்பட்டனவென்றும் வரலாறு கூறுகின்றது" என "தக்கிண்கைலாய தெய்வீகம்" என்னும் கட்டுரையில் கா. அருணாசலம் தேசிகர் குறிப்பிட்டுள்ளார்.
4. "மீண்டும் திருக்கைலாயத்துக்குப் போகும் வழியில் விட்டுணு மூர்த்தி ஒரு வயோதிக அந்தணன் வடிவில் தோன்றி தெட்சண கைலாயத்தின் பெருமையையும் அங்கு

சிவலிங்கம் பெறலாமென்றும் கூறினார். இராவணன் தெட்சண கைலாசம் எனப்படும் திருக்கோணமலைக்கு வந்து இறைவனை வழிபட்டு நின்றார். இறைவன் காட்சியளிக்காததால் கோபங்கொண்டு மலையின் இறங்கி மலையைக் கட்டிப்பிடித்து அசைத்தான். மலை சிறிதும் அசையவில்லை. வெளியேவந்து மலையில் தெற்குப் பகுதியில் வாளினால் ஓங்கி வெட்டினான். மலையின் ஒரு சிறுதுண்டு உடைந்து மேற்குப் பக்கம்போய் விழுந்தது” என்னும் குறிப்பினை திருக்கோணேஸ்வரம் என்னும் நூலில் வை. சோமாஸ்கந்தர் குறிப்பிட்டுள்ளார்.

5. "காப்பிய அரசன் இராவணன் கோணேஸ்வரப் பெருமானின் சிறந்த பக்திமான். சிவனில் அவன் கொண்ட பக்தி தமிழ் சைவ ஞானிகளின் பக்திப் பாடல்களில் அவன் பெயர் அழியா இடம்பெற்றுள்ளது. அவனின் தாயும் மனைவி மண்டோதரியும் சிவனில் சிறந்த பக்தியுடையவர்கள்" என சி. எஸ். நவரத்தினமும் ஒரு குறிப்பினைக் கூறியுள்ளார்.

ஆனால் இக்குறிப்புக்கள் யாவும் ஒரு குறிப்பிட்ட புராணக் கதையிலிருந்து தோற்றம் பெற்றனவாகவே அமைகின்றன. தக்கண கைலாச புராணம், கோணாசல புராணம் போன்றவற்றிற் கூறப்பட்ட செய்திகளே இதற்கு அடிப்படையாக அமைந்தன. எனினும் கோணேஸ்வரக் கோயிலுக்கும் இராவணனுக்குமிடையில் தொடர்புகாணக்கூடிய வகையில் இராமாயணத்தில் குறிப்புக்கள் கிடையா. இக்கதைமரபு பிற்பட்ட காலத்தில் தோன்றியதென வரலாற்றாய்வாளர்கள் அபிப்பிராயப்படுகின்றனர். ஆனால் சம்பந்தர் இக்கதை மரபினையுறிந்து தமது பாடல்களிலே இக்குறிப்பினை பயன்படுத்தியிருக்க வேண்டும். கர்ணபரம்பரைக் கதைகள் பல மக்கள் மனத்தைச் செம்மைப்படுத்துவதற்காகக் கூறப்பட்டுள்ளன. அம்மரபையோட்டிய சம்பந்தரும் தமது சமயநோக்கிற்காக இக்கதையினையும் ஒன்பதாம் பாடலில் வருகின்ற பிரமா விஷ்ணு பற்றியகதையினையும் குறிப்பிடுகிறார். புராணக் கதைகளை நாயன்மார்கள் பிற்காலத்தும் தமது பாடல்களிலே ஏற்றவகையில் பயன்படுத்தியுள்ளார்கள். இம்மரபினை ஆக்கியவர் சம்பந்தர் எனலாம். ஈழத்துத்தலங்களிலே கோணேஸ்வரம் இக்கதை மரபினால் ஈழத்தில் மட்டுமன்றித் தென்னகத்திலும் புகழ்பெற இடமுண்டாயிற்று.

சம்பந்தர் தமது பதிகங்களிற் கையாண்ட பொதுவான அமைப்பினையே கோணேஸ்வரப் பதிகத்திலும் கையாண்டுள்ளார். இயற்கை அழகு கூறுகின்ற அதேவேளையில் இறைவன் அழகிலே ஈடுபாடு இருந்ததையும் குறிப்பிடுகின்றார்.

“நிரைகழ லரவஞ் சிலம்பொலி யலம்பும்
நிமலர்நீ றணிதிரு மேனி
வரைகெழு மகளோர் பாகமாய்ப் புணர்ந்த
வடிவினர் கொடியணி விடையர்”
“பணித்திளம் திங்கட் பைந்தலை நாகம்
படர்சடை முடியிடை வைத்தார்”
“பழித்திளங் கங்கை சடையிடை வைத்தவர்
அருவரா தொருகை வெண்டலையேந்த
யகந்தொறும் பலியுடன் புக்க
பெருவரா யுறையும் நீர்மையர்”

என்னும் அடிகள் இறைவனது அழகுக் கோலத்தை அடியார்க்கு உணர்த்தும் பணியில் சம்பந்தர் ஈடுபட்டதாகக் காட்டுகின்றன. “யாம் பெற்ற இன்பம் பெறுக இவ்வையகம்” என்ற பரந்த நோக்கினைச் சம்பந்தர் இவ்வடிகளிலே முன்வைத்துள்ளார்.

பத்தாவது பாடலிலே கூறப்படுகின்ற பிறமதத்தவர் பற்றிய குறிப்பும் திருக்கோணமலைப் பதிகத்தைப் பொறுத்தவரையில் முக்கியமானதாகும். சம்பந்தர் தென்னாட்டில் வாழ்ந்தவர். பிறமதத்தின் தாக்கத்தை தம்மதத்தில் உணர்ந்தவர். அதனை வேரோடு அழிக்கும் கடமையில் முன்னின்றவர். இதனால் தன் சமயத்தை அழிக்க முனையும் பிறமதங்களை இழித்துரைப்பதையும் செய்ய முற்பட்டார். ஈழத்தைப் பொறுத்தவரையில் சமயச்சூழலை முற்றும் உட்பிரதவராகியும் அவர் இருந்திருக்கலாம். ஏனெனில் அவர் அங்கு வந்துசென்ற குறிப்புக்களும் இல்லை. இதனால் பிறமதங்கள் பரவியுள்ள ஈழத்திலும் திருக்கோணமலைப் பதிகத்தில் அவற்றைக் கண்டிக்க வேண்டுமெனக் கருதியுள்ளார்.

“நின்றுணுஞ் சமணும் இருந்துணுந் தேரும்
நெறியலா தனபுறங் கூற
வென்று நஞ்சண்ணும் பரிசினர் ஒருபால்”

என்னும் பத்தாவது பாடலில் அமைந்த குறிப்பு ஈழத்தவர்களது பிற சமயப்போக்கினைக் கண்டிக்கும் தன்மையிலமைந்துள்ளது. தமிழ்நாட்டில் சைவத்தை நிலைநிறுத்த எண்ணியதுபோலவே ஈழத்திலும் சைவத்தை சம்பந்தர் நிலைநிறுத்த எண்ணியமைக்கு இவ்வடிகளே சான்றுகளாகும்.

சம்பந்தரது ஏனைய பாடற்பதிகங்களோடு ஒப்பிடும்போது திருக்கோணமலைப் பதிகத்தின் சிறப்பினையும் உணரவேண்டும். தென்னாட்டுத் தலங்களைப்பற்றியும் சம்பந்தர் ஆய்வுகள் நடாத்தியுள்ளார் என்பது இதனால் புலப்படுகின்றது. தென்னாட்டிலே பல தலங்களுக்கும் சென்று பாடல்களைப் பாடிய சம்பந்தர் ஈழத்திற்கு வருகை தராமலே பாடிய பதிகம் இது என்பதாலும் இப்பதிகத்திற்கு ஒரு தனிச்சிறப்பு உண்டு. இயற்கையழகினைப்பற்றிய குறிப்புக்கள் மட்டுந்தான் இப்பதிகத்தைத் திருக்கோணமலைப் பதிகமாக்கிக்காட்டுகின்றது. ஏனைய அம்சங்கள் யாவும் பிறதலங்களின் பதிகங்களுக்கு அமைக்கப்பட்ட பொது அமைப்பினையே கொண்டமைந்துள்ளன. “கோணமா மலையமர்ந்தாரே” என்ற சொற்றொடர் இப்பதிகத்தின் சிறப்பிற்கு முத்திரையாக இருக்கின்றது. சம்பந்தர் தனது பாடல்களில் ஒவ்வொரு பாடலின் இறுதியிலும் குறிப்பிட்ட தலத்தின் பெயரை இணைத்துப்பாடுபவர். அதன்மூலம் அத்தலத்திற்கு தனித்துவத்தை ஏற்படுத்துகின்ற ஒரு மரபினை ஆரம்பித்து வைத்த காரைக்காலம்மையாரின் வழிநடந்தவராகின்றார். பக்தியுணர்வினை முதன்முதல் ஊட்டுகின்ற பாடல்களைப் பாடியவர் காரைக்காலம்மையார். அதாவது திருவாலங்காட்டு மூத்த திருப்பதிகம் இதற்குச் சான்றுபகரும்.

“குண்டிலோமக் குழிச்சோற்றை வாங்கிக்
குறுநரி தின்னவதனை முன்னே
கண்டிலோ மென்று கனன்று பேய்கள்
கையடித் தோடிடு காடரங்கா
மண்டல நின்றங் குளாளமிட்டு
வாதித்து வீசியெடுத்த பாத
மண்டமுற நிமிர்ந்தநாடு குடும்பங்கள்
அப்பனடந் திருவாலங் காடே”

என்னும் பாடலில் திருவாலங்காட்டின் பெயர் குறிப்பிடப்படுகின்றது. இதுபோன்ற சம்பந்தரும் தமது பாடல்களில் திருக்கோணமலைபற்றி “கோணமா மலையமர்ந்தாரே” என்று குறிப்பிடுகின்றார்.

இறைவன் புகழ்பரப்பும் எண்ணம்கொண்ட சம்பந்தர் தன்பணியை விரிவான முறையிலே செய்ய முனைந்துள்ளார். அதுவுமன்றித் திட்டமிட்ட முறையிலே தமக்கு பின்வருவோரும் பங்குகொள்ளக் கூடிய வகையிற் செய்துள்ளார். தான்மட்டும் சென்று தலங்களை வழிபட்டுப் பயன்பெறாமல் ஏனையோரையும் அழைத்துச்சென்று அடியார்கள் எனும் கூட்டத்தை ஆக்கினார். கோவில்களுக்குச் செல்லும்போது கூட்டமாகச் சென்று இறைவன் புகழைப் பலரும் சேர்ந்து பாடும்போது ஏற்படும் கூட்டுணர்வு சமயத்தின் வளர்ச்சிக்கு வழிவகுத்தது. சைவநாயன்மார்கள் அடியார்கள் வரிசையிலே பலர் இவ்வாறு தோன்றிப் புகழ்பெற்றுள்ளனர்.

சம்பந்தரைப் பொறுத்தவரையில் வயதிலே மிகவும் இளையவராக இருந்தபோதும் தமது பணியினைச் சிறப்பாகச் செய்வதற்காகச் சில ஒழுங்கு முறைகளைக் கையாண்டுள்ளார். அம்முறையிலே தமக்கு முன்னோராக இருந்த காரைக்காலம்மையாரின் வழியைக் கடைப்பிடித்துள்ளார். பதிகம் என்கின்ற பத்துப்பாடல்கள் கொண்ட அமைப்பினை தலங்களைப்பாடுவதற்கு ஏற்ற அமைப்பாகக் கொண்டார். கோயிலை வலம்வந்து வணங்கும்போது இப்பாடல்கள் பத்தும் இசைப்பதற்குரிய சிறந்த பாடல்களாக அமைந்தன. ஈழத்துத் தலமொன்றிற்கு இத்தகைய பதிகமைப்பினைக் கொண்ட பாடலை அமைத்தவர்களில் சம்பந்தர் சிறப்பிடம் பெறுகிறார். இதனால் தேவார திருமுறைகளிலே ஈழத்துத்தலம் பற்றிய குறிப்பும் இடம்பெறலாயிற்று.

ஈழத்தைப்பொறுத்தவரையில் இங்கு வாழ்ந்த சைவமக்களிடையே சமய உணர்வு மட்டுமின்றி மொழி அபிமானத்தை ஊட்டுவதற்கும் பிரதேசரீதியாக தலங்களின் வரலாறுகளை ஆராயமுற்படுபவர்களுக்கும் இப்பதிகம் உதவுகின்றது. இந்தவகையில் இப்பதிகமானது ஈழத்துவரலாற்றினை அறிவதற்கு உதவும் இலக்கிய மூலாதாரமாகும் சிறப்பினைப் பெறுகின்றது.

தென்னகத்திற்கும் ஈழத்திற்குமுள்ள தொடர்பினை அறிவதற்கும் கோணேஸ்வரப்பதிகம் உதவுகின்றது. திருகோணமலை ஆலயம் கி.பி. 1622ல் போர்த்துக்கேயரால் தரைமட்டமாக இடிக்கப்பட்டது. ஆனால் கோவிலைப்பற்றிய தகவல்களை மீண்டும் அறியஉதவும் மூலாதாரங்களாகச் சம்பந்தரது பாடல்களும் உதவின. முத்திரைக் கவிதையிலே ஞானசம்பந்தர் தனது நோக்கத்தை தெளிவுபடுத்தியுள்ளார்.

குற்றமில்லாதார் குரைகடல் சூழ்ந்த

கோணமா மலையமர்ந்தாரைக்

கற்றுணர் கேள்விக் காழியர் பெருமான்

கருத்துடை ஞானசம்பந்தன்

உற்ற செந்தமிழார் மாலையீரைந்து

உரைப்பவர் கேட்பவர் உயர்ந்தோர்

சுற்றமுமாகித் தொல் வினையடையார்

தோன்றுவர் வானிடைப் பொலிந்தே.

ஈழத்துத் தலத்தின் சிறப்பு என்ற வகையிலேயே மட்டுமன்றி இறைவன் அமருங்கோயில் என்ற வகையில் சம்பந்தர் மக்கள் மனதிலே இறையருளைப் பரப்புவதற்காக எடுத்த இம்முயற்சி பல்வேறு பயன்களைத் தந்தது.

ஈழத்தில் சைவம் எத்தகைய நிலையில் இருந்தது என்பதைக் காட்டுவதற்கு இது உதவியது. நாயன்மார்கள் பக்தி இலக்கியத்தினை ஆரம்பித்ததால் ஈழத்துக் கோயில்களும் தமது வளர்ச்சியில் புதியதொரு கட்டத்தையடைய முடிந்தது. வெறும் சமயக்கருத்துக்களும்

அவை பற்றிய நம்பிக்கைகளும் சைவத்தின் வலிமையை நிலைநாட்டப் போதுமானவையல்ல என்பதனை நாயன்மார்களிற் சிறப்பாகச் சம்பந்தர் உணர்ந்தார். தலங்களின்மேற் பதிகங்கள் பாடுவதன் மூலம் தமது சமயக்கருத்துக்களின் செல்வாக்கினைப் பெருக்கி பிறமதங்களை வலியுறுத்திக் கச் செய்யலாம் என்ற நம்பிக்கை சம்பந்தருக்கு இருந்தது. இந்நம்பிக்கையினாலேதான் தமிழ்நாட்டுத் தலங்களின் வரிசையிலே ஈழத்துக்கோணேஸ்வரக் கோயிலையும் அவர் சேர்த்துக்கொண்டார். ஈழத்துக் கோயில்களை பாடுவதன்மூலம் தமது சமய நம்பிக்கைகள் கடல்கடந்து பரவி நிலைபெற்றன என்பதை மற்றவர்க்கு உணர்த்த முற்பட்டார். பல்லவர் காலத்து தமிழ் நாட்டுப் பக்தி இலக்கியப் பெயரில் ஈழத்துக் கோவில் களும் இணைக்கப்பட்டமையாலேதான் குறிப்பிட்ட கோயில்களை புராணக்கதைகளோடு தொடர்புபடுத்துகின்ற மரபும் ஏற்பட்டிருக்க வேண்டும். சம்பந்தர் பாடல்களில் இராவணன் வீரத்தினைவிட இறையன்புக்கு அழுத்தம் கொடுப்பது இதற்குச் சான்றாகும். காலத்தால் முற்பட்ட பெருஞ்சமயமாகச் சைவத்தை பிறமதங்களுக்கு காட்டுவதற்காக இம்முயற்சி மேற்கொள்ளப்பட்டிருக்க வேண்டும். இதனால் ஈழத்துத் திருக்கோணேஸ்வரம் சிறப்பையும் வளர்ச்சியையும் பெற்றது; தேவாரப்புகழ் பெற்றது; நாயனாரின் சமயப்பணிக்கு பயன்பட்டது. அது ஒன்றே இக்கோவில் வளர்ச்சி நிலையை எடுத்துக்காட்டுவது.

சம்பந்தரது பாடல்களைத் தொகுக்கும் முயற்சியில் ஈடுபட்டவர்கள் இப்பண்பு கண்டனர் எனலாம். பதிக வரலாறு அப்பாடல்களோடு இணைப்பதன் மூலம் கோணேஸ்வரச் சிறப்பு நிலைபெறுவதாயிற்று. இப்பாடல்களைத் தொகுத்த தருமபுர ஆதினத்தார் பதிகவரலாறு எனப்பின்வருமாறு குறிப்பிட்டுள்ளனர்.

“சேதுவின்கண் செங்கணவன் மால பூசை செய்த
சிவபெருமானைப் பாடிப்பணிந்து போற்றி வாழ்ந்திருந்த
காலத்தில் ஆழிபுடை சூழ்ந்து ஒலிக்கும்
ஈழத்தலமென்று திருக்கோணமலையை மகிழ்ந்த
செங்கண் மழவிடையாரை வணங்கிப்
பாடியருளியது இப்பதிகம்.”

தென்னாட்டுப் பதிகங்களின் வரலாற்றுடன் ஒப்பவைத்து திருக்கோணேஸ்வரமும் நோக்கப்பட்டதை இது உணர்த்துகின்றது.

சைவத்தின் பெருமையைக் காட்டும் குறிப்பும் ஒன்று இத்தொகுப்பிலே இடம்பெற்றுள்ளது.

“சமணர்கள் நின்றுண்பவர்
பௌத்தர்கள் இருந்துண்பவர்
எமது பெருமான் நஞ்சுண்பவர்
என்பது ஓர் நயம்”

இது பாடல்களைத் தொகுக்கும்போது காலத்தால் பிற்பட்டாலும் கூட அக்கருத்தினைத் தெளிவுபடுத்த வேண்டுமென்ற நோக்கு இருந்ததைப் புலப்படுத்துகிறது.

செந்தமிழால் வைதாரையும் வாழவைக்கும் இறைவன் புகழ்பாடியவர் சம்பந்தர். அவ்விறைவன் புகழ் அகிலமும் பரவவேண்டுமென்ற நற்பணியிலே திருக்கோணேஸ்வரப் பதிகம் சிறப்பிடம் பெற்றது. சைவநிலையை எடுத்து விளக்கும் பதிகமாகவும் அமைந்தது.

இனிய சந்தமும் சிறந்த பொருளும் கொண்ட இப்பதிகத்தை அடியார்கள் ஓதி இன்புறுவர்.
இதனால் சம்பந்தரது கனவு இன்று நனவாகிவிட்டது. தேவாரப் பாடல்களினாற் சைவத்தின்
வளர்ச்சி மட்டுமன்றிப் பேணலும் நடைபெறும் என்பதில் ஐயமில்லை.

யாரேடும் போல் அருளுடையார் இன் கமலத்
தாரேயுஞ் சென்னித் தமிழ் விரகன் - சீரேயுங்
கொச்சை வயன்றன் குரைகழற்கே மெச்சி
அடிமை செயப் பெற்றேன் அறிந்து.

(ஆளுடைய பிள்ளையார் திருக்கலம்பகம்)

1981

தமிழர் வழிபாட்டில் செவ்வேளும் திருமாலும்

பண்டைத்தமிழர் வாழ்க்கை இயற்கையோடு இயைந்தது. வாழ்க்கை நடைமுறைகள் இயற்கைநிலைக்கேற்பவே அமைந்தன. தமது ஆற்றலுக்கு மேற்பட்டவற்றைத் தமிழர் உயர்ந்த நிலையில் வைத்து வழிபாடு செய்தனர். “வழிபாடு” என்னுஞ் சொல், வழியிற் செல்லுகை, பின்பற்றுகை, வணக்கம், பூசனை, வழக்கம், சமயக்கோட்பாடு எனப் பல பொருள்களைத்தரும்.¹ வாழ்க்கையிலே நாம் செல்லுகின்ற திசையினைக் காட்டுவதாக இன்று “வழிபாடு” கருதப்படுகின்றது. பழந்தமிழர்களது நடைமுறைகளையே இன்றும் தமிழர் பெரும்பான்மையாகக் கடைப்பிடித்து வருகின்றனர். வழிபாட்டு நிலையும் அத்தகையதே. பழந்தமிழ் இலக்கியங்கள் பழைய வழிபாட்டு நடைமுறைகளைத் தெளிவுறப் பதிவு செய்து வைத்துள்ளன. அவ்விலக்கியச் செய்திகள் எமது இன்றைய வழிபாட்டு நடைமுறைகளை நாம் விளங்கிக் கொள்ளவும் நல்லுதவி புரிகின்றன.

சங்க இலக்கியத் தொகுப்பு நூலினுள் ஒன்றான பரிபாடல் தமிழர் வழிபாடு பற்றிய செய்திகளைக் கூறுகின்றது. அந்நூல் தொகுப்புநூலாக இன்றிருப்பதால் ஆய்வுக்குரியதாகவும் உள்ளது. “பரிபாட்டமுதம்” எனச் சான்றோராரற் புகழப்பட்ட பரிபாடல் தொகைநூல் எட்டினுள் ஐந்தாவதாக நின்று விளங்கியதை,

“நற்றிணை நல்ல குறுந்தொகை ஐங்குறுநூ
றொத்த பதிற்றுப்பத் தோங்கு பரிபாடல்
கற்றறிந்தார் ஏத்துங் கலியோ டகம்புறமென்
றித்திறத்த எட்டுத்தொகை”

என்னும் வெண்பாவால் அறியக்கிடக்கின்றது. இவ்வெண்பாவிலே “ஓங்கு பரிபாடல்” எனச் சிறப்பித்துக் கூறப்பட்டுள்ள பரிபாடலைப்பற்றி பழந்தமிழ் இலக்கண ஆசிரியரான தொல்காப்பியர் பின்வருமாறு கூறியுள்ளார்.

“நாடக வழக்கினும் உலகியல் வழக்கினும்
பாடல் சான்ற புலனெறி வழக்கம்
கலியே பரிபாட்டு ஆயிரு பாவினும்
உரியதாகும் என்மனார் புலவர்.”²

உலகியல் வழக்கினைப் பாடுவதற்குப் பரிபாட்டு தகுதி பெற்றிருந்தமையையே இச்சூத்திரம் காட்டுகின்றது. தொல்காப்பியர் செய்யுளியலிலே³ பரிபாட்டின் தன்மைகளை மேலும் விரிவாகக் கூறியுள்ளார். காமப்பொருள் பற்றியே வரும் பாட்டு எனவும் குறிப்பிட்டுள்ளார். இப்பொருள் மயக்கத்தை உரையாசிரியர் பொ.வே.சோமசுந்தரன் கீழ்க்கண்டவாறு விளக்குகின்றார்.

“ஆசிரியனார் தொல்காப்பியனார் காலத்தே அவர்க்கு இலக்கியமாக இருந்த பரிபாடல் முழுவதும் காமப்பொருள் பற்றியே எழுந்தன என்பது, அவர் பொருள் உரிமை கூறுமிடத்துக் காமம் ஒன்றையே விதந்தெடுத்தோதுதலால் உணரலாம். இப்பொழுது நமக்குக் கிடைத்துள்ள பரிபாடலிற் பெரும்பகுதி கடவுள் வாழ்த்து என்னும் புறத்துறை பற்றிய பாடல்களையாதல் காணலாம். இக்கடவுள் வாழ்த்துப் பரிபாட்டலுக்குப் புறநடையாகவேனும் தொல்காப்பியராலே கூறப்பட்டிலது. ஆனால் உரையாசிரியர்கள் இக்கடவுள் வாழ்த்து பரிபாடற் கண் வருதலை இலேசானே தழுவுகின்றனர்.”⁴

பரிபாடல் தொகைபற்றிக் கூறுமிடத்து எழுபது எனக் கொள்வதற்குண்டு. இதனை,

“திருமாற் கிருநான்கு செவ்வேட்கு முப்பத்
தொருபாட்டுக் காடுகாட்கு ஒன்று - மருவினிய

வையைஇரு பத்தாறு மாமதுரை நான்கென்ப
செய்யபரி பாடல் திறம்.”

என்னும் வெண்பா கூறுகின்றது. கிறையனார் களவியலின் முதற் சூத்திர உரையாலும்⁵, தொல்காப்பியம் செய்யுளியல் 149ஆம் சூத்திரத்திற்கு இளம்பூரணர் எழுதிய உரையாலும்⁶ எழுபது பரிபாடல்கள் இருந்தமை உணரப்படுகின்றது. ஆனால் இன்றெமக்கு இருபத்திரண்டு பாடல்களே கிடைத்துள்ளன. அவற்றிலே திருமால் பற்றியன ஆறு. செவ்வேள் பற்றியன எட்டு. மீதி வையை நதியைப் பற்றியனவாகும்.

தொல்காப்பியர் காலத்தில் இருந்த பாடல்கள் அகப்பொருளைப் பற்றியனவாக எழுந்ததெனக் கொள்வதற்கு இடமுண்டு. பிற்காலத்தே அவை கடவுள் வாழ்த்துப் பாடல்களாகக் கொள்ளப்பட்டிருக்க வேண்டும். ஏனெனில் காமம் ஒன்றே பற்றி வரும் எனத் தொல்காப்பியராலே கூறப்பட்ட பரிபாடல் பிற்காலத்திலே கடவுள் பற்றியும் பாடுவதற்கு எடுத்தாளப்பட்டிருக்கலாம். “வாழ்க்கை இன்பம்” என்ற நிலையில் மட்டுமன்றி “வழிபாடு” என்ற நிலையிலும் நடைமுறைகள் தோன்றியபோது பரிபாட்டும் பெரிதும் பயன்பட்டதெனலாம். மக்கள் வாழ்க்கைபற்றிய செய்திகளைக் கூறுகின்ற சங்கச் செய்யுட்களிலே பரிபாடல் வேறுபட்டு நிற்கிறது; அக்காலத்து மக்களின் வழிபாடு பற்றிய சிந்தனைகளைக் காட்டுகிறது; மக்கள் வாழ்வும் வழிபாடும் ஒன்றிணைந்திருந்தமையை மிகத்தெளிவாக விளக்குகிறது. எனவே பரிபாடல் இறையியல்பு உணர்த்துகின்ற தமிழ்நூலாகின்றது. பரிபாடல் தோன்றிய காலத்தில் தமிழ் மக்களிடையே வழிபாடு பற்றிய சிந்தனை வளர்ந்திருக்க வேண்டும். வழிபாட்டு நடைமுறைகளில் பல மாற்றங்கள் ஏற்பட்டிருக்க வேண்டும். செவ்வேள், திருமால் என இரண்டு கடவுளர் பற்றிய எண்ணங்கள் மக்களிடையே நிலைபெற்றிருந்திருக்க வேண்டும்.

பரிபாடலில் அமைந்துள்ள திருமால் பற்றிய பாடல்களும் செவ்வேள் பற்றிய பாடல்களும் இக்கருத்தை மேலும் வலியுறுத்துகின்றன. அப்பாடல்களை நுணுகி ஆராயுமிடத்துப் பல சான்றுகளைப் பெறமுடிகின்றது. பாடல்கள் கூறும் பொருள் மக்களின் வழிபாட்டு நடைமுறைகளை உள்ளடக்கியுள்ளது. இங்கு செவ்வேள், திருமால் பற்றிய பாடல்களின் பண்புகள் மட்டுமே எடுத்து விளக்கப்படுகின்றன.

பாடல்களின் பண்பு:

பரிபாடல் தொகுப்புநூலிலே திருமாலின் பாடல்கள் நான்கு முதல் நிலைகளாக அமைந்துள்ளன. அதிலும் முதற்பாடல் நூலின் கடவுள் வாழ்த்து என்ற குறிக்கப்பட்டுள்ளது. 13ஆம், 15ஆம் பாடல்களும் திருமால் பற்றியனவாக அமைந்துள்ளன. முறையே 5, 8, 9, 14, 17, 18, 19 என அமைந்த பாடல்கள் செவ்வேள் பற்றிய கருத்துக்களைத் தருகின்றன. திருமால் பற்றிய பாடல்களை இளம்பெருவழுதியார், கடுவன் இளம்பெயரினனார், கீராந்தையார், நல்லெழினியார் என்னும் நான்கு புலவர்களும் பாடியுள்ளனர். இவர்களுள் இளம்பெருவழுதியாரது பாடல் புறநானூற்றிலும்⁷ அமைந்துள்ளது. கீரந்தையார் பாடிய செய்யுள் ஒன்று திருவள்ளுவமாலையிற்⁸ காணப்படுகின்றது. பரிபாடலில் கடவுள் வாழ்த்தாக அமைந்த செய்யுளைப் பாடியவரை யாரென அறியமுடியவில்லை. ஏனைய பாடல்களின் கீழே பாடியவர்களது பெயர்களும் இசை வகுத்தவர்களது பெயர்களும் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன.

செவ்வேள் பற்றிய எட்டுப் பாடல்களையும் முறையே கடுவன் இளம்பெயரினனார், நல்லந்துவனார், குன்றம் பூதனார், கேசவனார், நல்லழிசியார், நப்பண்ணனார், நல்லச்சுதனார் ஆகியோர் பாடியுள்ளனர். பாடல்களின் தொகை மிகக் குறைவாக இருந்தபோதும் கூறும்பொருள் விரிந்ததாகவுள்ளது. தனித்தனியாக அப்பாடல்கள் கூறும் விடயங்களை நோக்க வேண்டியுள்ளது.

திருமால் பற்றிய பாடல்கள்:

திருமால் பற்றிய ஆறு பாடல்களும் மக்களிடையே அக்காலத்து நிலவிய கடவுட்கோட்பாட்டை அறியப் பெரிதும் உதவுகின்றன. கடவுள் வாழ்த்தாக அமைந்த பாடலில் திருமால் பற்றிக் கூறப்படும் கருத்துக்கள் உருவவழிபாட்டு நிலை மக்களிடையே இருந்ததை உணர்த்துகின்றது. திருமாலுக்கென வடிவம் ஒன்று மக்கள் மனதிலே இடம்பெற்றிருந்தது. அவ்வடிவு பற்றிய அறிவு எவ்வாறு மக்களிடையே ஏற்பட்டிருந்தது என்பதையும்,

“எரிதிரிந் தன்ன பொன்புனை உடுக்கையை
சேவலங் கொடியோய்நின் வலவயி னிறுத்து
மேவலுட் பணிந்தமை கூறும்
நாவல் அந்தணர் அருமறைப் பொருளே”⁹

என்னும் அடிகள் தெளிவுறுத்துகின்றன. நாவன்மையையுடைய அந்தணர்களால் வேதங்களிலே கூறப்பட்டுள்ள வழிபாட்டு நடைமுறைகள் மக்களுக்கு உணர்த்தப்பட்டுள்ளன. வேதங்களிலே கூறப்பட்டுள்ள கடவுளர்களது உருவத்தோற்றங்களை மக்கள் அறிந்திருந்தனர். புராணங்களிலே விரித்துரைக்கப்பட்டிருந்த கடவுளர்களின் ஆற்றலையுணர்த்தும் செய்திகள் பரிபாடலிலும் கூறப்பட்டுள்ளன. இயற்கையின் ஆற்றலே கடவுள் என்று கருதியிருந்த நிலைமை மாறிவிட்டது. கடவுள் பற்றிய சிந்தனை மேலும் விரிவடைந்திருந்தது. “திருமால்” என்னும் பெயர் அடக்கிய பண்புகளை பின்வரும் அடிகள் விளக்கும்.

“விறன்மிகு விழுச்சீர் அந்தணர் காக்கும்
அறனும் ஆர்வலர்க் களியு நீ
திறனிலோர்த் திருத்திய தீதுதீர் சிறப்பின்
மறனும் மாற்றலர்க் கணங்கு நீ
அங்கணேர் வானத் தணிநிலாத் திகழ்தரும்
திங்களுந் தெறுகதிர்க் கனலியு நீ
ஐந்தலை உயரிய அணங்குடை அருந்திறல்
மைந்துடை யொருவனு மடங்கலு நீ
நலமுழு தளைஇய புகரறு காட்சிப்
புலமும் புவனு நாற்றமு நீ
வலனுயர் எழிலி மாக விசம்பும்
நிலனு நீடிய இமயமு நீ”¹⁰

வழிபாடு பற்றிய சிந்தனையிலே இயற்கையும் பிறகருத்துக்களும் ஒன்றிணையும் நிலையினை இங்கே காண முடிகின்றது. அந்தணர்கள் வேதங்கூறும் நிலையிலே வழிபாட்டு நடைமுறைகளைச் சமூகத்தவரிடையே பரப்பினர். ஆனால் அக்கருத்துக்களோடு இயற்கையையே இறை உருவாக மக்கள் கண்டமையும் உணரப்படுகின்றது. திங்களும் ஞாயிறும் வணக்கத்தில் இடம்பெற்றுள்ளன. வேதநூலார் கூறும் அறமும், அளியும், மறனும், அணங்கும், திங்களும், ஞாயிறும், அரனும், அயனும் அவர் செய் தொழிலும், விசம்பு முதலிய பூதமும் பிறவுமாகிய எல்லாப் பொருள்களும் திருமாலே என்ற கருத்து பரிபாடலில் தெளிவுபடுத்தப்பட்டுள்ளது. இக்கருத்தினைப் பின்வந்த இலக்கியங்களிலும் காணமுடிகின்றது.

“திடவிசம்பு எரிவளை நீர் நிலம் இவைமிசை
படர்பொருள் முழுவதுமாய் அவையவை தொறும்
உடல்மிசை உயிரெனக் கரந்து எங்கும் பரந்துளன்.”¹¹

மக்களது வாழ்க்கை நடைமுறைகளில் வழிபாடு முக்கிய இடம்பெற்றபோது சமயங்கள் உருவாகத்

தொடங்கின. “சமயம்” என்ற சொல் காலம், தருணம், அவகாசம், மதம், நூல், உடன்படிக்கை, மரபு எனப் பல பொருள்களைத் தருவது.¹² மக்களது வாழ்விலும் ஏற்பட்ட மாற்றங்களைச் சமூகத்திலே தோன்றி வளர்ந்துள்ள சமயங்கள் நன்குணர்த்துகின்றன. காலத்தின் போக்கிற்கு இணங்க மக்கள் சமயங்களை நடைமுறைப்படுத்தி வாழ்ந்து வந்துள்ளனர். தமிழ் மக்களது வாழ்க்கையிலும் பல்வேறு சமயநெறி முறைகள் நடைமுறையிலே இருந்தன. பரிபாடல் இந்நிலைப்பட்ட நடைமுறைகளை நன்கு விளக்குகிறது.

திருமாலும் செவ்வேளும் தமிழ் மக்களின் வாழ்க்கையில் எவ்வாறு முக்கியத்துவம் பெற்றிருந்தனர் என்பதைப் பரிபாடலிலுள்ள 14 பாடல்கள் விளக்குகின்றன. இரு கடவுள்களது உருவங்களும் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளன. தோற்றத்திலும் ஆற்றலிலும் வேறுபாடுகள் காப்ப்பட்டுள்ளன. திருமால் உலகத்தில் தோற்றத்துடன் தொடர்பு கொண்ட தெய்வமாக மக்கள் மனதிலே இடம்பெறுகிறார். பரம்பொருளினின்றும் ஆகாயந்தோன்றி அதனினின்றும் நீ தோன்றி, அதனினின்றும் நிலந்தோன்றிற்று என வேதங்களிலே கூறப்பட்டுள்ள கடவுட்கோட்பாடு பரிபாடலில் திருமால் பற்றிய பாடலிலே இணைக்கப்பட்டுள்ளது. வேதம் பற்றிய அறிவு சமூகத்திலே அக்காலத்தில் நிலைபெற்றிருந்தமைக்கும் பாடற்சான்று காணப்படுகின்றது.

“செவ்வாய் உவணத் துயர்கொடி யோயே
கேள்வியுட் கிளந்த ஆசான் உரையும்
படிநிலை வேள்வியுள் பற்றியொடு கொளலும்
புகழ்இயைந் திசைமறை உறுகனல் முறைமூட்டித்
திகழொளி ஒண்சுடர் வளப்பாடு கொளலும்
நின்உரு புன்உண்டி
பிறர்உடம் படுவாரா
நின்னொடு புரைய
அந்தணர் காணும் வரவு”¹³

என்னும் அடிகளிலே வேள்வி பற்றிய செய்திகள் கூறப்படுகின்றன. தமிழர் மத்தியிலே மிருகங்களை அறுத்து வழிபாடு செய்கின்றமை முன்னரே நடைமுறையில் இருந்துள்ளது.

“நன்னுதற் பசந்த படர்மலி அருநோய்
அணங்கென உணரக்கூறி வேலன்
இன்னியங் கறங்கப் பாடிப்
பன்மலர் சிதறியர் பரவுறு பலிக்கே”¹³

என நற்றிணைப் பாடலடிகள் கூறும் வழிபாட்டு நடைமுறை நோய் தீரும் படி செய்யப்பட்டது. படிமாத்தான் (பூசாரி) தனது துடி முதலிய வாச்சியம் ஒலிக்கப் பாடி பலவாய பூக்களைத் தூவித் துதித்து இவ்வாட்டினை ஏற்றுக்கொள் என்று அதனை அறுத்துக் கொடுக்கும் பலிக்காக நோய் தணியும் என்ற நம்பிக்கையும் மக்களிடம் இருந்தமை அதனால் உணரப்படுகின்றது. இது சாதாரண மக்கள் மத்தியிலே வழக்கிலிருந்த வழிபாட்டு நடைமுறையாகும். ஆனால் பரிபாடலிலே கூறப்படுகின்ற வேள்விமுறை இதன் வளர்ச்சி நிலையாகவும் ஆரியவயப்பட்ட முறையாகவும் காணப்படுகின்றது.

கேள்வி நிலையிலே சமூகத்திலே திருமால் பற்றிய புதிய கருத்துக்கள் மக்கள் மத்தியிலே பரவியமைக்குப் பரிபாடலிலே சான்றுண்டு. திருமாலின் ஆற்றலும் சிறப்பும் முனிவர் மூலம் அறியப்பட்டதாக மூன்றாம் பாடலிற் குறிப்புண்டு.

“ஞாலத் துறையுள் தேவரும் வானத்து
நாலெண் தேவரும் நயந்துநிற் பாடுவார்
பாடும் வகையேயெம் பாடல்தாம்”¹⁴

ஆரியவயப்பட்ட வழிபாட்டுச் சிந்தனைகள் தமிழ்மக்கள் மத்தியிலே நன்கு பரவியதால் திருமால் முழுமுதற்கடவுள், பரம்பொருள் என்ற நிலையும் உருவாகியது. சாம வேதத்திலே கூறப்படுகின்ற செங்கண்மால் தமிழர்களது வழிபாட்டிற்குரிய தெய்வமானதைப் பரிபாடல் தெளிவாக விளக்குகிறது. புருடதத்துவம், ஐம்பூதங்கள், கன்மேந்திரியங்கள், ஞானேந்திரியங்கள், ஐம்புலன்கள், அந்தக்கரணங்கள் எனப் பல்வேறு தத்துவ எண்ணங்கள் பற்றித் தமிழர் அறிந்திருந்த நிலையும் இதனால் உணரப்படுகின்றது.

எனினும் இயற்கைச் சக்திகளிலே மனிதன் கண்டிருந்த கடவுள் நிலையையும் திருமாலின் பண்பாக இணைத்து நோக்கியமையும் கடுவனிளவெயினனாரது பாடலில் வெளியிடப்பட்டுள்ளது. இயற்கையின் பண்புகள் திருமாலது உருவாக எண்ணப்பட்டன.

“நின் வெம்மையும் விளக்கமும் ஞாயிற்றின்கண் காணப்படுகின்றன. நின் தண்மையும் மென்மையும் திங்களிடத்தே உள்ளன. நின் சுரத்தலும் வண்மையும் முகிலிடத்துள்ளன. நின் காவலும் பொறுமையும் நிலத்தின்கண் உள்ளன. நின் மணமும் ஒளியும் காயாம் பூவிடத்தே காணப்படுகின்றன. நின் தோற்றமும் அகலமும் கடலிடத்தே காணப்படுகின்றன. நின் உருவமும் ஒலியும் விசும்பின்கண் உள்ளன. நின் வரவும் ஒடுக்கமும் காற்றின்கண் உள்ளன. இவையும் இன்னோரன்ன பிறவும் நின்னின்றும் பிரிந்து நின்னையே தழுவி நின் காவற்கண் அமைந்துள்ளன.”¹⁵

மேற்காணும் பகுதி இதனை விளக்குகின்றது.

திருமாலின் தோற்றப்பொலிவும் ஆற்றலும் பரிபாடலில் விரிவாகவே கூறப்பட்டுள்ளன. நற்றிணை, புறநானூறு, மதுரைக்காஞ்சி என்னும் நூல்களில் மாயோன் பற்றிய குறிப்புக்கள் உண்டு. அக்குறிப்புக்கள் திருமால் என்ற பெயரிற் கூறப்படாமல் “மாயோன்” என்ற பெயரிலேயே கூறப்படுகின்றன. நற்றிணையில்¹⁶ மாயோன் கண்ணனாய் அவதரித்த செய்தி தலைவனை உவமிப்பதற்காக எடுத்தாளப்பட்டுள்ளது.

“மாயோ னன்ன மால்வரைக் கவாஅன்
வாலியோ னன்ன வயங்குவெள் ளருவி
அம்மலை கிழவோன்.....”

தலைவியிடம் தலைவனைப்பற்றிக் கூறும் தோழி, அவனை மாயோனைப் போன்ற பெரிய மலைப்பக்கத்து அவன் கண்ணனாயவதரித்த பொழுது அவனுக்கு முன்னவனாகத் தோன்றிய வெளிய நிறத்தையுடைய பலதேவனைப்போன்று விளங்கிய வெண்மையான அருவிகளையுடைய அழகிய மலைக்குரிய தலைவன் என்று குறிப்பிடுகிறாள்.

புறநானூற்றில்¹⁷ பாண்டியன் நன்மாறனைப் புலவன் காரிக்கண்ணனான் பாடும்பொழுது “மாயோனன்ன உரைசால் சிறப்பிற் புகழ்சான் மாற” என்று விளித்துள்ளார். புறநானூறு பாடல் 291 “மாயோன்” என்னும் சொல் மறக்குடி வீரனைக் குறித்ததை உணர்த்துகின்றது.

“தூவெள்ளறுவை மாயோற்குறுகி
இரும்புபூச லோம்புமின்.....”¹⁸

என்னும் அடிகளில் ‘மாயோன்’ என்ற சொல் தூய வெள்ளிய ஆடை அணிந்த கரிய நிறமுடைய போர்வீரனைக் குறிக்கின்றது. இதேபோன்று கரிய நிறமுடைய பெண் ‘மாயோள்’ எனச் சங்கப் பாடல்களில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளாள். எனவே கரிய நிறமும் திருமாலின் தோற்றமென மக்களிடையே உணரப்பட்டுள்ளமை பெறப்படுகின்றது.

மதுரைக்காஞ்சியில் மாயோனது பிறந்தநாளைப் பற்றிய குறிப்பொன்றுண்டு.

“கணங்கொள் அவுணர்க் கடந்த பொலந்தார்
மாயோன் மேய ஓண நன்னாட்.....”¹⁹

என்னும் அடிகளில் உவுணர்களைக் கொன்றருளிய பொன்னாற் செய்த மாலையினையுடைய திருமால் உலகிற் பிறந்த நல்லநாள் திருவோணமாகிய நன்னாளெனக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. திருமால் பற்றிய பல்வேறு செய்திகளையும் தொகுத்துக் கூறவே பரிபாடற் பாக்கள் தோன்றியிருக்க வேண்டும். இக்கருத்தை மாயோன் பற்றிய முன்னைய பாடற்செய்திகளால் உறுதி செய்ய முடிகின்றது.

பரிபாடற்பாக்களில் திருமாலுக்குப் பனை, கலப்பை, யானை, கருடன் போன்ற பல கொடிகள் கூறப்பட்டுள்ளன. ஆழிப்படையும் சங்கும் கைகளில் தாங்கியவனாகவும், சிவந்த கண்ணினையுடையவனாகவும், துளசிமாலையை அணிந்தவனாகவும், நீலமணிபோன்ற மேனியையுடையவனாகவும், திருமகளின் கணவனாகவும், பல்வேறு திருநாமங்கள் கொண்டவனாகவும் அவன் விபரிக்கப்பட்டுள்ளான். இதனாற் பிற்காலத்தில் மக்கள் மனதிலே திருமால் மனிதனுக்கு உவமையாகக் கூறமுடியாதபடி ஒப்பற்ற தெய்வமெனும் கருத்து ஊன்றிப் பதிய இடமுண்டாயிற்று, அதுவே வைணவ மதத்தின் தோற்றத்திற்கும் வித்திட்டதென்று கூறினும் நன்று.

பரிபாடல் 15ஆம் பாடல் திருமாலிருஞ்சோலை பற்றி வர்ணிக்கின்றது. மக்கள் மனதிலே வழிபாடு செய்யப்படும் இடத்தைப் பற்றிய கருத்து ஏற்பட்டிருந்ததை இது விளக்குகின்றது. கடவுளை அறிய மட்டுமல்லாமல் அடையவும் வழிபாடு அவசியம். தெய்வங்கள் மலையிலே உறைகின்றன என்னும் நம்பிக்கை மக்களிடையே வலுப்பெற்றிருந்தது. எனவே மலையை வணங்கும் வழக்கமும் இருந்தது. மலையின் தோற்றம் திருமாலின் தோற்றமாகக் கொள்ளப்பட்டது.

“அறிவெல்லையால் அறியப்படாத புகழுடனே பொலிந்து நிலத்தைத் தாங்கும் சக்கரவாள முதலாகத் தொல்லிசைப் புலவாள் ஆராய்ந்துரைத்த மலைகள் பற்பல உள்ளன. அப்பலவற்றுள்ளும் பசி வெம்மையாற்றி நிறைந்த பயன் பலவும் தரும் மலைகள் சிலவேயாம். அவற்றுள்ளும் தெய்வங்கள் விரும்பும் மலைகள் ஒருசிலவே உள்ளன. அவற்றுள்ளும் மாயோனையும் பல தேவனையும் தாங்கும் திருமாலிருங்குன்றம் சிறந்ததாகும்.”²⁰

மேற்கூறப்பட்ட கருத்து இயற்கையின் தோற்றத்திலேயே இறைவன் இணைவதை மக்கள் உணர்ந்திருந்ததைக் காட்டுகின்றது. திருமாலிருங்குன்றத்தை மனைவியரோடும், இருமுதுகுரவரோடும், குழவிகளோடும், சுற்றத்தாரோடும் கூடித் தெய்வமாக மதித்து வழிபாடு செய்தனர். சுனைகளெல்லாம் நீலமலர் மலர்தலானும் அச்சுணையைச் சூழ அசோகும் வேங்கையும் மலர்தலானும் அம்மலை மாயோனை ஒத்து விளங்காநிற்கும். வாய்மொழியாகிய வேதம் திருமால் பெருமையை உரைத்தது. அதனைத் தமிழரும் தமது கடவுள் கோட்பாடுகளுடன் சேர்த்துக் கொண்டனர். இயற்கை நிலையான வழிபாட்டு முறைகளுடன் வேதம் கூறும் வழிபாட்டு முறைகளும் நடைமுறைகளானதையே பரிபாடல் உணர்த்துகின்றது. தமிழர் வாழ்வில் திருமால் ஒப்பற்ற தெய்வமாகினார். இயற்கைத் தோற்றத்தில் மட்டுமன்றி மனதிலே திருமாலின் கடவுள் தோற்றம் நிலைபெறத் தொடங்கியது.

செவ்வேள் பற்றிய பாடல்கள்:

பரிபாடலில் எட்டுப் பாடல்கள் செவ்வேள் பற்றியவை. எழுவர் இப்பாடல்களைப் பாடியுள்ளனர். தமிழர் மத்தியிலிருந்த வழிபாட்டு நடைமுறைகளின் இன்னொரு வளர்ச்சி முறையை இப்பாடல்களின் காணலாம். அகநானூறு, புறநானூறு, நற்றிணை, குறுந்தொகை, ஐங்குறுநூறு போன்ற தொகை நூல்களிலே கூறப்பட்ட முருகவழிபாட்டின் வளர்ச்சி நிலையை செவ்வேள் பற்றிய பாடல்கள் கூறுகின்றன. மலையுறை தெய்வமாகவும் பெண்களுக்கு நோய்தருபவனாகவும், வள்ளியோடு இணைந்தவனாகவும் முருகன் கருதப்பட்டான். அவனுக்கென வழிபாட்டிடம் முருகன் கோட்டம்²¹ என அழைக்கப்பட்டது.

“முருகயர்ந் துவர்ந்த முதுவாய் வேல
 சினவ லோம்புமதி வினவுவ துடையேன்
 பல்வே றுருவிற் சில்லவிழ் மடையொடு
 சிறுமறி கொன்றிவன் நறுநுதல் நீவி
 வணங்கினை கொடுத்தி யாயின் அணங்கிய
 விண்தோய் மாமலைச் சிலம்பன்
 ஒண்தார் அகலமும் உண்ணுமோ பலியே.”²²

என்னும் குறுந்தொகைப்பாடல் முருகவழிபாட்டு நடைமுறையைக் கூறுகின்றது. வழிமுறையாக முருகனை வழிபடுபவர்கள் பல்வேறுபட்ட நிறத்தையுடைய சில சோற்றுப் பலியுடனே இளைய ஆட்டினையும் கொண்டு அதன் குருதியையும் பலியாக்கினர். இந்நடைமுறை பல பாடல்களில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது.²³ முருகனையும் சாதாரண மனிதனையும் அணியும் மாலைகளால் வேறுபடுத்திக் கூறினர்.²⁴

“முருகு புணர்ந்து இயன்றவள்ளி”²⁵

என்னும் தொடர் முருகனின் மனைவியாக வள்ளி அமைந்ததைக் குறித்து நிற்கின்றது. எனவே தமிழ் மக்களிடையே முருக வழிபாட்டில் ஏற்பட்ட புதிய மாற்றங்களை எடுத்துக்கூறப் பரிபாடல் பாடல்கள் எழுந்திருக்கலாம். இக்கருத்தை உறுதி செய்வதற்குச் செவ்வேள் பற்றிய பாடல்களே பெரிதும் உதவுகின்றன. பரிபாடல் 5ஆம் பாடல் செவ்வேள் பற்றிய பாடல்களின் கடவுள் வாழ்த்தாக அமைந்துள்ளது. “காஅய்கடவுள் சேஎய் செவ்வேள்” ஆக முருகன் அறிமுகஞ் செய்யப்படுகின்றான். ஆறுமுகங்களும் பன்னிரு தோள்களும் அவன் உருவில் இணைக்கப்படுகின்றன.

“நான்முகனாகிய பாகன் செலுத்தாநிற்ப வேதமாகிய குதிரைகள் பூட்டப்பட்ட நிலமாகிய தேரை ஏறிச்சென்று அரவு நாணாகவும் மலை வில்லாகவுங் கொண்டு திரிபுரங்களை ஒரு நெருப்புக் கணையாலே அழியும்படி எய்தவனும் தேவர்களுடைய வேள்வியுணவினை உண்டவனும் ஆகிய இறைவன் இறைவியைக் கூடி இன்புறும்பொழுது உண்டான கருவை இந்திரன் தன்பால் வேண்டிக் கொண்டமையாலே அவ்விறைவனே பலவாகச் சோதித்தருளினான். அக்கருவை முனிவர்கள் எழுவரும் பெற்று வேள்வித் தீயிலிட்டனர். பின்னர் அதனைக் கார்த்திகை மகளிர் அறுவரும் உண்டு சரவணப் பொய்கையின்கண் தாமரைப்பூவாகிய பாயலில் நினைனை ஈன்றனர்.”²⁵

என முருகன் உருவாகிய கதையும் பரிபாடலில் கூறப்படுகின்றது. கோழியும், மயிலும் முருகனுடன் சேர்கின்றன. பன்னிரண்டு கரங்களுக்கும், முறையே மறியும், மயிலும், சேவலும், வில்லும், மரனும், வாளும், ஈட்டியும், கோடரியும், மழுவும், கனலியும், மாலையும், மணியும் கூறப்பட்டுள்ளன. சூரபன்மனை மாமரமானபோது வேரோடு வெட்டியமை நாவலந்தீவினுள் வடபகுதியிலுள்ள கிரௌஞ்சம் என்னும் மலையை உடைத்து அதன் ஊடே வழியுண்டாக்கியமை செவ்வேளின் பேராற்றலை விளக்கும் நிகழ்ச்சிகளாகக் கூறப்பட்டுள்ளன.

செவ்வேள் திருவடியை அடைய முடியாதவர்களாக உயிர்களை வருத்தும் தீயநெஞ்சினை உடையோரும், அறத்தின்கட் சேராத புகழில்லாரும், கூடாவொழுக்கமுடைய பொய்த் தவவேடமுடையோரும், மறுபிறப்பு, துறக்கம், நரகம், வீடு முதலியன இல்லை என்னும் அறிவில்லாதோரும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளனர். அறவோரும் மாதவரால் வணங்கப்படும் மாண்புடையாரும் செவ்வேள் தாள்நீழலை எய்தும் பேறு பெற்றவராகக் கருதப்பட்டனர். வழிபாட்டின் பயன் எது என்பதும் வெகு நுணுக்கமாகக் கூறப்படுகின்றது.

“பொருளும் பொன்னும் போகமுமல்ல நிற்பால்
அருளும் அன்பும் அறனும் மூன்றும்
உருளிணர்க் கடம்பின் ஒலிதா ரோயே.”²⁷

சாதாரண வாழ்வு நிலைக்கான வசதிகளை வேண்டிய வழிபாடாக அன்றி சமூக நிலைப்பாட்டிற்கான தன்மைகளை வேண்டுகின்ற வழிபாடாகச் செவ்வேள் வழிபாடு மாற்றமடைந்ததை இவ்வடிகள் விளக்குகின்றன.

திருப்பரங்குன்றம் செவ்வேள் உறையும் சிறப்பிடமாகக் கூறப்படுகின்றது. சாதாரண குன்றம் என்றமையாது புராணச் செய்திகளோடு சிறப்பிக்கப்படுகின்றது. திருமாலும், சிவபெருமானும், பிரமனும், ஆதித்தர் பன்னிருவரும், அசுவனி மருத்துவர் இருவரும் வசக்கள் எண்மரும், ஏனைத் தேவர்களும், அசுரர்களும், முனிவர்களும் செவ்வேளைக் காண மண்ணுலகில் அமைந்த குன்றமென விளக்கப்பட்டுள்ளது. வழிபாட்டு நிலையிலே ஏற்பட்டிருந்த மாற்றத்தை,

“நனிமலர்ப் பெருவழிச்
சீறடியவர் சாறுகொள வெழுந்து
வேறுபடு சாந்தமும் வீறுபடு புகையும்
ஆறுசெல் வளியின் அவியா விளக்கமும்
நாறுகமழ் வீயும் கூறுமிசை முழுவமும்
மணியுங் கயிறு மயிலுங் குடாரியும்
பிணிமுக முளப்பப் பிறவு மேந்தி
அருவரைச் சோராத் தொடுநர்”²⁸

என்னும் அடிகள் நன்கு விளக்குகின்றன. ஆனால் மிக்க மலரினையுடையதாய்த் திருப்பரங்குன்றத்திற்கும் மதுரைக்கும் இடையேயுள்ள பெரியவழியின் கண்ணே சிறந்த இறையன்புடையார் அக்குன்றத்தின்கண் உறையும் முருகவேளுக்கு விழாச்செய்ய எழுந்து நிறத்தானும் மணத்தானும் ஒன்றிற்கொன்று மாறுபடுகின்ற பல்வேறு சாந்தங்களும், பெருமையுடைய புகைப் பொருள்களும், இயங்குகின்ற காற்றாலே அவியாத விளக்கிற்கு வேண்டுவனவும், மணம் கமழாநின்ற மலர்களும், இசையை எடுத்துக்காட்டும் முழவும், மணியும், கயிறும், மயிலும், கோடரியும், பிணிமுகம் என்னும் யானை ஊர்தியும் ஆகிய இவற்றையும் இன்னோரன்ன முருகவேளுக்குகந்த பிற பொருள்களையும் ஏந்திக்கொண்டு சென்று செவ்வேளை வணங்கும் மக்கள் தமது நடைமுறை வாழ்வுக்கானவற்றையே வேண்டுகின்றனர். தாம் விரும்பும் காதலரையே கணவராகப் பெறவும், குழந்தைப் பேற்றைப் பெறவும், கணவர் பெரும் பொருள் பெறவும், போரிடச் சென்றவர் போரில் வெற்றி பெறவும் வழிபாட்டைச் செய்கின்றனர்.

திருப்பரங்குன்றத்தின் சிறப்பை ஆறு பாடல்கள் எடுத்துரைக்கின்றன. இயற்கையான வாழ்க்கையின் நடைமுறைகளும் வழிபாட்டு முறைகளும் விபரிக்கப்பட்டுள்ளன. அகவாழ்வின் இரு நிலைகளாகிய கற்பு நிலையும் களவு நிலையும் எடுத்துக்காட்டப்பட்டுள்ளன. வள்ளி, தேவசேனை பற்றிய குறிப்புகளால் இதனை நன்குணரமுடிகின்றது. மக்கள் வாழ்க்கை நிலையைச் செம்மைப்படுத்தவே வழிபாட்டு நடைமுறைகள் தோன்றின. பரத்தையரை நாடும் ஆண்களின் ஒழுக்கத்தை நியாயப்படுத்தும் வகையில் செவ்வேளுக்கு வள்ளி, தேவசேனை என இரு மனைவியரை உரிமையாக்கப்பட்டுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. மக்கள் அகவாழ்வில் பேரிடம் பெற்றிருந்த “ஊடல்” பற்றிய வர்ணனை இதனால் அதிகமாக இணைக்கப்பட்டுள்ளது. ஊடல் தீர்கின்ற இடமாகத் திருப்பரங்குன்றம் பேசப்படுகின்றது.

“ஒரு கானவன் ஒள்ளிய நிறத்தினையுடைய மணி போன்ற புள்ளியினையுடையதாய்
ஆடாநின்றதொரு மயிலை நோக்கி அதன் அழகையும் களிப்பினையும் தன்
உள்ளத்தால் குறிக்கொண்டு கருதி நின்றானாக அங்ஙனம் நின்றவனை அவன்

காதலியாகிய அழகிய நெற்றியினையுடைய கொடிச்சியும் கண்டாள். அங்ஙனம் கண்டவள் அவனை நோக்கி, ஏடா நீ இப்பொழுது நின் உள்ளத்தே நினைப்பதனையாம் அறிந்து கொண்டோம். அ.தியாதெனின் நீ இம்மயில் இவளினும் எழிலிற் சிறந்தது என்று நினைக்குமாற்றால் எம்மை இகழ்வதேயாம். ஏடா அதனை மறைத்தல் ஒழிக; இனி அதனை எமக்குச்சொல் என்று ஊடினாள். அங்ஙனம் ஊடியவளை, அக்கானவன் அதனை மாற்றிக் காதலுடையோயே தன்னால் களவுகொள்ள அரிதாகிய நினது சாயலைத் தனது களிப்பு மகிழ்ச்சியாலே களவு கொள்ள எண்ணி அ.தியலாமையாற் பெரிதும் வருந்தும் இம்மயிலினைக் கண்டு நினது சாயலின் அருமையை நினைத்து நின்றேனாக நீ அ.தறியாது எம்மை இகழ்ந்தோமாகக் கருதுகின்றனை என்று கூறி அவ்வுடலை அப்பொழுதே உணர்ப்பித்தல் கண்டோர் நன்றென்று ஆராய்தற்குக் காரணமான தேரினையுடைய முருகவேளினது இத்திருப்பரங்குன்றத்தின் இயல்பு இத்தகையது ஆகும்.”²⁹

வழிபாட்டுத் தலமான திருப்பரங்குன்றம் அகவாழ்க்கையோடு தொடர்புபடுத்திக் கூறப்படுவதற்கு முக்கிய காரணம் பழைய வழிபாட்டு நடைமுறைகளே எனலாம். அகப்பாடல்களிலே தலைவியின் நோய்தீரக் குன்றிலுறை தெய்வத்திற்கு மடை போடப்பட்டதாகக் குறிப்புண்டு. இவ்வழக்கத்தால் குன்று மக்கள் மனதிலே முகிய தெய்வம் உறை இடமாக இருந்ததையும் உணரலாம். இதுவே பரிபாடலிலும் வலியுறுத்தப்படுகின்றது. செவ்வேளின் ஆற்றல் சிறப்புகளைக் காட்டிலும் திருப்பரங்குன்றத்து வழிபாட்டு முறைகளுக்கும், அது சம்பந்தமான நம்பிக்கைகளுக்குமே முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. நாளாந்த வாழ்வுத் தேவைகளுக்காக வழிபாடுகள் செய்யப்பட்டதைச் செவ்வேள் பற்றிய எல்லாப் பாடல்களுமே ஆழமாக உணர்த்தியுள்ளன. வேத வழிபாட்டு நடைமுறைகள் பரவியபோதும் இயற்கை நெறி நிலையிலே மக்கள் கொண்டிருந்த நம்பிக்கைகள் ஆழமாக இருந்ததையும் இந்நிலை நன்குணர்த்துகின்றது. மணமான மகளிரும், கன்னியரும் திருப்பரங்குன்றம் சென்று விசேட வழிபாடுகளைச் செய்தனர். அவ்வழிபாட்டின்போது யானை உண்டெஞ்சிய கவளத்தையுண்டனர். அதனால் காதலர் அன்பையும், கண்ணிறைந்த கணவரையும் அடையலாமென நம்பினர்.³⁰

வழிபாட்டில் இருநிலைப்பாடு:

தமிழர் வாழ்வில் முக்கிய இடம் பெற்றிருந்த வழிபாட்டு நடைமுறைகளில் இருநிலைப்பாடு தோன்றியமையை பரிபாடல் நன்கு விளக்குகின்றது. இயற்கைநிலை, செய்கைநிலையென அவற்றைக் கொள்ளினும் பொருந்தாம். வாழுகின்ற நிலையிலேயே நடைமுறைப்படுத்தப்பட்ட வழிபாடு இயற்கை நிலையானது. பிற பண்பாட்டின் கலப்பினால் கேள்வி நிலையிலே வகுத்துக் கொண்ட வழிபாட்டு நடைமுறைகள் செயற்கை நிலையானவை. அனுபவத்துடன் இயைந்த இயற்கை வழிபாட்டு நடைமுறைகளுக்கும் அனுபவத்தோடு இயையாத செயற்கை வழிபாட்டு முறைக்கும் வேறுபாடுகளும் காணப்பட்டன. அந்த வேறுபாடுகளைப் பரிபாடல் நன்கு சுட்டுகின்றது. வழிபாட்டு நடைமுறைகளிலே ஏற்பட்ட மாற்றங்களும் புதுமைப்புண்புகளும் செவ்வேள் திருமால் பற்றிய கடவுட் கோட்பாடுகளாக அமைந்தன.

புராணக்கதைகள் மனிதனது சிந்தனைப் போக்கிலே வளர்ச்சி ஏற்பட்டதைக் காட்டுகின்றன. தேவர், அசுரர், மனிதர் என்ற பாகுபாடு மக்களிடையே நிலவிய குண நிற வேறுபாடுகளை பாகுபாடு செய்து சிந்திக்க உதவியது. மனிதனது வாழ்க்கை நிலைக்கும் மேலான கடவுள் நிலையை அடைய வழிபாடு கருவியாக உதவும் என்ற நம்பிக்கை மக்கள் மனதிலே உருவாகத் தொடங்கியது. புராணக்கதைகள் இந்நம்பிக்கையை மேலும் பலப்படுத்தின. இதனால் செவ்வேள் திருமால் என்ற கடவுளர் மக்கள் வழிபாட்டில் முக்கியத்துவம் பெற்றனர். தெய்வங்களிலே மனிதன் நம்பிக்கை கொள்ளத் தொடங்கினான். தெய்வங்களின் பெருமையையும் ஆற்றலையும்

பாடல்களிலே பாடினான். தான் மட்டுமன்றித் தனக்குப் பின்வருபவர்களும் அதை நம்ப வேண்டுமென எண்ணினான். திருமாலிருஞ் சோலையும் திருப்பரங்குன்றமும் சிறந்த வழிபாட்டுத்தலங்களாக இன்றும் புகழ்பெற இதுவே காரணமாகும். “கடவுளரைப் பாடல்” என்னும் புதிய மரபும் உருவாகியது. பிற்காலத்திலே பல புலவர்கள் கடவுளரைப் பாடவும் இது வழிகாட்டியது. ஆழ்வார்களும் நாயன்மாரும் இறைவன் வடிவையும் ஆற்றலையும் பல்வாறாக விரித்துப் பாடப்பரிபாடற் செய்யுட்கள் பெரிதும் உதவின.

“சூதென்று களவு சூதுஞ் செய்யாதே
வேதம்முன் விரித்தான் விரும்பிய கோயில்
மாதறு மயில்சேர் மாலிருஞ் சோலை
போதவிழ் மலையோ புகுவது பொருளே.”³¹

என நம்மாழ்வார் பிற்காலத்திலே திருமாலிருஞ் சோலையைப் பாடுகின்றார்.

“விரிகதிர் ஞாயிறும் திங்களும் விளங்கி
.....
நன்னிற மேகம் நின்றது போலப்
பகையணங் காழியும் பால் வெண்சங்கமும்
தகைபெறு தாமரைக் கையி னேந்தி
நலங்கிளர் ஆரம் மார்பிற் பூண்டு
பொலம் பூவாடையிற் பொலிந்து தோன்றிய
செங்கண் நெடியோன் நின்ற வண்ணமும்”³²

என இளங்கோவடிகள் திருமாலை வர்ணிப்பதற்கும் பரிபாடலே தரவுதந்தது. கம்பராமாயணத்திலே திருவவதாரப் படலத்திலே கம்பர் இவ்வர்ணனையை அடிப்படையாகக் கொண்டு,

“கருமுகில் தாமரைக் காடு பூத்துநீடு
இருசுடர் இருபுறத்தேந்தி.....
வருவ போல் கலுழன் மேல்வந்து தோன்றினான்”³³

என்று கவி பாடுகின்றார். திருமாலின் உருவம் வழிபாட்டிற்குரிய சின்னமாக உருவெடுத்தபோது தமிழர் மனதிலே பரிபாடல் வர்ணனைகளே முன்னின்றிருக்க வேண்டும்.

செவ்வேள் பற்றிய பரிபாடல் கூறும் விபரங்களைப் பின்னோரும் கையாண்டுள்ளனர்.

“குறமகள் அவளெம் குலமகள் அவளொடும்
அறுமுக வொருவனின் அடியிணை தொழுதேம்
துறைமிசை னினதிரு திருவடி தொடுநர்
பெறுகநன் மணம்விடு விழைமணம் எனவே”³⁴

எனச் சிலப்பதிகாரத்தில் செவ்வேள் பெருமை கூறப்பட்டுள்ளது.

திருப்பரங்குன்றத்தோடு மேலும் ஐந்து மலைப் பிரதேசங்களைச் செவ்வேள் விரும்பி உறையும் இடமாக திருமுருகாற்றுப்படை நெடும்பாட்டு வடிவில் நின்று கூறுகின்றது. இயற்கை நிலையிலே குன்றின் உருவிலே முருகனைக் கண்டவர் தமிழர், பரிபாடல் முருகனைச் செவ்வேளாக்கி உருவந் தந்தது. திருமுருகாற்றுப்படை செவ்வேள் உறை குன்றங்களைச் சிறப்பித்தது. கச்சியப்பர் யாவற்றையும் தொகுத்துக் கந்தபுராணமாக விரித்துரைத்தார்.

கௌமாரம், வைஷ்ணவம் என்ற சமயங்களாக செவ்வேள் பெருமையும், திருமால் பெருமையும் தனிப்படப் பேசப்பட்ட நிலையும் உண்டு. எனினும் பரிபாடலே இரு கடவுள்களைப் பற்றிய வழிபாட்டு நிலையான தகவல்களைத் தொகுத்துத் தந்த முதல் தமிழ் நூலாகும். செவ்வேள் மக்கள் நடைமுறை வாழ்வோடு நெருங்கிய தெய்வமாகவும் திருமால் மக்களின் எண்ணக் கருத்திலே உயர் நிலைபெற்ற தெய்வமாகவும் விளங்குகின்றனர். இன்றுவரை தமிழர் வழிபாட்டிலே இந்நிலையிலேயே செவ்வேளும் திருமாலும் இடம்பெற்றுள்ளனர். சிறப்பாக ஈழநாட்டிலே இரு தெய்வங்களும் மக்கள் வாழ்க்கையில் இணைந்து வழிபாட்டு நடைமுறைகளிலும் நிலைப்படுத்தப்பட்டுள்ளனர். தமிழர் தெய்வங்களாகப் பரிபாடலிலே பேசப்பட்ட நிலையை இதனால் நாம் தெளிவுற விளங்கிக் கொள்ள முடிகின்றது. இதுவே சமயத்தின் தனிப்பெருஞ் சிறப்பெனத் தமிழர் கொண்டு வாழ்ந்தனர்.

அடிக்குறிப்புகள்

01. **Tamil Lexicon. Vol. VI. Part II. Madras, University of Madras, 1934.**
02. **தொல்காப்பியம்:** அகத்திணையியல், சூத்: 56 சென்னை, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், 1977.
03. **தொல்காப்பியம்:** செய்யுளியல் சூத்திரங்கள்: 425, 426, 427 சென்னை, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், 1977.
04. **பரிபாடல் மூலமும் உரையும்:** அணிந்துரை. பக். 13. சென்னை, சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், 1975.
05. **கிறையனார் களவியல்:** முதற்கூத்திர உரை பக். 6. கழக வெளியீடு, 1953.
06. **தொல்காப்பியம்:** இளம்பூரணம், கழக வெளியீடு.
07. **புறநானூறு:** செய்யுள் 182, சென்னை, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், 1973.
08. **திருவள்ளுவமாலை.**
09. **பரிபாடல்:** செய்யுள் 1, அடிகள் 10 - 13 பக். 3.
10. **பரிபாடல்:** : செய்யுள் 1, அடிகள் 37 - 48 பக். 4.
11. **திருவாய்மொழி:** 1:7, நாலாயிரத்திவ்வயப்பிரபந்தம், சென்னை. B. இரத்தினநாயகர் ஸன்ஸ், 1959.
12. **Tamil Lexicon. Vol. III, Part I.**
13. **பரிபாடல்:** செய்யுள் 2, அடிகள் 60 - 68 பக். 16.
13. **நற்றிணை:** செய்யுள் 322, அடிகள் 9 - 12 பக். 547. சென்னை, சைவ சித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், 1976.
14. **பரிபாடல்:** செய்யுள் 3, அடிகள் 27 - 29 பக். 29.
15. **பரிபாடல்:** செய்யுள் 4, பொருட் சுருக்கம் பக். 45.
16. **நற்றிணை:** செய்யுள் 32, பக். 57.
17. **புறநானூறு:** செய்யுள் 57, பக். 149, சென்னை, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், 1973.
18. **புறநானூறு:** செய்யுள் 291, அடிகள் 2 - 3, பக். 183.
19. **மதுரைக்காஞ்சி:** அடிகள் 590 - 591, பக். 18.
20. **பரிபாடல்:** செய்யுள் 15, பொருட்சுருக்கம், பக். 244.
21. **புறநானூறு:** செய்யுள் 299, பக். 541.
22. **குறுந்தொகை:** செய்யுள் 362, பக். 541. சென்னை, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், 1978.

23. அகநானூறு: செய்யுள் 118, பக். 420. சென்னை, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், 1979.
24. அகநானூறு: செய்யுள் 28, பக். 113.
25. நற்றிணை: செய்யுள் 82, பக். 142.
26. பரிபாடல்: செய்யுள் 5, பொருட்குருக்கம், பக். 58.
27. பரிபாடல்: செய்யுள் 5, அடிகள் 79 - 81, பக். 62.
28. பரிபாடல்: செய்யுள் 8, அடிகள் 95 - 102 பக். 117 - 118.
29. பரிபாடல்: செய்யுள் 18, பொருட்குருக்கம், பக். 282.
30. பரிபாடல்: செய்யுள் 19, அடிகள் 85 - 94, பக். 298.
31. திருவாய்மொழி: 2-10-10.
32. சீலப்பதிகாரம்: 11: 43 - 51 அடிகள், பக். 4. சென்னை, சைவசித்தாந்த நூற்பதிப்புக்கழகம், 1977.
33. கம்பராமாயணம்: திருவவதாரப்படலம்: 12, சென்னை, கம்பன் கழகம், 1976.
34. சீலப்பதிகாரம்: குன்றக்குரவை: 17, பக். 5.

கோயிற் கலைகள்

1. முன்னுரை:

தமிழருடைய வரலாற்றை நோக்குமிடத்து, அவர்கள் வாழ்விலே கோயில் ஒரு முக்கிய இடம் வகித்து வந்திருப்பதனை அறிந்துகொள்ள முடிகின்றது. இக்கோயில்கள் அவர்களுக்கு ஆன்மீக பலத்தினையும் தெய்வீக உணர்வினையும் ஊட்டுவனவாக மட்டுமன்றி அவர்கள் பண்பாட்டினைப் புலப்படுத்துவதுடன் அதனைப் பேணிப்பாதுகாக்கும் நிறுவனங்களாகவும் அமைந்துள்ளன. சிற்பம், ஓவியம், கட்டடம் ஆகிய கலைகளின் பயனாகவும், இசை, நடனம், நாடகம் ஆகிய கலைகளை வளர்ப்பனவாகவும் கோயில்கள் திகழ்ந்தன. கோயில்கள் வளர்த்த கலைகளையே இங்கு “கோயிற் கலைகள்” என்னுந் தொடர் மூலமாகக் குறிப்பிடுகின்றோம்.

தமிழ் நாட்டில் எவ்வாறு கோயில்கள் தமிழர் சமுதாயத்துடன் நெருங்கிய தொடர்புடையனவாக ஆயிற்றோ அதேபோன்று, ஈழநாட்டிலும் கோயில்கள் மக்களுடன் நெருங்கிய தொடர்புகொள்ள வேண்டிய தேவை ஏற்பட்டது. சோழப்பெருமன்னர் காலத்திலே கங்காநதியும் கடாரமும் மாத்திரமன்றி, ஈழநாடு உட்படப் பல நாடுகள் அப்பெருமன்னர்களின் பேரரசிற்குட்படலாயின. சோழர் ஈழநாட்டினை வெற்றி கண்டபொழுது நாட்டின் தலைநகரம் அநுராதபுரத்திலிருந்து பொலநறுவைக்கு மாற்றப்பட்டு அது “ஜநநாதமங்களம்” எனப் பெயர் பெறலாயிற்று. தென்னகத்திலே ‘பெரிய கோயில்’ உட்படப் பல கோயில்களைக்கட்டிப் புகழடைந்த சோழப்பெரு மன்னனாகிய முதலாம் ராஜராஜன் பொலநறுவையிலும் அழகிய சிறிய சிவாலயம் ஒன்றினைக்கட்டினான். என வரலாறு கூறுகின்றது.¹ மாதோட்டம் என இன்று அழைக்கப்படும் மகாதித்தத்தில் சோழப்பேரரசரின் அதிகாரிகளுள் ஒருவனாகிய தாழிகுமரன் என்பவனால் இன்னொரு கோயில் கட்டப்பட்டது என அறிகிறோம்.² தென்னகத்து கோயில்கள் பெற்றிருந்த சிறப்புநிலை பற்றி வரலாற்று அறிஞர் நீலகண்ட சாஸ்திரியார் குறிப்பிடும் கூற்றுக்கள் சிலவற்றை பலரும் உதாரணங்களாக எடுத்தாழுவதுண்டு. அத்தகைய கூற்றுக்களில் ஒன்று:

"As landholder, employer, and consumer of goods and services, as bank, school and museum, as hospital and theatre, in short, as a nucleus which gathered round itself all that was best in the arts of civilised existence and regulated them with the humaneness born of the spirit of Dharma, the mediaeval Indian Temple has few parallels in the annals of mankind."³

சோழர்காலத்துத் தென்னகத்துக் கோயில்கள் பற்றி இவ்வரலாற்றுப் பேரறிஞர் கூறிய இக்கூற்று அக்காலத்து ஈழத்துக் கோயில்களுக்கும் பொருந்துவதாக அமைந்திருக்கலாம். ஆனால், பிற்காலத்திலே ஈழத்துக்கோயில்கள் நெருங்கிய சமூகத்தொடர்பு கொண்ட நிலையை இதே அடிப்படையிலே விளக்கமுடியாது. அதற்கு வேறுபல காரணங்களைக் கூறலாம். சோழர்காலக் கோயில்கள் பண்பாட்டினை வளர்க்கும் இடங்களாக அமைய, ஈழத்துப் பிற்காலத் தமிழர்கோயில்கள் பண்பாட்டைப் பாதுகாக்கும் இடங்களாக அமைய வேண்டிய நிலை ஏற்பட்டது. போர்த்துக்கேயருடைய வருகையுடன் ஈழத்துத் தமிழர்கோயில்களுக்கு பேராபத்து நிகழ்ந்தது. திருக்கேதீஸ்வரம், திருக்கோணேஸ்வரம் போன்ற பிரபலமான சைவக்கோயில்கள் தகர்க்கப்பட்டு கோட்டைகள் கட்டப்பட்டன. திரு. க. வேலுப்பிள்ளை தனது நூலாகிய யாழ்ப்பாண வைபவ கௌமுகியில் இப்பண்பாட்டுச் சூறையாடல் பற்றிப் பல இடங்களிலே குறிப்பிட்டுள்ளார்.

“மன்னார்க் கோட்டைக்குத் திருக்கேதீச்சுரத்தினின்று கல்லெடுத்துக் கொண்டு வரப்பட்டது. அக்காலம் அக்கோயில் சீரணமடைந்து கிடந்தது.”⁴

“சைவ ஆலயங்கள்: சமய அலுவலிற் பறங்கியர் யாழ்ப்பாணத்தாரைத் துன்புறுத்தா விடினும் நம்மவரின் மனதைத் திடீரெனப் புண்படச்செய்த வேறொரு கருமத்தை இழைத்துவிட்டார்கள். அது யாதெனில், இந்நாட்டில் ஆங்காங்கு விளங்கிய சைவசமய ஆலயங்களை ஒன்றும் விடாது இடிப்பித்தமையாம். ஒலிவேறா யாழ்ப்பாணத்தில் பெரிதும் சிறிதுமான 500 சைவ ஆலயங்களை இடிப்பித்தானென்றதை அவனுக்கோர் புகழ்ச்செய்தியாகப் பறங்கியர் எழுதிவைத்திருக்கின்றனர்.”⁵

இவ்வாறு போர்த்துக்கேயர் காலந் தொடக்கமாகச் சைவக்கோயில்களின் நிலை இக்கட்டான நிலையிலேயே இருந்தது. அழிவுறும் நிலையிலிருந்த தம் பண்பாட்டினைப் பாதுகாப்பதற்குத் தமிழ்ப் பெரியார்கள் வேறு பல உத்திகளைக் கையாண்ட போதிலும், கோயிலை நிலைக்களனாகக் கொண்டும் தம் போராட்டத்தினை நடத்தினர். அழிந்த கோயில்கள் புதுப்பிக்கப்பட்டன. ஆனால், முன்னர் கோயில்களோடு தொடர்புற்றிருந்த சில கலைகள் மறக்கப்பட்டதும் கைவிடப்பட்டதும் தவிர்க்க முடியாததாகிவிட்டது.

2. கோயில்கள் கலைவளர்க்கும் நிறுவனங்களாகிய வரலாறு:

சமண, பௌத்த போதனைகள் ஒரு காலகட்டத்திலே தமிழ் மக்கள் மனதைக் கவர்ந்தன. ஆனால், அச்சமயங்கள் போதித்த தீவிர துறவறம், பெண் வெறுப்பு, கலை வெறுப்பு ஆகியன வெகுசனத் தொடர்பற்றனவாய் அமைந்தன. சாதாரண பொதுமக்கள் எல்லோருமே துறவறத்தில் ஈடுபடமுடியாதிருந்தது. இறையனார் களவியலுரைகாரர் குறிப்பிட்டது போல் சாதாரணமக்கள் யாவருமே உலகியல் வாழ்வை விரும்புபவர்களாயிருந்தனர்.⁶ இத்தகைய சந்தர்ப்பத்திலேயே சாதாரண பொதுமக்களோடு ஒட்டாத போதனைகளுக்கு எதிரான பக்தி இயக்கம் சம்பந்தர், அப்பர் போன்றோருடைய தலைமையிலே நடைபெற்றது. தீவிர துறவறத்திற்கு எதிராக சாதாரண பொதுமக்கள் யாவருமே மனத்தில் இறைவனை நினைப்பது மட்டுமன்றிக் கோயிலிலே சென்று இறைவனை வழிபட்டாற் போதுமென்ற நிலை உருவாக்கப்பட்டது. அது மாத்திரமன்றி இறைவனை பெண்ணைப் பாகமாகக் கொண்டிருக்கும் காரணத்தாலே, தீவிர பெண்வெறுப்பு அவசியமற்றது என சுட்டிக்காட்டப்பட்டது. இன்னும் இறைவனை கலைகளின் நாயகனாகவும், கோயில்கள் அத்தகைய கலைகளின் இருப்பிடமாகவும், பாடியும் ஆடியும் இறைவனை வழிபடலாம் எனவும் கூறப்பட்டதாலே தமிழ்மக்கள் மத்தியிலே கோயிற்கலைகளுக்கு அளப்பிலா மதிப்பு ஏற்படவும் வாப்பேறப்பட்டது.

“புலனைந்தும் பொறிகலங்கி நெறிமயங்கி

அறிவழிந்திட் டைம்மேலுந்தி

அலமந்த போதாக அஞ்சேலென்

றருள்செய்வான் அமருங்கோயில்

வலம்வந்த மடவார்கள் நடமாட

முழுவதிர மழையென்றஞ்சி

சிலமந்தி அலமந்து மரமேறி

முகில் பார்க்குந் திருவையாறே”

என்னுஞ் சம்பந்தருடைய பாடல்⁷ அக்காலத்திலே கோயிலைச்சுற்றி பெண்கள் நடனமாடும் மரபினை விளக்கி நிற்கின்றது. இவ்வாறு இசை, நடனம் போன்ற கலைகள் முற்காலக் கோயில்கள் பேணிவளர்த்த கலைகளாக அமைந்தன. இவ்வாறு பொதுமக்களை கவர்கின்ற இசை, நடனம் போன்ற கலைகளை கவரும் கோயில்கள் பொதுமக்களைக் கவர்ந்தது வியப்பன்று. இதனாலே சைவ, வைணவ அடியார்கள் தமிழ் நாட்டிலுள்ள தலங்களனைத்தையும் பாட முற்பட்டனர். ஈழநாட்டில் இருந்த கோணேஸ்வரம், கேதீச்சரம் ஆகியனவும் இவ்வடியார்களாலே பாடப்பெற்றன. திருக்கோணேஸ்வரத்தைச் சம்பந்தர் பாடினார்; திருக்கேதீச்சரத்தை சம்பந்தரும் சுந்தரரும் பாடினார். இத்தலங்களையெல்லாம் ஈழநாட்டிற்கு வராமலே இவ்வடியார்கள் பாடியதாக வழக்குண்டு. விசா, பாஸ்போட் என்ற சம்பிரதாயங்கள் இல்லாத காலத்திலே இவ்வடியார்கள் தமிழ் நாட்டிற்கு மிக அண்மையிலுள்ள ஈழநாட்டிற்கு அந்நாட்களிலே வந்துபோவது அவ்வளவு கடினமான காரியமாயிருந்திருக்காது.

“மாவின்கனி தூங்கும் பொழில்
மாதோட்ட நன்னகரில்”

என்று சுந்தரர் பாடுவது⁸ நேரிலே கண்டு பாடுவது போலத்தான் அமைகின்றது. இவ்வாறு இவ்வடியார்கள் பாடுவதை நோக்குமிடத்து ஈழத்துக்கோயில்களும்,

“பண்பாட்டு நிலையங்களாகவும், இசை, நடனம், நாடகம் ஆகியவற்றைப் போன்ற நுண்கலை நிலையங்களாகவும் அமைந்திருந்தன.”⁹

என்று கூறுதல் தவறாகாது. இக்கோயில்களும், சோழர்காலக் கோயில்களைப் போன்று பல நுண்கலைகளை வளர்ப்பனவாக அமைந்திருக்கலாம். ஆனால், காலஞ்செல்ல, நாம் ஏற்கனவே குறிப்பிட்ட காரணங்களிற்கேற்ப, நிலைமைகள் மாறியிருக்கலாம்.

3. ஈழநாட்டுக் கோயில்களோடு தொடர்புடைய கலைகள்:

3.1.

ஈழநாட்டிலே வாழுந் தமிழருடைய கோயில்களிலே இன்றும் பல கலைகள் பேணி வளர்க்கப்பட்டு வருகின்றன. சோழர்காலக் கோயில்களை போல் அவை இயங்காவிடினும், இந்நாட்டு வரலாறு மாற்றங்களுக்கேற்றபடி ஈடுகொடுத்துச் சில கலைகளையேனும் இந்நாள் வரை அக்கோயில் பாதுகாத்தும், வளர்த்தும் வருவது கண்கூடு. இப்பகுதியிலே அக்கலைகள் பற்றி விபரம் விளக்கமாக கொடுக்கப்படுகின்றது.

3.2. கூத்து

யாழ்ப்பாணத்திலே இன்றுஞ்சில கோயில்களிலே கூத்தாடும் வழக்கம் உண்டு. பருத்தித்துறையிலே நெல்லண்டை என்னும் இடத்திலேயுள்ள பத்திரகாளியம்மன் கோயில் முன்றிலிலே இன்றும் நேர்த்திக்கடனுக்காக கூத்து அல்லது நாடகம் ஆடும் வழக்கம் இருந்து வருகின்றது. சோழர்காலத்திலே கூத்து அல்லது நாடகம் கோயில்களுடன் தொடர்புடைய ஒரு கலையாக இருந்தது பற்றி அக்காலச் சாசனங்கள் சான்று பகர்கின்றன. அச்சாசனச் சான்றாதாரங்களை ஆராய்ந்த வரலாற்றாசிரியர் ஒருவருடைய கருத்து இவ்வாறு அமைகின்றது.

“முதலாவது, இக்கலையின் செயற்பாடு மிக நெருங்கிய முறையிலும் முழுமையாகவும் கோயில்களுடன் தொடர்புடையதாயமைந்தது. இரண்டாவது, இக்கோயில்களிலே கொண்டாடப்பட்ட விழாக்காலங்களிலேயே இவை மேடையேற்றப்பட்டன. மூன்றாவது, நாடகங்கள் பலவகைப்பட்டனவாயிருந்தன. அவற்றுட் பெரும்பாலான, ஆரியக்கூத்து, சாக்கைக்கூத்து, சாந்திக்கூத்து என்பனவற்றைச் சார்ந்தனவாகவே அமைந்தன. நான்காவது, இக்கூத்துக்களின் நடிகர்களுடைய உலகியல் தேவைகள் மானியங்களினாலே பூர்த்தி செய்யப்பட்டன. ஐந்தாவது, இந்நடிகர்கள் ஒரு குழுவாகவே செயற்பட்டனர்.”¹⁰

ஈழநாட்டிலே கூத்துக்கள் கோயில்களுடனே தொடர்புற்றிருந்து வருகின்றன என்பதற்குச் சில அறிஞர்களுடைய கூற்றுக்களை இங்கு உதாரணங்களாகக் காட்டலாம். நாட்டுக்கூத்துப் பற்றி எழுதிய பேராசிரியர் க. கணபதிப்பிள்ளை,

“இக்கூத்துக்களெல்லாம் ஒரு கோயில் நேர்த்திக்கடனுக்காக ஆடுபவை. அதனால், அக்கூத்தில் முக்கியமான கூத்தராக வருபவர் தத்தம் கூத்துக்கு வேண்டிய கோலங்களை அணிந்து கொண்டு மத்தளகாரர், பிற்பாட்டுக்காரர், அண்ணாவியார் ஆகியோருடன் அக்கோயிலுக்கு உள்ளே போவர். அங்கு சுவாமிக்குப் பூசை முடிந்ததும் அண்ணாவியார் தாளம் போட அக்கடவுளின் தோத்திரமாயமைந்த பாடல்களைப்பாடி வழிபடுவர்.”¹¹

என்று குறிப்பிடுகிறார். இவ்வாறு கோயிலிலே வழிபாடு முடிந்தபின்னரே அண்ணாவியார் கூத்தினைத் தொடக்கி வைப்பது வழக்கம். இதன் மூலம் கூத்தாடுவதற்கு வேண்டிய அரங்கம் அல்லது களரி அல்லது மேடை கோயில் வீதியில் அமைக்கப்படும் என்பது பெறப்படுகின்றது. இப்பொழுது நாட்டுக்கூத்துக்களுக்கு பெயர்போன இடங்களில் முக்கியமாக விளங்கும் மட்டக்களப்பிலே கூத்து “அரங்கேற்றத்திற்கான உயர்ந்த மண்மேடை பெரும்பாலும் ஊர்க்கோயில் வீதியில் அமைக்கப்படும்.”¹² வடமராட்சிப் பகுதியில் நாகர்கோயில் என்னுமிடத்திலுள்ள நாகதம்பிரான் கோயிலில், அக்கோயிலோடு தொடர்புடைய வரலாற்றுக் கதையொன்றினை ஆண்டுதோறும் புரட்டாதி மாதத்தில் அங்கு நடக்கும் திருவிழாவிலே கூத்தாக நடத்துக்காட்டுவது வழக்கம். கப்பற் திருவிழா என்பது அங்கு நடக்கும் திருவிழாக்களில் ஒன்று. அன்று கப்பலொன்றினைக் கட்டி, பறங்கிக்காரரைப்போல கோலமணிந்து, பறங்கியர் அவ்வூர் இளைஞரைப்பிடித்து தம் கப்பலில் ஏற்றி பின்னர் நாகதம்பிரான் அருளால் இறக்கிவிட்ட வைபவத்தை மக்கள் முன்னிலையில் பாட்டுப்பாடி நடத்தக்காட்டுவது ஆண்டுதோறும் அக்கோயிலிலே நடக்கும் நிகழ்ச்சியாகும்.¹³

3.3. நடனம்

நடனக்கலை பண்டைக்காலந்தொட்டு ஒருகோயிற் கலையாக விளங்கிவருகின்றது. கோயிலைச்சுற்றி நடனமாதர்கள் ஆடி வழிபட்டதாகச் சம்பந்தரின் பாடலொன்றின் மூலமாக அறிவதை முன்பு குறித்துள்ளோம். இந்நடன மாதர் தம்மைக் கோயிலில் வீற்றிருக்கும் இறைவனுக்கு அடிமைகளாக அர்ப்பணித்து அக்கோயில் அண்டையிலே வாழுவது வழக்கமாயிருந்தது. அதனால், இத்தகைய நடனமாதர்களைத் “தேவதாசிகள்” அல்லது “தேவரடியார்கள்” என்று அழைத்தல் வழக்கமாயிருந்தது. இம்மாதர்கள் பற்றிய பல சுவையான வரலாற்றுத் தகவல்களையும் விபரங்களையும் நீலகண்ட சாஸ்திரி போன்ற வரலாற்றாசிரியர்கள் தம் நூல்களிலே குறிப்பிட்டுள்ளனர்.¹⁴

ஈழநாட்டிலே, யாழ்ப்பாண மாவட்டத்தில் வண்ணார்பண்ணைச் சிவன்கோயில், நல்லூர்க் கந்தசுவாமி கோயில், மாவிட்டபுரம் கந்தசுவாமி கோயில் ஆகியவற்றிலே நடனமாதர்கள் தேவரடியார்களாக இருந்தார்களென அறிகிறோம். இன்று எந்தக்கோயில்களிலுமே காணமுடியாத இந்நிகழ்ச்சி இந்நூற்றாண்டின் தொடக்கத்திலே யாழ்ப்பாணக் கோயில்களிலே நடைமுறையிலிருந்ததாக எம். டி. ராகவன் குறிப்பிடுவர்.¹⁵ வண்ணார்பண்ணைச் சிவன்கோயிலில் தேவதாசிகள் இருந்தார்களென்றும், அவர்களுட் கனகி என்பவள் முறைகேடாக நடந்த காரணத்தால் (ஆரம்பத்திலே பக்தி சிரத்தையுடன் இறைத்தொண்டாக நடனமாடிக் கோயில்களிலே வாழ்ந்த பெண்கள், காலகதியில் ஒழுக்கக்கேடுடையரானார் என நீலகண்டசாஸ்திரி,¹⁶ காட்மன்¹⁷ போன்றவர்கள் குறிப்பிடுவர்.) அக்கோயிலைச் சார்ந்த நட்டுவச் சுப்பையனார் அவளின் ஒழுக்கக்கேடுகளைப் பரிகசித்து கனகி புராணம் என்னும் நூலை எழுதினார் என அந்நூலைப் பதிப்பித்த வட்டுக்கோட்டை மு. இராமலிங்கம் குறிப்பிடுவர்.¹⁸

இன்று ஈழநாட்டிலே நடனக்கலை சிறுபான்மைக் கலையாக மாறியமைக்கு மேற்குறிப்பிட்ட சில தேவதாசிகளின் ஒழுக்கக்கேடு காரணமாயிருந்தது. இன்று நடனக்கலை ஒருவகையில் வசதியுள்ள குடும்பத்திற் பிறந்தவர்களாலேயே மேற்கொள்ளப்படுகின்றது. இந்நடன அரங்கேற்றங்களும் குறிப்பிட்ட ஒரு சிலரை அழைத்து வசதியான மண்டபங்களிலேயே நடத்தப்படுகின்றன. முற்காலத்தில் கோயில்கள் இக்கலையை வளர்த்தும் பேணியும் வருங்கால், சாதாரண பொதுமக்கள் யாவருமே இக்கலையினை கண்டுகழிக்கவும், இக்கலையின் நுணுக்கங்களை உணர்ந்து ரசிக்கவும் முடிந்தது. இக்கலையை மேற்கொண்ட பெண்களும் அது தேவகலை என்று மதித்தும், அழகியல் - கலையுணர்வு கொண்டும் ஆடிமகிழ்ந்தனர். இக்கலையை மேற்கொண்ட பெண்களின் ஒழுக்கக்கேடுகளால் ஈழநாட்டுக் கோயில்களிலே பெண்கள் நடனமாடுவது வெறுக்கப்பட்டது. ஆரம்பத்திலே "சின்னமேளம்" (நாதஸ்வரத்திற்கு துணையாக வாசிக்கப்படும் தவில், பறை போன்ற மேளங்களைப்போலன்றி, மென்மையான ஒலி கொடுக்கும் மேளவகை இந்நடனங்களுக்கு வாசிக்கப்பட்டதால் இப்பெயர் பெற்றதுபோலும்) என்று அழைக்கப்பட்டுவந்தது இக்கலை. காலகதியில், "சின்னமேளம்" என்றாலே இழிவான கலை என்று கருதப்பட்டு வந்ததன் காரணம் நடனக்கலையின் குறைபாடல்ல; அதனை ஆடியவர்களின் குறைபாடே ஆகும். ("The objection is not so much to the dancers themselves, for most of these women are reputed to be prostitutes").¹⁹

3.4. இசைக்கருவிக் கலை:

கோயில் வழிபாட்டிலே பயன்படுத்தப்படும் கருவிகளுள்ளே நாதசுரம் முக்கிய இடத்தைப் பெறுகின்றது. ஈழநாட்டில் எல்லாக்கோயில்களிலுமே நாதசுரம் வாசிப்பது வழக்கமாயுள்ளது. சில கோயில்களிலே ஆண்டுதோறும் நடைபெறும் விழாக்களிலே வாசிப்பதெனச் சில நாதஸ்வர வித்துவான்கள் விரதம் பூண்டுள்ளமையை நாம் அறிவோம். மங்களவாத்தியமெனப் புகழ்கொண்ட இக்கருவி பக்தியையும் இசையையும் ஒருங்கே சேர்க்கவல்லது. ஒருநாள் முழுவதும் இறைவன் சந்நிதானத்திலே நாதசுரம் எவ்வாறு பயன்படுகின்றது என்று இசைப்பேரறிஞர் திரு பி. எஸ். வீரசாமிப்பிள்ளை பின்வருமாறு கூறுவர்.

"அனுதினமும் இரவு நான்காம் சாமத்தில் சங்குமுழங்க துயில் எழுப்பும் பணியில் நாதசுரம் சுமார் மூன்றுமணிநேரம் நடைபெறுவது முறை, பூபாளம், பௌளி, புறநீர்மை, கோபிகா, வசந்தம் இராகங்களுடன் பலவித துதிப்பாடல்களும் வாசிக்கநேரும். இதைத் தொடர்ந்து நடைபெறும் காலை வழிபாட்டின்போது பிலஹரி, கேதாரம், ஆரபி, தன்யாசி

ராகங்களில் ஆலத்தியும் பாட்டுக்களும் கேட்கலாம். நடுப்பகல் வழிபாட்டுக்கும் புறப்பாட்டுக்கும் ஸ்ரீராகம், சாவேரி, மத்திமாவதி, மணிரங்கு, மோகனம் வாசிப்பது முறை. அந்திநேரத்தில் மங்கள் ஆரத்திக்கு சங்கராபரணம், கல்யாணி, நாட்டைக்குறிஞ்சி ராகங்கள் உகந்தவை. இரவில் நடைபெறும் வழிபாட்டில் காமபோஜி, தோடி, பைரவி இராகங்கள் ஒலிக்கும். இரவு நேரப்புறப்பாட்டில் வடக்குப்பிரகாரத்திலிருந்து சந்திவரை, ஊஞ்சல், லாலி முதலிய பாடல்களைத் தொடர்ந்த ஆண்டவன் பள்ளியறையை அடைந்ததும் நீலாம்பரியில் தாலாட்டு நடைபெறும்.”²⁰

இவ்வாறு ஒருநாளிலே இறைவன் வழிபாட்டிலே நாதசுரம் எவ்வித பணியைச் செய்கிறதென விளக்கும் திரு வீரசாமிப்பிள்ளை ஆண்டவன் திருவீதி உலாவின்போது அக்கருவியின் பணிபற்றி அழகுடனும் விளக்கத்துடனும் விபரிக்கிறார். இவ்வாறு ஈழநாட்டிலுள்ள கோயில்கள் எல்லாவற்றிலும் எந்நாடும் நாதசுரம் வாசிக்கப்படுவதில்லை. ஆனால், திருவிழாக்காலங்களிலே ஈழத்தின் நாதஸ்வர வித்துவான்கள் பங்குபற்றி இந்தமுறையிலே வாசிப்பதுண்டு. இவ்விடத்தில், ஆண்டவன் திருவீதி உலாவின்போது நாதசுரம் இசைக்கப்படும் முறையை இசைப்பேரறிஞர் வீரசாமிப்பிள்ளை வர்ணிப்பதில் ஒருபகுதியைச் சுவைக்காக இங்கு சுட்டிக்காட்ட விரும்புகிறேன்.

“ஆண்டவன் உலாப்புறப்படும் முன் மண்டகப்படி தீபாராதனை நேரத்தில் நாதசுரத்தில் தேவாரம் ஒலிக்கும். உடனே தவில் வீறிடும். தவில்லில் அலாரிப்பு, கண்டநடையில் வாசித்தவுடன் அண்டைச்சுற்றுப்புறங்களில் உள்ளவரும் விமானத்தை ஏந்திச் செல்லும் சேவகர்களும் அலறிக்கொண்டு ஒடோடி வருவார்கள். பிரகாரங்களைச் சுற்றி வலம் வரும்போது நாட்டை இராகம் கணீரென ஒலிக்கும். சதுத்ர கதி அமைத்துக்கொண்டு துரிதகாலத்தில் மல்லாரி வாசிக்க வேண்டும்.

.....தேர் புறப்படும்போது வராளி ராகத்தில் தேர் மல்லாரி வாசிக்கும் ஒரு வழக்கம் உண்டு. ‘தீயகணங்களை மல்லுக்கு இழுத்து தீமையை அகற்றும் திருவிளையாடல்’ என்று அறிஞர்கள் இதன் இலக்கணம் கூறுவதுண்டு. கண்கூடாக ஒரு நாதசுரவித்வான் மற்றொரு வித்வானுடன் மல்லாரி வாசிக்கும் போட்டியில் ஈடுபடுவதுண்டு. முளையைக் குழப்பும் இசைநுணுக்கங்களும் இடக்கான தாளப்போக்கும் மல்லாரி வாசிப்பதில் கேட்டு ரசிக மக்கள் பேரானந்தம் அடைவார்கள்.”²¹

இவ்விபரங்களையெல்லாம் அறிந்து கொண்டு ஈழநாட்டுப் பிரபலம் வாய்ந்த தலங்களின் திருவிழாக்களிலே நாதசுர இசைக்கருவியின் நாதத்தைக் கேட்கும் போது நாம் இரட்டிப்பு மகிழ்ச்சியடையலாம்.

உடுக்கை என்னும் இசைக்கருவி இன்று ஈழநாட்டிலே கிராமியப்பண்பு வாய்ந்த இசைக்கருவியாகவே கருதப்படுகின்றது. இதுபோலவே ‘பறை’ எனப்படும் கருவியும் கருதப்படுகின்றது. இக்கருவிகள் பெரும்பாலும் அம்மன்கோவில்களிலும் வைரவர், ஐயனார் போன்ற ‘சிறு’ தெய்வங்களின் கோயில்களிலும் இசைப்பது வழக்கம். கிராமியப்பண்பு மலிந்த பாடல்களுக்குத் துணையாக உடுக்கு வாத்தியம் வாசிப்பதை நாம் அம்மன்கோவில்களிலே காணலாம். கரகம், காவடி போன்ற கிராமிய நடனங்களுக்கும், அம்மன்கோவில்களிலே ஆடப்படும் காத்தவராயன் கூத்துக்கும் இக்கருவி துணைவாத்தியமாகின்றது. அம்மன் கோயில்களிலே பறையொலி கேட்பது பற்றி பேராசிரியர் வித்தியானந்தனின் கூற்றினை இங்கு காட்டுதல் பொருத்தமாகும்:

“ஈழத்திலே தமிழர் வாழும் பகுதிகளிலே வடமாகாணத்திற் பல இடங்களிற் கண்ணகி அம்மன் கோயில்கள் இருக்கின்றன. எனினும் மட்டக்களப்பு பிரதேசத்திலோ எல்லா ஊர்களிலும் கண்ணகி கோயில்கள் காணப்படுகின்றன. வைகாசி மாதம் பிறந்து விட்டது என்றால் கிழக்கிலங்கையின் பட்டி தொட்டியெல்லாம் பறையொலி முழக்கமும், குழல்நய ஓசையும் உருக்கொண்டு தெய்வமாகும் ஓங்காரக் கூச்சலுமான கலகலப்பான சூழல் நிலவுவதைக் காணலாம்.”³³

இக்கருவிகளைவிட சங்கு, சேமக்கலம், பேரிகை, தப்பட்டை போன்ற இசைக்கருவிகளும் ஈழநாட்டுக் கோயில்களிலே பயன்படுத்தப்படுகின்றன.

4. முடிவுரை:

தமிழருடைய கோயில்கள் வளர்த்த கலைகள் பல. அக்கலைகளிலே பெரும்பாலானவை இன்று அருகிவிட்டன. பண்பாட்டுச் சூறையாடல், எம்மிடையே ஏற்பட்ட பல வருத்தமுறத்தக்க நம்பிக்கைகள், கொள்கைகள், ஒழுக்கங்கள் ஆகியன இக்கலைகள் மறைந்து போவதற்குக் காரணங்களாயின. எனினும் ஈழத்து ஒரு சில கோயில்களேனும் பண்பாட்டுப் பாரம்பரியத்தை பேணுவனவாய் அமைந்துள்ளமை ஓரளவு ஆறுதல் நல்குகின்றது. இந்தவகையில் தெல்லிப்பளை உமுகுடைப்பதி தூர்க்காதேவி ஆலயமும் தன்பணி கொண்டுள்ளது.

அடிக்குறிப்புகள்

1. Nilakanta Sastri. K.A. The Cholas, University of Madras, 1955, p. 173.
2. Ibid.
3. Ibid., p. 654.
4. வேலுப்பிள்ளை, க, யாழ்ப்பாண வைபவ கௌமுதி, ப. 54.
5. மேற்படி. ப. 82.
6. கிறையனார் அகப்பொருள், கழக வெளியீடு, 1953, பக். 10: பெண் என்னுஞ் சொற்கேட்டுத் தலையாயினாரும் இடையாயினாரும் நீங்க, “கடையாயினார் எத்திறத்தானும் நீங்கார்; என்னை, பல்பிறப்பிடை ஆணும் பெண்ணுமாய்ப் பயின்று, போகந்துய்த்து வருகின்றமையின்...” என்று உரைகாரர் கூறுவர்.
7. திருஞானசம்பந்த சுவாமிகள் தேவாரம், பன்னிருதிருமுறைப் பதிப்பு வெளியீடு, 1961, பக். 225 - 26.
8. சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகள் தேவாரம், பன்னிருதிருமுறைப் பதிப்பு வெளியீடு, 1958, ப. 183.

9. Krishnamurthi, S. R., A Study on the Cultural Developments in the Chola Period, Annamalai University, 1966, p. 132.
10. Ibid., p. 79.
11. கணபதிப்பிள்ளை பேராசிரியர் க., ஈழத்து வாழ்வும் வளமும், பாரி நிலையம், 1962, ப. 83.
12. கந்தையா வி. சீ., மட்டக்களப்புத் தமிழகம், ஈழகேசரிப் பொன்னையா நினைவு வெளியீட்டு மன்றம், யாழ்ப்பாணம், 1964, ப. 52.
13. கணபதிப்பிள்ளை, பேராசிரியர் க., முன் குறிப்பிட்ட நூல், ப. 31 - 34.
14. Nilakanta Sastri, Ibid., p. 554; Krishnamurti, S. R., Ibid, pp. 69 - 77.
15. Raghavan, M. D., Tamil Culture in Ceylon, Kalai Nilayam Limited, Undated, p. 264.
16. Nilakanta Sastri, Ibid., p. 554;
17. Cartman, Rev. James, Hinduism in Ceylon, M. D. Gunasina & Co. Ltd., Colombo, 1957 pp. 104 - 5.
18. கனகி புராணம், வட்டுக்கோட்டை மு. கிராமலிங்கத்தின் பதிப்புரையைப் பார்க்க.
19. Cartman, Ibid., p. 104.
20. வீருசாமிப்பிள்ளை, இசைப்பேரறிஞர் பி. எஸ்., "வழிபாட்டில் இசைக்கருவிகள்", தமிழ்சை வெள்ளிவிழா சிறப்பு மலர், தமிழ் இசைச்சங்கம், சென்னை, 1967. ப. 179.
21. மேற்படி; ப. 181.
22. வித்தியானந்தன், கலாநிதி சு., வி. சீ. கந்தையா பதிப்பித்த கண்ணகி வழக்குரை, (காரைதீவு இந்துசமய விருத்திச் சங்கம், 1968) நூலுக்கு வழங்கிய அணிந்துரை, ப. XIX.

1984

கலை மலிந்த கோயில்

கலைக்கும் நாம் வணங்கும் இறைவனுக்கும் இறைவிக்கும் நெருங்கிய தொடர்புண்டு. அவர்களே கலை வல்லுநர்களாகவும், கலையின் இருப்பிடமாகவும் விளங்குகின்றனர். சிவனும் அம்பாளும் திருமணஞ் செய்து கொண்டதன் காரணமும் இக்கலைதான் என்று மாணிக்கவாசக சுவாமிகள் பாடுகின்றார்.

“மலையரையன் பொற்பாவை வாணுதலாள் பெண்திருவை
உலகறியத் தீவேட்டான் என்னுமது என்னேடி
உலகறியத் தீவேளா தொழிந்தனனேல் உலகனைத்தும்
கலைநவின்ற பொருள்களெல்லாங் கலங்கிடுங்காண் சாழலோ”

என்பது அப்பாடல். இமயமலை அரசனின் மகளாகிய பொன்னாலாய பதுமை போன்றவளும் ஒளிபொருந்திய நெற்றியை உடையவளுமாகிய அழகு மிக்க உமையம்மையை, உலகினர் அறியும் வண்ணம் ஓமத்தீ முன்னர் இறைவன் திருமணஞ் செய்தான் என்று கூறுவது அவனது இறைமைக் குணத்திற்கு இயையுமோவெனில், உலகினர் அறியும் வண்ணம் தீவேட்டுத் திருமணஞ் செய்யா தொழிந்தனனாயின் இந்த உலகம் அனைத்திலும் கலை கூறுகின்ற பொருள்களெல்லாம் நிலை தடுமாறிவிடும். அவ்வாறு அக்கலைப் பொருள்கள் நிலைதடுமாறாவண்ணம் இறைவன் இறைவியைத் திருமணஞ் செய்து கொண்டான் என்பது பாடற்பொருளாகும்.

கலை வல்லுநராகவிருக்கும் இறைவனும் இறைவியும் கலை மகிழ்நர்களாகவும் விளங்குகின்றனர். இதனால், அவர்கள் வீற்றிருக்கும் கோயில்களெல்லாம் கலைகளின் இருப்பிடங்களாகத் திகழ்ந்து வருகின்றன. முன்னர் நடனங்கள் கோயிலின் வசந்த மண்டபத்திலேயே அரங்கேறின. சோழப் பெருமன்னர் காலத்திலே கோயிலிலேயே நாடகமும் அரங்கேறியது பற்றி அறிகிறோம். கோயிலுக்கும் நாடகக் கலைக்கும் நெருங்கிய தொடர்புண்டு. முன்னாளிலே கோயில் முன்றிலிலேயே நாடகங்கள் நடித்துக் காட்டப்பட்டன. எல்லாக் கோயில் முன்றில்களிலுமே நாடகங்கள் மேடையேறின என்று கூறுதற்கில்லை. சில கோயில்களே அக்கலை மலிந்த நிலையங்களாக அமைந்தன. இந்தவகையிலே நெல்லண்டை பத்திரகாளி அம்மன் கோயிலும் அச் சிலவற்றுள் ஒன்றாக அமைந்துவிடுகிறது. பல நாடக விற்பன்னர்களுடைய நாடகங்கள் மேடையேறிய புறவீதியைக் கொண்டமைந்துள்ளது இக்கோயில். இந்த வகையிலே வடமாகாணத்திலேயே பிரசித்திபெற்றது தும்பளையிலுள்ள நெல்லண்டை என்னுமிடத்திலே அமைந்துள்ள கோயில்.

கோயில் முன்றிலிலே கூத்துக்களரி அமைத்துக் கூத்தினை மேடையேற்றும் வழக்கம் இன்றும் மட்டக்களப்பிலே காணப்படுகிறது. வடமாகாணத்திற் சில கோயில்களிலேயே இப்பாரம்பரியம் தொடர்ந்தும் பேணப்பட்டு வருகின்றது. நெல்லண்டைப் பத்திரகாளி அம்மன் கோயில் இதனைப் பன்னெடுங்காலமாகச் செய்து வருகின்றது. இக்கோயில் முன்றிலிலே மேடையேற்றப்பட்ட நாடகங்கள் பெருந்தொகை. இந்நாடகங்களிலே பல அண்ணாவிமார் சிறந்த நடிகர்கள் பங்குபற்றியிருக்கிறார்கள். இக் கோயிலிலே வீற்றிருக்கும் அம்பாளுக்கு மிக விருப்பமான கலை நாடகக் கலையேயாகும்.

மாறாத நோய் மருதமென்றுமென்றும், தீராத துன்பம் தீரவேண்டுமென்றும் அரச தண்டனையை நீக்கவேண்டுமென்றும் அடியார்கள் அம்பாளிடம் முறையிட்டு அக்கஷ்டங்களிலிருந்து நிவாரணம், அம்பாளுடைய கோயில் முன்றிலிலே கூத்து

அல்லது நாடகம் ஆடுவதென நேர்த்திக்கடன் 'வைத்துக்கொள்வர். எத்தனையோ நேர்த்திக்கடன்கள் இவ்வாறு வைக்கப்பட்டன; எத்தனையோ நாடகங்கள் மேடையேறின.

நெல்லண்டை அம்பாளுடைய கோயிலின் மேற்குப்புறச் சுவரிலே ஒரு சிறிய யன்னல் பொருத்தப்பட்டுள்ளது. அந்த யன்னலின் ஊடாக அவள் அக்கோயிலின் மேற்குப்புற வீதியிலே நடக்கும் நாடகங்களைப் பார்த்து மகிழ்கின்றாளாம் என ஒரு புலவர் பாடுகிறார்.

“கூத்துவந்தாய் நேர்த்தியர் கூத்தாடுங் காலை
கோலமிடு வல்லிபுரக் கோவில் வைகும்
சீர்த்தமிடு நின்னண்ணன் தனையும் கூவிச்
சேர்ந்திருந்து மேலைமதில் யன்னல் ஊடாய்
பார்த்தவர்கள் வேண்டுவன பரிவின் ஈவாய்”

என்பன அப்பாடலடிகள். மேற்குப்புற வீதியிலே நாடகளம் தொடங்குவதற்கு முன்னர் நடிகர்கள் எல்லோரும் அம்பாள் வாயிலுக்குச் சென்று அவளைத் துதித்து வாழ்த்துப் பாடுவார்கள். அதன் பின்னரே நாடகமேடையில் நாடகம் நடிக்க முற்படுபவர். நாடகம் முடிந்த பின்னரும் இவ்வாறே கோயில் வாயிலிலே வந்து நின்று பூசை கண்டு மங்களம் பாடுவார்கள். மேடையிலே ஏறி நாடகம் நடிப்பதற்கு முன்னர் கதிரைப் பூசை நடைபெறும். அம்பாளும் ஆழ்வாரும் இந்நாடகங்களைப் பார்க்க வருவார்கள் என்ற நம்பிக்கை இக்கோயிலை அண்டி வாழ் மக்களிடையே காணப்படுகின்றது. இதனால், அவர்களிருவரும் இருந்து பார்ப்பதற்கு இக் கதிரைகளிடப்படுகின்றன. இவ்வாறு தெய்வங்கள் நாடகங்கள் பார்க்க வருவார்கள் என்னும் நம்பிக்கை பண்டைய யப்பானியர் கிரேக்கரிடையேயும் இருந்து வந்துள்ளது. கிரேக்க நாடக அரங்குகளிலே முன்று தெய்வங்கள் வந்திருந்து பார்ப்பதற்காக இருக்கைகள் நிரந்தரமாகவே அமைக்கப்பட்டிருந்தன. யப்பானிய 'கமி'களும் (தெய்வங்கள்) நாடகங்கள் நடைபெறுமிடங்களிலே வந்திருந்தன எனவும் அவற்றுக்கு முதலிலே நிவேதனங்கள் செய்த பின்னரே நாடகங்கள் தொடங்கின எனவும் அந்நாட்டுப் பண்டைய புராண வரலாறுகள் கூறுகின்றன. எனவே, நெல்லண்டை அம்பாளுடைய கோயில் முன்றிலிலே நாடகங்கள் தொடங்குவதற்கு முன்னர் நடைபெறுங் கதிரைப் பூசை எவ்வளவு முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததென்பதனை அறிய முடிகின்றது.

வருடத்தில், வல்லிபுர ஆழ்வார் கோயிலிலே கொடியேற்றம் நடைபெறுவதற்கு முன், எந்த நாளிலுமே கூத்து ஆடக்கூடிய காலமாக இருந்தது. அம்பாளுடன் கூத்துக்களை வந்து பார்ப்பவர் வல்லிபுர ஆழ்வார். வருடாவருடம் நடைபெறும் திருவிழாவுக்கு கொடியேறினால், கோயிலை நாடிவரும் அடியார்களுக்கு அருள்பாலிப்பதற்காக ஆழ்வார் அங்கேயே நிரந்தரமாகத் தங்கிவிடுவாரென்றும், அக்காலங்களிலே கூத்துக்களை மேடையேற்றினால் அவர் அவற்றைப் பார்க்க வரமாட்டார் என்றும் நம்பிக்கை கொண்டுள்ளனர் தும்பளைவாழ் மக்கள். இதனால் அக்காலக்கட்டத்தில் கோபாலன் தங்கையாகிய அம்பாளுடைய ஆலயத்திலே கூத்துக்களோ நாடகங்களோ மேடையேறுவதில்லை.

வடமராட்சியிலே புகழ் பூத்த அண்ணாவி தம்பையா அவர்களுடைய கூத்துக்கள் நெல்லண்டை அம்பாளுடைய சந்நிதியிலேயே பெரும்பாலும் மேடையேறின. எங்கள் நாட்டின் முதுபெருங் கலைஞனும் அண்மையில் மணிவிழாக் கண்ட பெருமையடையோனுமாகிய நடிகமணி வி.வி.வைரமுத்துவுக்கு நெல்லண்டை

அம்பாளுடைய ஆலய முன்றில் பல நாடகங்களை மேடையேற்றுவதற்கு உதவியது. பல ஆயிரந் தடவைகள் மேடையேறிய நடிகமணியின் மயானகாண்டம் உட்பட அல்ல திருமணம் போன்ற நாடகங்களை இவ்வாலய முன்றிலிலே அம்பாளும் ஆழ்வாரும் கண்டு களித்து அருள்பாலித்துள்ளனர். இந்த வகையிலே எங்கள் நாட்டின் தலைசிறந்த நாடகக் கலைஞர்களை உருவாக்கிய பெருமை கொண்டுள்ளது. நெல்லண்டை அம்பாளின் ஆலயமுன்றில், “வலம் வந்த மடவார்கள் நடமாட முழுவதிர” என்று திருவையாறு கோயில் தலத்தினைப் பாடுகின்றார். திருஞானசம்பந்தமூர்த்தி நாயனார். மத்தளம், மேளம், ஆர்மோனியம், தாளம் ஆகிய இசைக்கருவிகள் ஒலிக்கத் தலைசிறந்த நடிகர்கள் வீதியெல்லாம் சுற்றி வந்து பாடியாடும் தலப்பெருமை கொண்டது நெல்லண்டை. பத்திரகாளி அம்பாள் ஆலயம். இதனாலே தும்பளைக் கிராமமே கலை மலிந்த ஊராக விளங்கி வருகின்றது. அம்பாளுடைய கோயில் கலை மலிந்த ஆலயமாகத் திகழுகின்றது.

தமிழகத்தில் பக்தி இயக்கம் - தோற்றமும் வளர்ச்சியும்

1. பண்டைத் தமிழர் வழிபாடு

பண்டைத் தமிழரிடையே பல்வேறு வகைப்பட்ட வழிபாட்டு முறைகள் காணப்பட்டன. ஆசிய ஆபிரிக்கக் கண்டங்களில் வாழ்ந்த பண்டைக்குடிகள் சிலவற்றின் வழிபாட்டு முறைகளுடன் இவை பெரிதும் ஒத்துள்ளன. சங்கப் பாடல்களுள் தமிழரின் தொன்மைப் பண்பாட்டைச் சித்திரிக்கும் பாடல்கள் இவ்வழிபாடுகள் பற்றிய விவரங்களைத் தருகின்றன. இவ்வாறு சித்திரிக்கப்பட்ட வழிபாடுகளுள் மரவழிபாடும் ஒன்றாகும். நற்றிணை, அகநானூறு, புறநானூறு போன்ற நூல்களிலுள்ள பாடல்களில் மரவழிபாட்டு நடைமுறைகள் கூறப்பட்டுள்ளன. தமிழகத்திலே மரம் கடவுளுடன் தொடர்புபடுத்தப்பட்டுள்ளது. நீண்டகாலமாக இவ்வழிபாட்டு நடைமுறை இருந்து வந்ததை நற்றிணைப் பாடலடிகள் சுட்டுகின்றன.

“தொன்று உறைகடவுள் சேர்ந்த பராரை
மன்றப் பெண்ணை.....”

(303:3 - 4)

புறநானூறு 168ஆம் பாடலில் “ஆலமர் கடவுளன்ன நின் செல்வம்” என வரும் அடி, கடவுள் ஆலமரத்தில் உறையும் என்ற நம்பிக்கை நிலவியதைக் காட்டுகின்றது. கடவுள் உறையும் மரமாகையால், அம்மரம் வழிபடத்தக்கதாயிற்று. கடவுள் மரம் தூய்மையுடையதாகக் கருதப்பட்டது. அம்மரத்திலே வாழும் பறவைகள் கூடத் தூய்மைநிலை பேணுவனவாக அகநானூற்றுப் பாடலொன்று கூறுகின்றது.

“கடவுள் மரத்த முண்மடை குடம்பைச்
சேவலொடு புணராச் சிறுகரும் பேடை”

(270:12 - 13)

மரம் வழிபாட்டுக்கு உரியதானது போல மலையும் பண்டைத்தமிழரின் வழிபாட்டுக்குரியதாயிற்று. “அணங்குசால் அடுக்கம்” என்று புறநானூறும் (151:11) “அணங்குடைச் சாரல்” என்று பெரும்பாணாற்றுப்படையும் (494) தெய்வமுறையும் மலைகள் பற்றிக் கூறுகின்றன. தெய்வமுறையும் மலையிலிருந்து வீழும் அருவியும் வணங்குதற்குரியதாயிற்று. “கடவுட் கற்சனை” என நற்றிணைப் பாடல் ஒன்று (34:1) இவ்வழிபாட்டினைச் சுட்டுகின்றது. மலைப்பக்கத்தே சென்றதொரு மானுக்கு எய்யப்பட்ட அம்புக்குறி பிழைத்தத்தைக் கண்ணுற்ற கானவனொருவன் அம்மலைப்பக்கம் தெய்வத்தால் கவியப் பெற்றது என உணர்ந்து, அம்மலையிலுறையும் கடவுளுக்குப் படையலிட்ட செய்தியினை,

“அமார்க்கண் ஆமான் அருநிறம் முள்காது
பணைத்த பகழிப் போக்குநினைந்து கானவன்
அணங்கொடு நின்றது மாலைவான் கொள்கெனக்
கடவுள் ஒங்குவரை போண்மார் வேட்டெழுந்து
கிளையொடு மகிழும் குன்ற நாடன்”

என்றும் நற்றிணைப் பாடலடிகள் (165:1 - 5) கூறுகின்றன.

இயற்கை நிலைகளை வழிபட்ட பண்டைத் தமிழரிடையே வீர வழிபாடும் பிதிர் வழிபாடும் நடைமுறையில் இருந்து வந்தமைக்குச் சங்கச் செய்யுட்கள் சான்று பகருகின்றன. இவ்விரு வழிபாடுகளும் இணைந்து நடுகல் வழிபாடாக அமைவுற்றது.

பகைவரை எதிர்த்து அவர் யானையினை எறிந்து வீழ்ந்த வீரனுக்கு நட்ட கல்லினை வழிபடுவது பற்றி.

“ஒன்னாத் தெவ்வர் முன்னின்று விலங்கி
ஒளியேந்து மருப்பிற் களிநெறிந்து வீழ்ந்தெனக்
கல்லே பரவீ னல்லது
நெல்லுகும்குப் பரவுங் கடவுளு மிலவே”

என்னும் புறநானூற்றுப் பாடலடிகள் (335:9 - 12) கூறுகின்றன. எம் பிதிரர் தென்புலத்திலே வாழ்பவர் என்னும் நம்பிக்கை பண்டுதொட்டுத் தமிழரிடையே நிலவி வந்துள்ளது. பிதிர்களுக்கு வழிபாடு செய்யும் நடைமுறையும் பண்டுதொட்டு நிலவிவந்துள்ளது. இந்நம்பிக்கையினைப் புறநானூறு 9ஆம் செய்யுள் (3 - 4).

“தென்புல வாழ்நர்க் கருங்கட னிறுக்கும்
பொன்போற் புதல்வர்ப் பெறாஅ தீரும்”

எனக் குறிப்பிடுகின்றது.

மலைவழிபாடு, வீரவழிபாடு ஆகியவற்றுடன் தொடர்பாகச் சேயோன் அல்லது முருகன் பண்டைத் தமிழர்களால் வழிபாட்டுத் தெய்வமாகக் கருதப்பட்டான். பண்டைத் தமிழ் மன்னர்களுடைய வீரம், தோற்றப்பொலிவு ஆகியவற்றுடன் முருகக்கடவுள் தொடர்புறுத்திக் கூறப்படுகிறார். “முருகற் சீற்றத்து உருகெழு குரிசில்” (16:12) என்றும், “செருவெஞ் சேஎய் பெருவிற னாடே” (120:21) என்றும் புறநானூற்றுச் செய்யுட்கள் கூறுகின்றன.

“கனநன் கிறைந்துக் கண்ணீ குட்டி
வளநகர் சிலம்பப் பாடிப் பலிகொடுத்
துருவச் செந்தினை குருதியொடு தூஉய்
முருகாற்றுப் படுத்த உருகெழு நடுநாள்”

என்று மலைக்கடவுளாகிய முருகனுக்கு வழிபாடியற்றிய செய்தியினை அகநானூறு (22:8 - 11) கூறுகின்றது. மரவழிபாடு, காடுவழிபாடு ஆகியவற்றுடன் தொடர்பாகக் கொற்றவை வழிபாட்டுத் தெய்வமாகக் கொள்ளப்பட்டாள். “காடுறை கடவுட்கடன் கழிப்பாய் பின்றை” எனப் பொருநராற்றுப்படை (52) காடுறை தெய்வத்துக்கு வழிபாடியற்றியது பற்றிக் கூறுகின்றது. “கடவுட் பெயரிய கானமொடு” என்று பதிலிறுப்பத்து (88:2) கூறுகின்றது. சேயோன் கொற்றவையின் மைந்தனாகக் கொள்ளப்பட்டான். “சேய் பயந்த மாமோட்டுத் துணங்கையஞ் செல்லிக்கு” என்று பெரும்பாணாற்றுப்படையும் (458 - 9) “வெற்றி வெல்போர்க் கொற்றவை சிறுவ” என்று திருமுருகாற்றுப்படையும் (258) இச்செய்தியினைக் கூறுகின்றன.

சேயோனைப் போல மாயோனும் வீரவழிபாட்டுடன் தொடர்புடைய வழிபடு தெய்வமாகக் கொள்ளப்பட்டான். பாண்டியன் இலவந்தினைக் பள்ளித் துஞ்சிய நன்மாறனைக் காவிரிப்பூம்பட்டினத்துக் காரிக்கண்ணனார் பாடுமிடத்து, வீர்புகழுடைய அவனுக்கு மாயோனை உவமிக்கிறார்.

“வல்லா ராயினும் வல்லுந ராயினும்
புகழ்த லும்தோர்க்கு மாயோ னன்ன

என்பன முநானூற்றுச் செய்யுளடிகளாகும் (57:1 - 3) இயற்கை வழிபாட்டில் இடம்பெற்ற சேயோனும் மாயோனும் வடநாட்டு வழிபாட்டு நடைமுறைகளுடன் தொடர்புறுத்தப்படுவதைப் பரிபாடல் நன்கு காட்டுகின்றது.

2. தமிழ்நாட்டு வழிபாட்டு முறைகளும் வேதவழிபாட்டு நடைமுறைகளும் கிணைந்த நிலை
வேத சமய நடைமுறைகள் சங்ககாலத்திலேயே தமிழ்நாட்டில் நன்கு பின்பற்றப்பட்டு வந்தன. வேள்வி பற்றியும் யாகம் பற்றியுஞ் சங்க இலக்கியங்களிலே குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. பண்டைத் தமிழருடைய வழிபாட்டு முறைகளும் வைதிக முறைகளும் இணைவதைச் சங்க இலக்கியங்களிலே காணக்கூடியதாயுள்ளது. சங்க இலக்கியங்களுள் ஒன்றாகிய பரிபாடல் தென்னாட்டு வடநாட்டுச் சமயச் சேர்க்கையை நன்கு புலப்படுத்துகின்றது. இது பற்றி இக்கட்டுரையாசிரியர் எழுதிய இன்னொரு கட்டுரையிலே விளக்கப்பட்டுள்ளது.¹ தமிழகத்து இயற்கை வழிபாட்டின் அடிப்படையிலே வணங்கப்பட்ட சேயோனும் மாயோனும் செவ்வேளாகவும் திருமாலாகவும் வர்ணிக்கப்படுவதுடன் வடநாட்டுப் புராணக் கதைகளுடன் இவ்விரு தெய்வங்களும் இணைக்கப்படுவதைப் பரிபாடல் காட்டுகின்றது.

3. தமிழ்நாட்டின் சமண பௌத்தம்

வடநாட்டிலே வேத சமயத்துக்கு எதிராகத் தோன்றிய சமண பௌத்த மதங்கள் அவை எழுந்து ஓரிரு நூற்றாண்டுகளுக்கிடையில் தென்னகத்துக்கும் வந்து சேர்ந்தன. சங்க இலக்கியங்களிலுந் தொல்காப்பிய இலக்கண நூலிலுஞ் சமண பௌத்த சமயங்களுடன் தொடர்பான சில செய்திகள் இடம்பெற்றுள்ளன. “பகட்டுருத்தின் பலசாலைத் தவப்பள்ளி” என்று பட்டினப் பாலை (§2 -§3) பாடுகின்றது. இது பற்றிக் கருத்துக் கூறும் சு.வித்தியானந்தன்:

“பள்ளி என்ற சொல் எச்சமயத்தவர் இருப்பிடத்தையும் குறிக்கும். ஆனால், பழைய இலக்கியங்களிலும் இடைக்கால இலக்கியங்களிலும் அது சமண பௌத்த முனிவர் வாழ்ந்த இல்லங்களைக் குறிக்கவே வழங்கப்பட்டு வந்தது. மேலும், இப்பாட்டிலே பள்ளிகளைக் குறித்த பின்னர் முனிவரை வேறுபடுத்தி அவர் பண்புகள் யாவற்றையும் விரித்துக் கூறுவார் புலவர். எனவே இவ்விடத்திற் பள்ளி என்பது சமண பௌத்த முனிவருக்குரிய இருப்பிடத்தைக் குறிப்பதுவேயாகும்.”²

மதுரையிலே சமண பௌத்தர்கள் இருந்தமை பற்றிச் சங்க இலக்கியமாகிய மதுரைக்காஞ்சி மூலம் அறிகிறோம். சமண சமயத்தினரின் உயிர்க் கோட்பாட்டுக்கும் தொல்காப்பியரின் திணை, பாற் பாகுபாட்டுக்குமிடையே தொடர்பு காணப்படுகின்றது.³ இலக்கண இலக்கிய ஆதாரங்கள் மட்டுமன்றிச் சாசனத் தரவுகளும் கிறிஸ்து பிறப்பதற்குச் சில நூற்றாண்டுகளுக்கு முன்பே சமணரும் பௌத்தரும் தமிழ்நாட்டுக்கு வந்தமையைச் சுட்டுகின்றது.⁴

தமிழ்நாட்டுக்கு வந்து சேர்ந்த சமண பௌத்த சமயங்கள் நாளடைவிலே செல்வாக்குப் பெற்றுத் தழைத்தோங்கலாயின. கி.பி. 6ஆம் நூற்றாண்டு வரை பல்லவ ஆட்சி தொண்டைநாட்டிலும், நடுநாட்டிலும் ஓரளவு நிலவிய போதும், அது

வலியற்றதாகவே காணப்பட்டது. சோழநாடும் பாண்டிய நாடும் இக்காலத்திற் களப்பிரர் ஆளுகைக்குட்பட்டுக் கிடந்தன. தமிழ்நாட்டு அரசியலில் இருள் சூழ்ந்த காலமாகக் கருதப்படும். இக்காலம் வைதிக சமயத்தின் தளர்ச்சியை எடுத்துக் காட்டுவதாகவும் அமைந்தது. சோழ நாட்டிலும் பாண்டிய நாட்டிலும் களப்பிரர் ஆட்சியிலே பெளத்தம், சமணம் ஆகிய புறச்சமயங்களே ஆதிக்கஞ் செலுத்தின. களப்பிர மன்னனாகிய 'அச்சுதவிக்கந்த'வினைப் போற்றிப் பாடும் வினயவீனீச்ச என்னும் பெளத்த நூலினை ஐந்தாம் நூற்றாண்டினிறுதியில் வாழ்ந்தவனும், புத்தகோசனுடைய சமகாலத்தவனுமாகிய புத்தகத்தன் என்பவன் சோழ நாட்டில் இருந்து இயற்றினான். இவன் அபிதம்மாவதார என்னும் வேறொரு நூலினையும் ஆக்கினான். இந்நூல்களிலே காவிரிப்பூம் பட்டினத்திற் காணப்பட்ட பெளத்த விகாரைகள் பற்றிய குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன.⁵ மணிமேகலை தமிழ் நாட்டிலே பெளத்தம் பெற்றிருந்த சிறப்பு நிலையை எடுத்துக் காட்டுந் தமிழ்க் காவியம். மதுரையிலே சமணர் பெற்றிருந்த ஆதிக்கத்துக்கு ஆதாரமாய் அமைவது அவர்களுள் வச்சிர நந்தி என்னும் சமணரால் கி.பி. 470இல் அமைக்கப்பட்ட திராவிட சங்கமாகும்.⁶ சமண பெளத்த சமயங்களுக்கு அரசியல் ஆதரவு மாத்திரமின்றித் தமிழகச் சமுதாய நிலையும் அவற்றின் கருத்துக்களுக்கு ஆதரவளிப்பதாக அமைந்தது.

4. சமண பெளத்த சமயங்கள் தமிழ்நாட்டிலே செல்வாக்குப் பெற்றமை

சமண பெளத்த சமயங்கள் தமிழகத்திலே செல்வாக்குப் பெறுவதற்கு முன் இருந்த சமுதாய நிலையைச் சங்க இலக்கியங்கள் நன்கு பிரதிபலிக்கின்றன. அத்தகைய சூழ்நிலை அச்சமயக் கருத்துக்கள் மக்களிடையே ஆதரவு பெறுவதற்கு வாய்ப்பாய் அமைந்தது. சங்ககாலத்தின் முடிவிற்குள்ளாகத் தமிழகத்திற் பலநூறு போர்கள் நடந்திருக்கின்றன.⁷ நாடு நிறைந்த போர் மாத்திரமன்றி, ஒவ்வொரு போரின் முடிவிலும் தோல்வியடைந்த தமிழ் மன்னரின் நாடு, ஊர், வயல்கள், வீடுகள் ஆகியன வென்ற தமிழ் மன்னராலே அழிக்கப்பட்ட செய்தி சங்க இலக்கியங்களிலே சுட்டப்படுகின்றது.⁸ அக்காலத் தமிழ் மக்களிடையே மதுவுண்ணுதல்⁹, புலால் உண்ணுதல்¹⁰ ஆகியன சாதாரண வழக்கங்களாயிருந்தன. தூய காதலொழுக்கம், கற்பு என்பன பற்றிக் கூறும் சங்க இலக்கியங்களே அக்கால ஆண்களுக்கிருந்த காதற்பரத்தை, இற்பரத்தை, சேரிப்பரத்தை பற்றிக் கூறுகின்றன. அதுமட்டுமன்றி, சாட்சி எதுவுமில்லாமற் காதலனைத் தனியே சந்தித்ததன் விளைவினை ஏக்கத்துடன் கூறும் காதலியொருத்தியையும் குறுந்தொகையிலே காண்கிறோம்.¹¹ இவ்வாறு காதலொழுக்கத்திலே பொய்களும் குற்றங்களும் ஏற்பட்டதனாலேயே பிற்காலத்தில் கரணங்கள் அமைக்கப்பட்டனவெனத் தொல்காப்பியர் கூறுவர்.¹² இவ்வாறு சங்ககாலச் சமுதாயத்திலே நிறைந்திருந்த எண்ணற்ற போர், மதுவுண்ணல், புலாலுண்ணல், அதீதகாமம் ஆகியவற்றின் விளைவினால் அக்கால இறுதியிலே தமிழ் மக்கள் அல்லற்படலாயினர். இந்த வேளையிலேதான் சமண பெளத்த போதனைகள் தமிழ்ச் சமூகத்துக்கு ஒளடதங்களாகத் திகழ்ந்தன. பல கொலைகள் நடைபெற்று அதனாலே வருந்தியவர்களுக்குக் கொல்லாமை ஆறுதலூட்டியது. ஒழுக்கக்கேடுகள் மலிந்து கொண்டு வந்த நேரத்திலே ஒழுக்க சீலங்கள் பற்றிய கருத்துக்கள் நன்மதிப்புப் பெற்றன. பெளத்த பிக்குகளுடைய, சமணத்துறவிகளுடைய ஒழுக்கசீல வாழ்வு மக்களைப் பெரிதும் கவர்ந்தது. மணிமேகலையுள் சீலப்பதிகாரமும் இத்தகைய சிறப்புடையார்களுடைய பண்புகளை எடுத்துக்காட்டின.

5. புறச்சமயக் கோட்பாடுகளுக்கு எதர் வீனவ

சங்ககாலச் சூழ்நிலை காரணமாக மக்களாலே உவந்து வரவேற்கப்பட்ட சமண, பெளத்த மதங்கள் நீண்டகாலத்துக்குப் பொதுமக்கட் செல்வாக்கைப்

பெறமுடியாது போயின. வாழ்வினை எதிர்முகமாக நோக்கும் இச்சமயங்களின் போக்குக் காலகதியில், பொதுமக்களாற் பின்பற்ற முடியாததாயிற்று. தமிழ்நாட்டில் இச்சமயங்களின் முதல் எதிர் விளைவு எனத் திருக்குறள் அமைகின்றது. பழைய வைதிக தர்மம் பற்றிய மீளாய்வு, அதனைப் புதுப்பித்தல், வாழ்வைத் தன்னிலையாகவும் எதிர்நிலையாகவும் நோக்குதல், தமிழ்நாட்டுச் சிந்தனைகளும் வடநாட்டுச் சிந்தனைகளும் ஒன்றாகுதல் ஆகியவற்றின் விளைவாகத் திருக்குறள் தோன்றியதெனலாம். அந்நூற்பாக்கள் இவற்றை நன்கு தெளிவுறுத்துகின்றன.

சமண பௌத்த மதங்கள் தமிழ் நாட்டுக்கு வந்த காலத்திலேயே நியாய வைசேடிக தத்துவங்களும் தமிழகத்துக்கு அறிமுகப்படுத்தப்பட்டுவிட்டன. நியாய, வைசேடிக, மீமாம்ஸ முதலிய ஆறுவகைத் தத்துவங்கள் பற்றியும் மணிமேகலை விரிவாகக் கூறுகின்றது. கி.பி. 3ஆம் நூற்றாண்டளவில் யோக தத்துவமும் தமிழ்நாட்டுக்கு அறிமுகமாகிவிட்டது. பதஞ்சலி மூலமாகவே இது தமிழ் நாட்டிலே விளக்கம் பெற்றதென சுவாமி விபுலானந்தர் விவரித்துள்ளார்.¹³ பதஞ்சலி சிதம்பரத்திலே வாழ்ந்தார் என்றொரு மரபு உண்டு. பாணினியின் அஷ்டாத்யாயி இலக்கணத்துக்கு உரை வகுத்த பதஞ்சலி, யோகம் பற்றிய விளக்கமளிக்கும் நூலினையும், நடராஜ வணக்கத்துக்குரிய தாந்திர விதிகள் கூறும் நூலினையும் இயற்றினார். ஏற்கெனவே வந்த நியாய தத்துவமும் பதஞ்சலியாற் பரப்பப்பட்ட யோக-தாந்திர தத்துவமுஞ் சேர்ந்தே தென்னாட்டிற் சைவமதம் உருவாகியது எனச் சுவாமி விபுலானந்தர் கூறுவர்.¹⁴ இதே காலகட்டத்தில் வைணவ மதமும் தமிழ்நாட்டிலே உருவாகிவிட்டது. சைவ, வைணவ மதங்கள் மக்களிடையே பரவுவதற்கு முன்னர் கற்றோர்களிடையே முதலிற் பரவின. இவ்விரு மதங்களின் அடிப்படையான பக்தி மார்க்கமே தமிழ்நாட்டிலே சமண, பௌத்த மதங்கள் வீழியக் காரணமாயிற்று. சமயநெறிகளைப் பின்பற்றியொழுகி, நோன்பு நோற்று வீடுபேறடைய வருந்தி முயற்சிக்க வேண்டும் என்னும் சமண, பௌத்த கோட்பாட்டினைவிடப் “பக்தியினாலே முத்தி எளிதாகும்” என்னும் சைவ, வைணவரின் கொள்கை நாளடைவில் மக்கள் மனதைக் கவர்ந்தது.

தர்க்க சாமர்த்தியங்களாலும் ஒழுக்கம் பற்றிய உயர்ந்த கொள்கைகளாலும் மக்களை ஆரம்பத்திலே சமண பௌத்த மதங்கள் கவர்ந்த போதும், அக்கவர்ச்சி நெடுங்காலம் நீடிக்கவில்லை. இம்மதங்களின் போதனைகள் மக்களுடைய அறிவைப் பிரமிக்கச் செய்தனவேயொழிய அவர்களுடைய இதயத்துடன் ஒட்டியுறவாடவில்லை. பொதுமக்களாலே பின்பற்றப்படமுடியாத அவர்களுடைய நோன்புகள், பழக்கவழக்கங்கள், யாக்கை நிலையாமை பற்றிய கோட்பாடுகள் பக்திமார்க்கத்தைத் தழுவியவர்களாலே கண்டிக்கப்பட்டன. அப்பர், சம்பந்தருடைய தேவாரப் பாசுரங்களிலே இக்கண்டனங்களைக் காணலாம்.¹⁵ மந்திர தந்திரங்களிலே வல்லவர்கள் சமண பௌத்தர்கள். அவற்றில் இலகுவில் பரிச்சயம் பெறமுடியாத மக்களுக்கு “இறைவனுடைய நாமங்களை உச்சரிப்பதே உயர்ந்த மந்திரமாகும்” என்னும் பக்தி மார்க்கம் அம்மக்களுக்கு ஆறுதலளித்தது.

“குலந்தரும் செல்வந் தந்திடும் அடியார் படுகூயராயின வெல்லாம்
நிலந்தரஞ் செய்யும் நீள்விகம் பருளு மருளொடு பெருநில மளிக்கும்
வலந்தரும் மற்றந் தந்திடும் பெற்றதாயினு மாயின செய்யும்
நலந்தருஞ் சொல்லை நான்கண்டு கொண்டேன் நாராயணாவென்னும் நாமம்”

என்னுங் குலசேகராழ்வார் பாசுரம்¹⁶ போன்றவை இறைவன் திருநாம மகிமையைக் கூறி மக்கள் மனதில் நம்பிக்கையை ஏற்படுத்தின.

புத்தர், மகாவீரர் போன்றோருடைய தோற்றங்களைவிட, நடராஜருடைய தோற்றமும் திருமாலுடைய தோற்றமும் அழகுக் கோலங்களுடையன. அவற்றை மக்களுக்குச் சிற்பம், ஓவியம், இசை, நடனம், இலக்கியம் வாயிலாக எடுத்துக் காட்டிய போது, அவை மக்கள் மனதைப் பெரிதுங் கவர்ந்தன. சிவ தோற்றத்தைத் தரிசித்த காரைக்கால் அம்மையார்,

“காலையே போன்றிலங்கு மேனீ கடும்பகலின்
வேலையே போன்றிலங்கும் வெண்ணீறு - மாலைத்
தாங்குரு வேபோலுள் சடைக்கற்றை மற்றவர்க்கு
வீங்கிரு ளேபோலு மீடறு”

என்று பாடுகிறார். திருமாலைத் தரிசித்த பொய்கையாழ்வார்.

“திருக்கண்டேன் பொன்மேனீ கண்டேன் திகழும்
அருக்க னணிநிறமுங் கண்டேன் - செருக்கினரும்
பொன்னாழி கண்டேன் புரிசங்கங் கைக்கண்டேன்
என்னாழி வண்ணன்பா லின்று”

என்று பாடுகின்றார். இவ்வாறு இறைவனுடைய திருக்கோலவழகு பக்தியுடையார்களாலே பாசுரங்கள் மூலமாகப் புலப்படுத்தப்பட்டது. அப்பாசுரங்கள் மக்களுக்கு இனிமையான பண்ணிசையுடனே பாடப்பட்டன. இசையும் நடனமும் என்றுமே மக்களுக்குப் பிடித்தமானவை. சமண பௌத்தர்களுக்கு இவற்றிலே நாட்டமில்லை. இவை வெறுக்கப்பட வேண்டியவென்றுங் கூறியுள்ளனர். ஆனால், பக்தி மார்க்கத்தில் ஈடுபட்ட அடியார்களோ இறைவனை இசையாலும் நடனத்தாலும் வழிபட்டனர். அத்துடன் இறைவனே இசையும் நடனமுமாகவிருக்கும் உண்மையினையும் எடுத்துக் காட்டினர்.

“வலம்வந்த மடவார்கள் நடமாட
முழுவதிர மழையென் றஞ்சீச்
சீலமந்தி யலமந்து மரமேறி
முகில்பார்க்குந் திருவை யாரே”

என்று சம்பந்தர் பாடுகிறார். “சிறுவிரல்கள் தடவிப் பரிமாறச் செங்கண் கோடச் செய்வாய் கொப்பளிப்ப, குறுவியர்ப் புருவம்கூடலிப்ப...” கண்ணன் குழலூதிய காட்சியினைக் குலசேகராழ்வார் தன் பாசுரத்திலே வடித்து விடுகிறார்.

8. பக்தி இயக்கம் பொதுமக்கட் சார்புடையதாயினமை

பல்வேறு வழிகளிலே சமண பௌத்த மதங்களுக்கு எதிராகத் தோன்றிய பக்திமார்க்கம் பொதுமக்கட் சார்புடையதாயிற்று. இம்மார்க்கம் தமிழகத்து வைதிக சமயங்களின் மறுமலர்ச்சி எனக் கொள்ளலாம். நாயன்மார்களும் ஆழ்வார்களும் முன்னின்று மக்களுக்கு நல்ல செல்நெறி காட்டுவதற்காக இப்பக்தி மார்க்கத்தினை இயக்கபூர்வமாக மக்களிடையே பரப்ப வேண்டியவர்களானார்கள். சமண பௌத்தர்களுடைய அரசியற் செல்வாக்கு இவர்களை முர்க்கமாக எதிர்க்கலாயிற்று. ஆனால் மக்களாதரவு பெற்ற மார்க்கமாகப் பக்தி பரிணமித்ததால், அவர்களுடைய எதிர்ப்புச் சோர்ந்து போயிற்று. இறைவன்மேற் கொண்ட திடமான பக்தி எவ்வித எதிர்ப்புகளையும் முகங்கொள்ள அடியார்களுக்கு உதவிற்று. “நாமார்க்குங் குடியல்லேம் நமனையஞ்சேம்” என்று குரல் கொடுப்பதற்கு இறைபக்தியும் மக்களாதரவும்

அவர்களுக்கு உரங்கொடுத்தன. தில்லைவாழ்ந்தனரும் திருநீலகண்டத்துக்குயவனாரும் எவ்வித வேற்றுமையுமின்றி இறைவனடியாரானார்கள். சமண பௌத்த பள்ளிகள் நிறைந்திருந்த தமிழ்நாட்டிலே சைவ வைணவக் கோயில்கள் ஊர்தோறும் எழலாயின. பாழடைந்த கோயில்கள் புனருத்தாரணஞ் செய்யப்பட்டன. நாயன்மார்களும் ஆழ்வார்களும் தலங்கள் தோறஞ் சென்று பாசுரங்கள் பாடித் தாமுந் தரிசனஞ் செய்து பொதுமக்களையும் இறைபக்திக்கு இட்டுச் சென்றனர். பக்தி இயக்கம் தமிழ்நாட்டிலே வெற்றி பெற்றது. சமண பௌத்த மதங்கள் செல்வாக்கிழந்தன. பண்டைத் தமிழர் வழிபாடும் வைதிக சமயநெறிகளும் ஒன்று சேர்ந்து தமிழ்நாட்டிலே சைவ வைணவ மதங்களாக வேருன்றின.

பக்தி இயக்கம் சமண பௌத்த மதங்களிலிருந்த நல்ல பண்புகளைத் தன்னுட் கொள்வதற்குந் தவறவில்லை. சமண சமயத்திலே பலகாலமிருந்த திருநாவுக்கரசர் அச்சமயத்தின் நல்ல பண்புகளையும் இழித்துரைக்க வேண்டியனவற்றையும் தன் பாசுரங்கள் மூலமாகப் புலப்படுத்துகின்றார். “வாழ்வாவது மாயம்மிது மண்ணாவது திண்ணம்” என்று சமண பௌத்தம் போதித்த வாழ்க்கை நிலையாமையைப் பக்தியடியார்களும் எண்ணிப் பார்த்துள்ளனர். ஆனால், அவர்கள் அத்துடன் இறைபக்தி அத்தகைய தன்மை எல்லாவற்றையும் மாற்றியமைக்கும் என்றும் “மண்ணில் நல்ல வண்ணம் வாழலாம்” என்றும் மக்களுக்கு நம்பிக்கையூட்டினார். இவ்வாறு பக்தி இயக்கத்தினாலே பரிணமித்த தென்னாட்டுப் பக்தி மார்க்கம் தொடர்ந்து வளர்ச்சியுறுவதாயிற்று.

7. பக்தி இயக்கத்தின் வளர்ச்சி

பகவத் கைங்கரியங்களிலே ஈடுபட்டு இறைவனை வழிபட்டும் அருட்பாசுரங்கள் பாடியும் பக்தி மார்க்கத்தை வளர்த்த அடியார்கள், அப்பக்தி மார்க்கம், சமண பௌத்த மதங்கள் மீண்டும் தலையெடுக்காதவாறு, தமிழகத்திலே வளர்வதற்குப் பாகவத கைங்கரியங்களிலும் ஈடுபடலாயினார்கள். பக்தியடியார்களுடைய புகழ் பேசப்பட்டது. இறைவனடியார்கள் இறைவனுக்குச் சமனாகக் கொள்ளப்பட்டார்கள். அவர்களுடைய இடையறாத தோற்றமும் வளர்ச்சியுமே பக்தி மார்க்கத்தினைத் தமிழகத்திலே பேணவல்லன என்பது உணரப்பட்டது. இதனாலே அடியார்க்கு அடியார்களும் தொண்டரடிப்பொடிகளும் தோன்றலாயினர். இறையடியார்களுடைய வரலாறு மக்களுக்கு இறைபக்தியின் பண்பினையும் பயனையும் எடுத்துக் கூறவல்லது என்பதை நம்பியாண்டார்நம்பியும் சேக்கிழார் சுவாமிகளும் நம்பினர். இந்த வகையிலே, சேக்கிழார் சுவாமிகளுடைய திருத்தொண்டர் புராணம் பக்தி மார்க்க வளர்ச்சியிலே ஒரு முக்கிய மைல்கல்லாகும்.

பக்தியுணர்வுப் பிரவாகத்தின் விளைவாக முகிழ்த்த பண்கனிந்த பாசுரங்களிலே கூறப்பட்டனவற்றை ஆதாரமாகக் கொண்டு சித்தாந்தங்கள் வகுக்கப்பட்டபோது அவையும் பக்தி மார்க்கத்தின் வளர்ச்சிக் கட்டத்தின் இன்னொரு பகுதியாக அமைந்தன. பக்திப் பாசுரங்கள் சித்தாந்தங்களாகி, அவையே பின்னர்ப் பக்திப் பாசுரங்களுமாகும் வளர்ச்சி நிலையினை நாம் கண்ணுற முடிகின்றது. விசயநகர நாயக்க மன்னர் காலத்து வாழ்ந்த சிவப்பிரகாசர், குமரகுருபரர் போன்ற பக்தியடியார்கள் சித்தாந்தக் கருத்துக்களைப் பாசுரங்களாகியுள்ளதை அவர்களுடைய பிரபந்தங்களிலே காணலாம். நாயன்மார்களுடைய குருபுசைகள் இன்றும் கொண்டாடப்படுகின்றன. இனியும் கொண்டாடப்படும். அப்பொழுதெல்லாம் பக்தி மார்க்கத்தினுடைய தோற்றத்தினையும் அதனுடைய நீண்ட வளர்ச்சியுற்ற வரலாற்றினையும் நாம் நினைவுகூர்ந்து கொள்ளலாம்.

அடிக்குறிப்புகள்

1. பார்க்கவும்: அ.சண்முகதாஸ், “தமிழர் வழிபாட்டில் செவ்வேளும் திருமாலும்”. சிந்தனை, தொகுதி I இதழ் III, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம், கார்த்திகை 1983, பக். 108 - 22.
2. சு.வித்தியானந்தன், “தமிழர் சாஸ்திர” தமிழ் மன்றம், கண்டி, 1954, பக். 150
3. இது பற்றிய விளக்கத்துக்கு: அ.சண்முகதாஸ், தமிழ்மொழி இலக்கண இயல்புகள், முத்தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம், யாழ்ப்பாணம், 1982, பக். 46 - 49.
4. பார்க்கவும்: சு.வித்தியானந்தன், தமிழர் சாஸ்திர, பக். 149.
5. P.T. Srinivasa Iyengar, History of the Tamils, pp. 527 - 35.
6. C. Minakshi, Administration and Social Life under the Pallavas, University of Madras, p. 227.
7. புறநானூற்றுச் சொற்பொழிவுகள், கழக வெளியீடு (மறு பதிப்பு), 1956, பக். 83.
8. புறநானூறு, 16: 1-7
 “வினைமாட்சிய விரைபுரவியொடு
 மழையுருவின தோல் பரப்பி
 முனைமுருங்கத் தலைச்சென்றவர்
 விளைவயல் கவர் பூட்டி
 மனைமரம் விறகாகக்
 கடிதுறைநீர்க் களிறுபடஇ
 எல்லுப்பட விட்ட சுடுதீ விளக்கம்”
9. புறநானூறு, 24: 4 - 6
 “திண்திமில் வன்பரதவர்
 வெப்புடைய மட்டுண்டு
 தண்குரவைச் சீர்தூங்குந்து”
10. மலைபடுகடாம், 175 - 77.
 “வருவிசை தவிர்த்த கடமான் கொழுங்குறை
 முளவுமாத் தொலைச்சிய பைந்நிணப் பிள்ளை
 பிணவுநாய் முடுக்கிய தடியோடு விரைஇ”
11. குறுந்தொகை, 25
 “யாருமில்லைத் தானே கள்வன்
 தானது பொய்ப்பின் யானெவன் செய்கோ
 தினைத்தா ளன்ன சிறுபசங் கால
 ஒழுகுநீ ராரல் பார்க்கும்
 குருகு முண்டுதாம் மணந்த ஞானிறே”
12. தொல்காப்பியம், பொருளதிகாரம், கற்பியல், கு. 145.
 “பொய்யும் வழுவும் தோன்றிய பின்ன
 ரையர் யாத்தனர் கரண மென்ப”
13. Swami Vipulananda, ‘The Development of Tamilian Religious Thought’ Tamil Culture, Vol. V. No. 3, July 1956, P. 258 - 9.
14. மேற்படி, ப. 259.
15. உதாரணங்களாகப் பின்வரும் பாடல்களைக் காட்டலாம்.
 “விங்கிய தோள்களுந் தாள்களு மாய்நின்று வெற்றரையே
 மூங்கைகள் போலுண்ணு மூடர்முன் னேநமக் குண்கொலோ” - அப்பர்
 “ஊத்தைவாய்ச் சமண்கையர் சாக்மியர்க் கென்றும்
 ஆத்தமாக வறிவரி தாயவன் கோயில்” - சம்பந்தர்
16. நாலாயிரத்திவ்யப் பிரபந்தம், பெரிய திருமொழி, I: 1: 9.

திருமுறையிலே பண்

நமது பழந்தமிழிசைக்கு அடிப்படையாக அமைந்தது பண். பண் என்றால் என்ன என்பதற்குச் சிலப்பதிகார அரங்கேற்று காதைக்கு உரைசூறுமிடத்து அடியார்க்கு நல்லார் பின்வருமாறு விளக்கம் கொடுக்கின்றார் :-

“பெருந்தானம் எட்டினும் கிரியைகள் எட்டானும் பண்ணிப்படுத்தலாற் பண்ணென்று பெயராயிற்று. பெருந்தான மெட்டாவன: நெஞ்சும், மிடறும், நாக்கும், மூக்கும், அண்ணாக்கும், உதடும், பல்லும், தலையுமெனவிலை கிரியைகள் எட்டாவன; எடுத்தல், படுத்தல், நலிதல், கம்பிதம், குடிலம், ஒலி, உருட்டு, தாக்கு எனவிலை”

பழந்தமிழ் இலக்கியங்களாகிய சங்கப்பாடல்களிலே பண் பற்றிய பெருந்தொகையான குறிப்புக்கள் உண்டு. பழந்தமிழ் இலக்கண நூலாசிரியர் தொல்காப்பியர் பொருள் இலக்கணம் வகுக்கும் இடத்தில் கருப்பொருள் பற்றிக் கூறுகிறார். கருப்பொருள் பல விடயங்களை உள்ளடக்கியுள்ளது. பண் அவற்றுள் ஒன்றாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. ஐவகை நிலங்களுக்குமுரிய பண்கள் எனத் தொல்காப்பியர் பின்வருவனவற்றைக் கூறுகின்றார்.

குறிஞ்சி நிலம் -	குறிஞ்சிப்பண்
முல்லை நிலம் -	சாதாரிப் பண்
மருத நிலம் -	மருதப் பண்
நெய்தல் நிலம் -	செவ்வழிப் பண்
	விளரிப் பண்
பாலை நிலம் -	பாலைப் பண்

சங்க இலக்கியங்களுள் ஒன்றாகிய பரிபாடலில் பதினொரு பாடல்கள் பாலைப்பண்ணிலும், ஐந்து பாடல்கள் நேர்திறப் பண்ணிலும், நான்கு பாடல்கள் காந்தாரப் பண்ணிலும் அமைந்துள்ளன. தொல்காப்பியர் குறிப்பிட்ட பண்களைப் பற்றிய செய்திகளைச் சங்க இலக்கியங்கள் புலப்படுத்துகின்றன.

“அருளா யாகலோ கொடிதே யிருள்வரச்
சிறியாழ் செவ்வழி பண்ணி.....”

என்று புறநானூறு (144) கூறுகின்றது. அதே நூலில் 260 ஆம் பாடலில்,

“வளரத் தொடினும் வெளவுபு திரிந்து
விளரி யறுதருந் தீந்தொடை நினையா”

என விளரிப்பண் குறிப்பிடப்படுகின்றது.

“மாலை மருதம் பண்ணிக் காலைக்
கைவழி மருங்கிற் செவ்வழி பண்ணி”

என மருதப் பண்ணினையும் செவ்வழிப் பண்ணினையும் குறிக்கின்றது. குறிஞ்சிப் பண் பற்றிய குறிப்பினை,

“ஒலியல் வார்மயிர் உளரினள் கொடிச்சி
பெருவரை மருங்கின் குறிஞ்சி பாட”

என்னும் அகநானூறு 102ஆம் பாடல் தருகின்றது. குறிஞ்சிப் பண்ணினாலே யானையை மயக்கிய செய்தி, நெஞ்சை நெகிழ்விக்கும் பாலைப்பண் பற்றிய குறிப்புப் போன்றன சங்க இலக்கியங்களிலே பரக்கக் காணப்படுகின்றன.

இவ்வாறு சங்க இலக்கியங்களிலே பெரிதும் பேசப்பட்ட பண்ணிசையின் தாக்கத்தினைப் பல்லவர் காலத்தில் எழுந்த சைவ பக்திப் பாசுரங்களிலே மீண்டும் காணக்கூடியதாய் உள்ளது. இயற்றமிழ், இசைத்தமிழ் என வேறுவேறாக வளர்ச்சியுற்ற இவ்விரண்டும் இக்காலப் பாசுரங்களிலே இணைந்து ஒன்றாவதைக் காணலாம். அவ்வாறு அவற்றை இணைத்த பெருமை காரைக்கால அம்மையாரையே சாரும். தன்னுடைய இரண்டு திருவாலங்காட்டு முத்ததிருப்பதிகங்களை அம்மையார் முறையே நட்பாடை. இந்தளப்பண்களில் அமைத்துப் பாடியுள்ளார்.

“துத்தம்மைக் கிள்ளை விளரிதாரம்
உழையிளி யோசைபண் கெழுமப்பாடி
சச்சரி கொக்கரை தக்கையோடு
தகுணிதந் துந்துபி தாளம் வீணை
மத்தளங் கரடிகை வண்கை மென்தோல்
தமருகங் குடமுழா மொத்தை வாசித்(து)
அத்தனை விரவினோ டாடுமெங்கள்
அப்பனிடந் திரு ஆலங்காடே”

என்னும் இப்பதிகப்பாடல் அம்மையாருக்கு தமிழிசையில் இருந்த புலமையினை நன்கு காட்டுகின்றது. அம்மையார் தொடக்கி வைத்த இம்முயற்சியினைப் பின்பற்றித் தேவாரம் பாடிய திருஞானசம்பந்தர், திருநாவுக்கரசர், சுந்தரமூர்த்தி சுவாமிகளும் பண்கனிந்த பாசுரங்களைப் பாடினார். இம்மூவரும் தம்முடைய பாசுரங்களிலே கையாண்ட பண்கள் பின்வருவன:

1. **திருஞானசம்பந்தர்:** நட்பாடை (தைவளம்) தக்கராகம், பழந்தக்கராகம், தக்கேசி, குறிஞ்சி, வியாழக்குறிஞ்சி, மேகராகக்குறிஞ்சி, யாழ்முரி, இந்தளம், சீகாமரம், காந்தாரம், பியந்தைக் காந்தாரம், நட்பராகம், செவ்வழி, காந்தார பஞ்சமம், கொல்லி, கௌசிகம், பஞ்சமம், சாதாரி, கொல்லிக் கௌவாணம், புறநீர்மை, அந்தாளிக் குறிஞ்சி.
2. **திருநாவுக்கரசர்:** கொல்லி, காந்தாரம், பியந்தைக் காந்தாரம், சாதாரி, காந்தார பஞ்சமம், பழந்தக்கராகம், பழம்பஞ்சரம். இந்தளம், சீகாமரம், குறிஞ்சி.
3. **சுந்தரமூர்த்தி :** இந்தளம், தக்கராகம், நட்பராகம், கொல்லி, கொல்லிக் கௌவாணம், பழம்பஞ்சரம், தக்கேசி, காந்தாரம், பியந்தைக் காந்தாரம், காந்தார பஞ்சமம், நட்பாடை, நேர்திறம் (புறநீர்மை), சீகாமரம், குறிஞ்சி, செந்திறம், பஞ்சமம், செந்துருத்தி, கௌசிகம்.

மேற்காட்டிய பண்களையும் அவை புலப்படுத்தும், சுவைகளையும் ஒப்பிட்டு நோக்குமிடத்து, அவற்றை உபயோகித்த அடியார்களுடைய மனப்பாங்கு எவ்வாறிருந்ததென்பதை ஓரளவு ஊகிக்கக்கூடியதாயுள்ளது.

சம்பந்தருடைய பண்களும் சுவைகளும்

அவலம்

பழந்தக்கராகம்

சீகாமரம்

கொல்லி

கௌசிகம்

மருட்கை

செவ்வழி

உவகை

பஞ்சமம்

கொல்லிக்கௌவாணம்

புறநீமை

நட்டபாடை

தக்கேசி

மேகராகக்குறிஞ்சி

யாழ்முரி

நட்டராகம்

காந்தார பஞ்சமம்

பெருமீதம்

தக்கராகம்

குறிஞ்சி

வியாழக்குறிஞ்சி

இந்தளம்

காந்தாரம்

சாதாரி

அப்பருடைய பண்களும் சுவைகளும்

அவலம்

கொல்லி

பழந்தக்கராகம்

சீகாமரம்

(திருநேரிசை)

மருட்கை

காந்தாரம்

பியந்தைக்காந்தாரம்

காந்தார பஞ்சமம்

பழம்பஞ்சரம்

(திருவிருத்தம்)

உவகை

பஞ்சமம்

(திருக்குறுந்தொகை)

பெருமீதம்

குறிஞ்சி

இந்தளம்

சாதரி

அப்பருடைய திருத்தாண்டகப் பாடல்களிலே மேற்காட்டிய சுவைகளெல்லாம் ஆங்காங்கே புலப்படுத்தப்பட்டுள்ளன.

சுந்தரருடைய பண்களும் சுவைகளும்

அவலம்

கொல்லி

தக்கேசி

சீகாமரம்

மருட்கை

பழம்பஞ்சரம்

காந்தாரபஞ்சமம்

காந்தாரம்

உவகை
நட்டராகம்
கொல்லிக்கௌவாணம்
நட்டபாடை
புறநீர்மை
பஞ்சமம்

பெருமிதம்
இந்தளம்
தக்கராகம்
குறிஞ்சி
செந்துருத்தி

நாயன்மார்களுடைய வாழ்வும் அவர்களுடைய உள்பாங்கும் அவர்களின் பாசுரங்களிற்கு கையாளப்பட்ட பண்களுடன் தொடர்புடையனவாயுள்ளன. சம்பந்தர் உமையம்மையின் முலைப்பாலுண்டு தேவாரம் பாடிய பெருமைபெற்றவர். குழந்தையாயிருக்கும் போதே பக்திப்பாசுரங்கள் பாடியவர். அவருடைய பாசுரங்களிலே பெரும்பாலும் உவமை பெருமிதம் ஆகிய சுவைகளே புலப்படுத்தப்படுகின்றன. அச்சுவைகளை உணர்த்தும் பண்களையே அவர் அதிகம் கையாண்டுள்ளார். "மங்கையர்க்கரசி வளவர்கோன் பாவை..." என்னும் புறநீர்மைப் பண்ணிலமைந்த தேவாரப் பதிகத்தை ஓர் உதாரணமாகக் காட்டலாம். "நிரைகழல் அரவம்..." என்னும் திருக்கோணமலைப் பதிகமும் இவ்வாறானதே. அப்பருடைய மனநிலையோ சம்பந்தரை விட வேறுபட்டது. அப்பர் எண்பது வயது வரை வாழ்ந்தவர். மூப்புத் துன்பம், நோய் ஆகியனவற்றை அனுபவித்தவர். சிறுவயதிலே தன்னுடைய தமக்கை திலகவதியார் திருமணம் நடக்க முன்பே விதவையாகிய துன்ப நிகழ்ச்சி நடைபெற்றது. பின்னர் சமண சமயத்திலே சேர்ந்து தீவிர நோன்பு முதலியனவற்றை அனுபவித்து உடல் தளர்ச்சி கொண்டவர். புறச்சமயம் தழுவிய அப்பர் தமக்கையினுடைய முயற்சியாலே சிவசமயத்தைத் தழுவினார். குலைநோயினுடைய வெம்மையினை அனுபவித்துக் கொண்டே சிவ சமயத்தைச் சார்ந்தார். புறச் சமயத்திலிருந்து சிவனை மறந்ததாலே இறைவன் தன்னைப் பூரணமாக ஏற்றுக் கொள்வானோ என்ற ஐயம் அவருக்கு எப்பொழுதுமே உண்டு. திருமறைக்காட்டிலே தான் பத்துப் பாடல் பாடிய பின்னரே திறந்த கதவு சம்பந்தருடைய ஒரு பாடலுடன் மூடிய நிகழ்ச்சி இவ்வையத்தினை ஓரளவு அரண்செய்தது. இதனால் தன்னுடைய புறச்சமய வாழ்வினை எண்ணிக்கழிவிடுவதற்குக் கொள்வார். இதன் விளைவாக அவருடைய பாடல்களிலே ஒரு துன்பநோக்கு இழையோடும். அவலம் மருட்கை ஆகிய சுவைகளைப் புலப்படுத்தும் பெரும்பாலான பண்களையே அவர் பாசுரங்களிலே கையாண்டுள்ளமையைக் காணலாம். எனினும் இறைபக்தியிலே அவரிடம் தீவிரம் இருந்தது. சிவனிலே அவர் வைத்த நம்பிக்கை ஆட்டம் அசைவற்றது அதனால், பயம் அவருக்கு ஏற்படுவதில்லை. அப்படிப்பயத்தை ஊட்டும் சக்திகளையெல்லாம் இறைபக்திப் பெருமையினாலே எதிர்த்தார். காந்தார பஞ்சமத்திலே அமைந்த அவருடைய "சொற்றுணை வேதியன்...." என்னும் பதிகத்தை இங்கு உதாரணமாகக் காட்டலாம். "தலையே நீ வணங்காய்....." என்னும் சாதாரிப் பண்ணிலமைந்த பதிகமும் இத்தகையதே.

சுந்தரர் இறைவனைத் தோழனாகக் கொண்டவர். தன்னுடைய உள்ளத்துணர்வுகளையெல்லாம் நண்பனிடம் கூறுவதுபோல இறைவனிடங் கூறிவிடுவார். சம்பந்தரோ அப்பரோ இறைவனை ஏசியதாக, சவால் விட்டதாக இல்லை. ஆனால், சுந்தரருக்கு அந்த உரிமையெல்லாம் இருந்தது.

அகநானூறு தரும் சமயச் செய்திகள்

0. முன்னுரை

தமிழிலே தோன்றிய மிகப்பழைய இலக்கியங்களைச் சங்க இலக்கியங்கள் எனக் கூறுவது மரபு. எட்டுத்தொகை, பத்துப்பாட்டு என்னும் பதினெட்டு நூல்கள் இவ்விலக்கியங்களாகும். இவற்றுள் எட்டுத்தொகை நூல்களாவன: குறுந்தொகை, நற்றிணை, அகநானூறு, கலித்தொகை, புறநானூறு, பதிற்றுப்பத்து, பரிபாட்டு என்பனவாகும். பத்துப்பாட்டு நூல்களாவன: திருமுருகாற்றுப்படை, சிறுபாணாற்றுப்படை, பெரும்பாணாற்றுப்படை, பொரும்நராற்றுப்படை, மலைபடுகடாம் (சூத்தராற்றுப்படை), பட்டினப்பாலை, நெடுநல்வாடை, முல்லைப்பாட்டு, குறிஞ்சிப்பாட்டு, மதுரைக்காஞ்சி என்பனவாகும். அகத்திணைபற்றிய புறத்திணை பற்றிய இச்சங்கப்பாடல்கள் கி.மு 3ஆம் நூற்றாண்டிற்கும் கி.பி 3ஆம் நூற்றாண்டிற்குமிடைப்பட்ட காலத்திலே பாடப்பட்டனவாகும். இப்பாடல்களிலே அக்காலத்தமிழர்களுடைய சமயம் தொடர்பான பல செய்திகள் காணப்படுகின்றன. சு.வித்தியானந்தன், மா. ராசமாணிக்கனார், பி.ரி. சிறினிவாசஜயங்கார், க. கைலாசபதி போன்ற அறிஞர்கள் இச்செய்திகள் பலவற்றைத் தத்தம் நூல்களிலே குறிப்பிட்டுள்ளனர். பண்டைத்தமிழருடைய வழிபாட்டிடங்கள், வழிபட்ட கடவுளர், வழிபாட்டு நடைமுறைகள், வழிபாடு தொடர்பான விழாக்கள், நம்பிக்கைகள் ஆகியன பற்றிய செய்திகளை இப்பாடல்கள் மூலம் நாம் பெறமுடிகின்றது. சங்க இலக்கியங்களுள் ஒன்றாகிய அகநானூறு என்ற நூலிலே இடம்பெறும் நானூறு செய்யுட்களை நுணுகி ஆராய்ந்து அவை பண்டைத்தமிழருடைய சமயம் தொடர்பாகக் குறித்துச் செல்லும் செய்திகளைத் தொகுத்து விளக்கங்களுடன் தருவதே இக்கட்டுரையின் நோக்கமாகும். இவ்வாறு பெறப்படும் செய்திகள் பண்டைத்தமிழர் வழிபாடு பற்றி ஆராய்வார்க்குத் தரவுகளாக அமையவல்லன.

1. சீவவழிபாடு.

சீவ வழிபாட்டின் தொன்மைபற்றி இங்கு விரிவாக எடுத்துக்கூற வேண்டிய அவசியமில்லை. சிந்துவெளி நாகரிக காலத்திலிருந்தே இந்திய உபகண்டத்தில் சீவ வழிபாடு நிலவி வந்துள்ளது. தமிழ் நாட்டின் தொன்மை இலக்கியங்களிலும் இவ்வழிபாடு பற்றிய செய்திகள் காணப்படுவது ஆச்சரியமில்லை. அகநானூற்றுச் செய்யுட்கள் தருஞ் செய்திகளை இங்கு ஆராய்வோம். அகநானூறு 287-ஆம், 307 ஆஞ் செய்யுட்களிலே 'கந்து' பற்றிய செய்தி காணப்படுகின்றது.

“மரையேறு சொறிந்த மாத்தாட் கந்தின்
குரையிவர் பொதியில் அங்குடிச் சீறார்
நாட்பலி மறந்த நரைக்கண் இட்டிகை”

(287 : 4-6)

“ஆண்மரை உராய்ந்தமையால் அசைந்து கொண்டிருக்கும் நிலையினதாகிய கரிய அடிபொருந்திய கந்தினையுடைய, சுரைக்கொடி படர்ந்திருக்கும் ஊர் அம்பலத்தின் கண்ணே, அழகிய குடியிருப்பினையுடைய சிற்றூரிலே உள்ளவர்கள் நாள்தோறும் இடுகின்ற பலியினையும் இடாது மறந்தமையால், அவ்விடத்துப் பலிபீடமும் வெளிதாகிக் கிடக்கும்.”

புதர்கள் மண்டிக்கிடக்கும் இயல்பினதாயும் உள்ள பொதியிலிடத்தே, கடவுள் வழிபாடு இல்லாது போய்க்கிடக்கும் கருத்த அடியினையுடைய தூணினிடத்தே,

மேற்காட்டிய இரு செய்யுட்களிலும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ள ‘கந்து’ வேறுபல சங்கச் செய்யுட்களிலும் இடம்பெற்றுள்ளது. ‘கந்து’ என்பது தெய்வம் வீற்றிருக்கும் கல் அல்லது குற்றியாகும். இவ்வாறு குற்றியினையோ சிறு தூணையோ நட்டு, இதன்பால் தெய்வம் எய்தியதாகக் கொண்டு வழிபடுவது சங்ககாலத்தமிழர் மரபாகும். இதுவே பிற்காலத்தில் சிவலிங்க வழிபாடாக வளர்ந்தது எனக்கொள்ள இடமுண்டு. இத்தகைய கந்தினை வாழ்த்திப்பாடுதலையே தொல்காப்பியர் ‘கந்தழி’ என்னுஞ் சொல்லாலே குறிப்பிட்டிருக்க வேண்டும். அகநானூறு கடவுள் வாழ்த்துப் பாடல் சிவனைப்பற்றியதேயாகும். பாடலைப் பாரதம் பாடிய பெருந்தேவனார் பாடினார் எனக் கூறப்பட்டுள்ளது. சிவனுடைய கோலஅழகினையும் அருட்சிறப்புக்களையும் இப்பாடல் குறிப்பிட்ட போதிலும் இது சங்ககாலத்திலே இயற்றப்படாத காரணத்தாலே, இதனை ஆய்வுக்கு எடுக்கவில்லை. 181ஆம் செய்யுளிலே, ‘நான்மறை முதுநூல் முக்கட்செல்வன் ஆலமுற்றம்’ என்று சிவன் பற்றிய செய்தி கூறப்படுகின்றது. ஆலமுற்றம் என்ற பதியிலே சிவனை வணங்கியதாக இதன் மூலம் அறிகிறோம். நான்கு மறைகளாகிய பழைய நூலினை அருள் செய்த முக்கண்களுடைய பரமனது ஆலமுற்றம் என்று கூறப்படுவதால், கடவுள் அருள் முழுமுதற் கடவுள் சிவனே என்ற கருத்தும், அப்பெருமானே நான்கு வேதங்களையும் அருளிச் செய்தனன் என்ற கருத்தும் அகநானூறுச் செய்யுட்காலத்திலே மேலோங்கி விட்டன என்பதையும் அறியமுடிகின்றது.

இன்னொரு செய்யுளிலே (360 : 6-9) அந்திவானச் செம்மையும் கடலின் நீலநிறமும் ஒன்றாகச் சேர்ந்திருக்கும் காட்சி சிவனும் உமையுமாகிய இருபெருந் தெய்வங்களின் உருவங்கள் இயைந்த தோற்றமாக உள்ளது எனக்கூறப்பட்டுள்ளது. இவ்விரு பெருந்தெய்வங்களும் சிவனும் திருமாலும் எனவும் சில உரைகாரர் கொண்டுள்ளனர்.

“வெருவரு கடுந்திறல் இருபெருந் தெய்வத்து
உருவுடன் இயைந்த தோற்றம் போல
அந்தி வானமொடு கடலணி கொளாஅ
வந்தது மாலை.”

‘அஞ்சத்தகும் மிக்க வலிமையினையுடைய இரண்டு பெருதெய்வங்களான சிவமும் சக்தியும், ஓர் உருவத்தே உடன்பொருந்திச் சிவசக்தியாக விளங்கும் தோற்றத்தைப்போல, அந்திவானத்துடன் கடலும் இணைந்து அழகு கொண்டது.’

இச்செய்யுளடிகள் மூலம் சிவனுடைய அர்த்தநாரீஸ்வரத் தோற்றம் பற்றிய செய்தி அறிய முடிகின்றது.

2. முருக வழிபாடு

சங்கத் தமிழருடைய சிறப்பான தெய்வங்களுள் முருகப்பெருமான் முக்கிய இடத்தைப் பெறுகின்றார். பேராற்றலையுடைய இத்தெய்வம் போராற்றல் மிக்க மன்னருக்கு உவமையாகக் கூறப்படுவதுண்டு. அகநானூறு 2ஆம் செய்யுளில் “முருகன் நற்போர் நெடுவேள் ஆவி” என

போராற்றலையுடைய நெடுவேள் ஆவி என்னும் மன்னனுக்கு முருகப்பெருமான் உவமையாகக் கூறப்படுகிறார். பகவத்கீதையில் "பார்த்த, புரோஹிதர்களுக்குள் முக்யனான ப்ருஹஸ்பதி என்று என்னை அறி. நீர்நிலைகளுக்குள் சுமுத்திரமும் நானே" என்று கண்ணன் கூறுமிடத்திலே, போராற்றலையுடைய ஸேனாதிபதிகளுக்குள் சிறந்தவன் ஸ்கந்தன் என்று கூறும் விடயம் இவ்விடத்திலே மனங்கொள்ளத்தக்கதாகும்.

காதல் வயப்பட்ட கன்னிப் பெண்களின் உடல் வேறுபாட்டினையும் உளவேறுபாட்டினையும் அறிந்துகொள்ளும் தாய்மார், அவர் காதல்நிலையினை அறியாது ஏதோ தெய்வக் குறைபாடு ஏற்பட்டுள்ளதென எண்ணி, முருகனுக்குப் பலியிட்டு வழிபாடு செய்யுஞ் செய்தி சங்ககால அகத்திணைச் செய்யுட்கள் பலவற்றில் இடம்பெறுகின்றது. அகநானூற்றிலும் இச்செய்தி 22, 98, 272, 382, 388 ஆகிய செய்யுட்களிலே கூறப்பட்டுள்ளது. 22ஆம் செய்யுளிலே "வணங்காதவரைத் தேய்த்து ஒழித்த பலவாகிய புகழ்களைக் கொண்டவன். பெரிய கையினையுடைய நெடுவேளாகிய முருகன். அவனைப் போற்றினால் இவள் துயரம் தணிசுவாள் என, அவ்வேளை அவர்கள் எண்ணினர். அறிவு வாய்த்தலையுடைய முதுபெண்டிர்களும் அதுவே உண்மையாம் என்று கூறினர். ஆகவே முருகனை வேட்டு வெறியாடும் களம் நல்ல முறையிலே அமைக்கப்பெற்றது. வேலினை நிறுத்தி அதற்குக் கண்ணியும் சூட்டினர். வளம் பொருந்திய கோவிலிலே ஆரவாரம் உண்டாகுமாறு வேலனின் புகழைப்பாடினர். வேலனுக்குப் பலிக்கொடையும் இட்டனர். அழகிய செந்தினையைக் குருதியுடன் கலந்து தூவினர். இவ்வாறு அந்த அச்சம் பொருந்திய நடுநாள் இரவிலே அவர்கள் முருகனை வரவழைத்தனர்" என்று அச்செய்தி விவரங்கள் குறிக்கப்பெற்றன.

இதுபோலவே 382ஆம் பாடலில்

"கடம்புகொடி யாத்துக் கண்ணி சூட்டி
வேறுபல் குரல் ஒருதூக்கு இன்னியம்
காடுகெழு நெடுவேட் பாடுகொலைக் கேற்ப
அணங்கயர் வியன்களம் பொலியப் பையத்
தூங்குதல் புரிந்தனர் நம்"

என்று அச்செய்தி குறிப்பிடப்படுகின்றது. 'கடம்பினிடத்தே கொடியினைக் கட்டி, அதற்குக் கண்ணியும் சூட்டிப், பல்வேறு குரலையுடைய ஒரு தூக்கினையுடைய தாளத்தின் இனிய இசையினை முழக்கியவராக, நம்மவர், காட்டிற் பொருந்திய நெடுவேளாகிய முருகப் பெருமானுக்குப் பாடு கொள்ளுதற்குப் பொருத்தமான, வெறியாட்டுச் செய்யும் பரந்த களம் சிறப்புற, மெல்ல வெறியாடுதலை நிகழ்த்தலையும் விரும்பினர்' என்பது மேற்காட்டிய செய்யுளடிகளின் பொருளாகும்.

முருகன் வீற்றிருக்கும் ஆறுபடை வீடுகளுள் திருச்சீரலைவாயும், திருப்பரங்குன்றமும் அடங்கும். இவ்விரு தலங்களும் முருகன் உறையும் இடங்களாக அகநானூறு காட்டுகின்றது. "திருமணி விளக்கின் அலைவாய்ச் செருமிகுசேளையொடு" (266) என்று திருச்சீரலைவாயும்.

"சூர்முருங்கு அறுத்த சுடரிலை நெடுவேல் சினம்மிகு முருகன் தன்பரங்குன்றத்து அந்துவன் பாடிய சந்துகெழு நெடுவரை" என்ற செய்யுளடிகளில் (59 : 10-12) திருப்பரங்குன்றமும் குறிக்கப்படுகின்றன.

முருகனாலும் விரும்பப்படும் அழகிய மாலை என்பது "முருகு முரண்கொள்ளும் உருவக்கன்னியை" (288 : 4) என்றும், முருகக்கடவுளின் மார்பினிடத்தே விளங்கும் ஆரத்தைப் போலச் செவ்வானத்திலே பொருத்தி, மீனை அருந்தும் பசிய கால்களையுடைய கொக்கினம் வரிசையாக பறத்தலை விரும்பி மேலெழுந்திடுகின்ற காட்சியினை

“நெடுவேள் மார்பின் ஆரம்போலச்
செவ்வாய் வானம் தீண்டின் அருந்தும்
பைங்காற் கொக்கினம் நிரைபறை உகப்ப”
(120 : 1-3)

என்றும் பாடல்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

3. தெய்வம் உறையும் இடங்கள்

தமிழ் நாட்டிலே கோயில்கள் பல தோன்றுவதற்கு முன்னே கடவுள் உறையும் இடங்கள் என மரங்கள், காடு, மலை, ஆறு, கடல் ஆகியன வழிபடும் இடங்களாகக் கொள்ளப்பட்டன. இயற்கையுடன் தொடர்புற்ற வழிபாட்டினை இது புலப்படுத்துகின்றது. இத்தகைய இடங்களிலேயே பிற்காலத்தில் இந்துக்கோயில்கள் அமைந்துள்ளமையை இங்கு நாம் மனங்கொள்ள வேண்டும். ஆலக்கோயில், கொகுடிக்கோயில், மலைக்கோயில் போன்றனவற்றை உதாரணங்களாகக் காட்டலாம். அகநானூற்றுச் செய்யுட்கள் பல கடவுள் உறையும் பல்வேறு இடங்களையும் குறித்துக் கூறுகின்றன. அவை, சுவர், மரம், நடுகல், மலை ஆகியனவாகும். கந்திலே தெய்வம் உறைவது பற்றி சிவ வழிபாட்டைப் பற்றிக்கூறிய பகுதியிலே குறித்துள்ளோம். காடு (345), கடல் (370) ஆகியவற்றிலே உறையும் தெய்வங்கள் பற்றி ‘பெண்தெய்வ வழிபாடு’ என்ற பகுதியிலே பின்னர் குறிப்பிடப்படவுள்ளனர்.

சுவரிலே கடவுள் உருவம் வரைந்து அதனை வழிபடும் வழக்கம் சங்ககாலத் தமிழகத்திலே பரவலாகக் காணப்பட்டது. அகநானூற்றுச் செய்யுட்களில் இரண்டு இவ்வழக்கினைக் குறிப்பிடுகின்றன. 167ஆம் பாடலில்,

“எழுதணி கடவுள் போகலில் புல்லென்று ஒழுகுபலி மறந்த மேழுகாப் புன்றினை”

என்று குறிப்பிடப்படுகின்றது. சுவரிலே எழுதி அழகு செய்யப்பெற்ற கடவுளின் உருவமும் மறைந்து போய் விட்டதனால் பொலிவு இழந்தும், இடையறாது நிகழும் பலியும் இல்லாமற் போனதனால் மெழுகப்படாததாகவும் திண்ணை விளங்கியது என்னும் செய்தியினை இச்செய்யுள் தருகின்றது.

“.....கேழ்கொளக்
காழ்புனைந்து இயற்றிய வனப்பமை நோன்கவர்ப்
பாவையும் பலியெனப் பெறாஅ.....”

என்பன 366ஆஞ் செய்யுளடிகள் நிறம்பொருந்திய முகத்துவடம் முதலியன புனைந்து இயற்றிய அழகமைந்த வலிய சுவரின் கண் விளங்கும் பாவைகளும் பலியென ஏதும் பெறாவாயின என்று இச்செய்யுளடிகள் சுவரில் உறையும் தெய்வங்கள் பற்றிக் கூறுகின்றன.

மரத்திலே தெய்வம் உறைகின்றது என்னும் நம்பிக்கை இன்றும் தமிழர்களிடையே நிலவுகின்றது. இன்று தமிழகத்திலும் ஈழத்திலும் மரவணக்கத்தினை அடிப்படையாகக் கொண்ட நம்பிக்கைகள், மரங்களை அண்டிய கோயில்கள் ஆகியன காணப்படுகின்றன. வகைமாதிரிக்கு இத்திமரத்தாள் (1985) என்னும் நூலிலே குறிக்கப்பட்டுள்ள செய்திகளை நோக்குக. அகநானூறு பண்டைத் தமிழருடைய மரவணக்கம் பற்றிய செய்திகளைத் தருகின்றது. 270ஆஞ் செய்யுளிலே இடம்பெறுஞ் செய்தியினை யாம் ஏற்கனவே இத்திமரத்தாள் நூலிலே விளங்கியுள்ளோம். அதனை இங்கு தருகிறோம். (பக். 19):

“கடவுள் மரம் தூய்மையுடையதாகக் கருதப்பட்டது. அம்மரத்திலே வாழும் பறவைகள் தூய்மை நிலை பேணுவனாக அகநானூற்றுப் பாடல் ஒன்றிலே குறிப்புக் காணப்படுகின்றது.

“கடவுள் மரத்த முன்மிடை குடம்பைச்
சேவலொடு புணராச் சிறுகரும்பேடை”

ஊரின் நடுவிலே மரம் ஒன்று கடவுளாக மதித்து வழிபடப்படுகிறது. அந்த மரத்திலே ஆண் பறவையும் பெண் பறவையுமாகச் சேர்ந்து வாழுகின்றன. கடவுள் மரமாகையால் சிறிய கரும்பேடையானது சேவலுடன் உடலுறவு கொள்ளாதிருக்கின்றது. தூய்மை, காவல், செழுமை என்னும் பண்புகள் மரவழிபாட்டுடன் பெரிதும் தொடர்புறுத்தப்பட்டு பல வழிபாட்டு நடைமுறைகளும் இன்று ஏற்படுத்தப்பட்டுள்ளன. மாதவிலக்கு, தொற்றுநோய், துடக்கு போன்ற சந்தர்ப்பங்களில் கடவுள் மரவழிபாடு தவிர்க்கப்பட்டது.

இன்னொரு செய்யுளிலே (309) மறவர் தெய்வம் குடிகொண்டிருக்கும் பரத்த அடியினையுடைய வேம்பிற்கு கொழுத்த ஓர் ஆவினைக் கொண்டு பலியிட்டு, அதன் குருதியினைத் தூவித் தெய்வத்தைப் போற்றி வழிபட்டனர் என்றசெய்தி,

“தெய்வஞ் சேர்ந்த பராரை வேம்பிற்
கொழுப்பா எறிந்து குருதி தூஉய்”

என்னும் அடிகளாலே கூறப்படுகின்றது. ஓமை மரத்திலே தெய்வம் உறையும் செய்தியினை “சூர்முதல் இருந்த ஓமையம் புறவின் (297)” என்ற செய்யுளடி கூறுகின்றது. முருகக்கடவுள் மலையிலே உறைதல் பற்றிய செய்தியினை

“தெறலரும் மரபின் கடவுட் பேணிக்
குறவர் தந்த சந்தின் ஆரமும்”

என்னும் செய்யுளடிகள் (13 : 3-4) கூறுகின்றன. பொதியில் மலையில் உள்ள அடியார்களை துன்புறுத்தலில்லாத முருகவேளை வழிபட்டு குறவர்கள் கொண்டுவந்து தரும் சந்தனமாகிய ஆரம் என்பது அச்செய்யுளடிகளின் பொருளாகும்.

நடுகல் வழிபாடு தொன்றுதொட்டு தமிழர்களிடையே நிலவிவருவதொன்றாகும். இந்நடுகல் வழிபாடு வீரவணக்கம் பிதிர்வணக்கம் என்பனவற்றுடன் தொடர்புற்றதாய் உள்ளது. இவ்வழிபாடு பற்றிச் சங்க இலக்கியங்களிலே பெருமளவு குறிப்புக்கள் காணப்படுகின்றன. இறந்த வீரமறவர்களைப் புதைத்து அதன் மேல் கற்குவியலிட்டு நடுகல் அமைப்பது பண்டைய வழக்கம். இக்கற்குவியல் ‘பதுக்கை’ எனப்பட்டது. இதன் மேலே நடப்பட்ட கல்லிலே அம்மறவன் தெய்வமாக உறைகின்றான் எனப் பண்டைத்தமிழர் நம்பினர் (இதுபற்றிய விபரங்களுக்குப் பார்க்கவும் இரா. நாகசாமி 1968, 1972; புலவர் செ. இராசு 1977; அ. சண்முகதாஸ் 1987, 1987). அகநானூறும் நடுகல் வழிபாடு பற்றிய பல செய்திகளைத் தருகின்றது. யாருக்காக நடுகல் அமைக்கப்பட்டது என்பதை “விழுத்தொடை மறவர் வில்லிட வீழ்ந்தோர் எழுத்திடை நடுகல்” என 53ஆம் செய்யுள் கூறுகின்றது. அவ்வாறு அமைக்கப்பட்ட நடுகற்கள் எவ்வாறு அலங்கரிக்கப்பட்டன என்பதையும் என்ன பலி கொடுக்கப்பட்டது என்பதையும், பின்வருஞ் செய்யுட்கள் கூறுகின்றன:

“.....ஆடவர்
பெயரும் பீடும் எழுதி அதர்தொறும்
பீலி சூட்டிய பிறங்குநிலை நடுகல்”
(139 : 9-11)

(இ-ள்) “வீரர்களின் பெயரும் ஆன்மையும் எழுதிப், பீலிசூட்டிப் போற்றிய,
விளங்கும் நிலையினையுடைய நடுகற்கள் செல்லும் வழிதோறும் விளங்கும்”

“நல்லமர்க் கடந்த நாணுடை மறவர்
பெயரும் பீடும் எழுதி அதர்தொறும்
பீலி சூட்டிய பிறங்குநிலை நடுகல்”
(67 : 8-10)

(இ-ள்) “சிறந்த போரிலே வீழ்ந்துபட்ட மானம்மிக்க வீரமறவர்களுடைய
பெயர்களையும் பொறித்து நெறிதோறும் மயிற்பீலி சூட்டிய நடுகற்களானவை
விளங்கும்.”

“வில்லேர் வாழ்க்கை விழுத்தொடை மறவர்
வல்லாண் பதுக்கைக் கடவுட் பேண்மார்
நடுகற் பீலிசூட்டித் துடிப்படுத்துத்
தோப்பிக் கள்ளொடு துருஉப்பலி கொடுக்கும்”
(35 : 6-9)

(இ-ள்)

வில்லையே ஏராகக் கொண்டு வாழும் வாழ்க்கையினை
யுடைய, சிறந்த அம்பினையுடைய கரந்தை வீரர்கள்
தங்கள் வலிய ஆண்மையாலிட்ட பதுக்கைக்கண்ணுள்ள
கடவுளை வழிபடற்கு அந்நடுகல்லில் மயிற்றோகைகளைச்
சூட்டி, துடியை அடித்து, நெல்லாலாக்கிய கள்ளொடு
செம்மறிக்குட்டியைப் பலி கொடுக்கும்.”

நடுகற்கள் மறைவிலே இருந்து அம்பு எய்த காரணத்தால், அவ்வம்புகள்
அக்கற்களையும் உராய்ந்து சென்றதால், பக்கத்தேய்ந்தனவாகவும், பெயரும் பீடும் பொறித்த
எழுத்துக்களை உடையனவாகவும் அவை தோன்றின என 297ஆளு செய்யுள் விபரிக்கின்றது.
மலைகளிலே தெய்வம் உறைவதாகப் பண்டைத்தமிழர் நம்பி வழிபட்டனர். சங்க
இலக்கியங்கள் இவ்வழிபாடுற்றிப் பல செய்திகள் தருகின்றன. மலைவழிபாடு பிறநாடுகளிலும்
காணப்படுவதொன்றதாகும். தமிழருடைய மலைவழிபாட்டுடன் யப்பானியருடைய
மலைவழிபாட்டினைப் பிறிதொரு கட்டுரையிலே இக்கட்டுரையாளர் விவரித்துள்ளார் (பார்க்கவும்,
Sanmugadas 1987) தமிழ்நாட்டு மலைகளுள் கொல்லிமலை வழிபாட்டுக்குப்
பெயர்போனதொன்றாகும். அங்கு கடவுட்பாவை எழுதப்பட்டிருந்த செய்தியினைப் பின்வரும்
அகநானூற்றுச் செய்யுட்கள் குறிப்பிடுகின்றன.

“.....வென்வேல்
களிறுகெழு தானைப் பொறையன் கொல்லி
ஒளிறுநீர் அடுக்கத்து வியலகம் பொற்பக்
கடவுள் எழுதிய பாவை”
(62 : 12-15)

(இ-ள்)

“வெல்லும் வேலினையும் யானைகள் மிக்க படையினை
யுமுடைய சேரனது கொல்லி மலையின் விளங்கும் அருவி
நீரினையுடைய பக்க மலையின் அகன்ற இடம் அழகுற,
தெய்வமாக அமைந்த கொல்லிப் பாவை”

“.....கொல்லி
நிலைபெறு கடவுள் ஆக்கிய பலர்புகழ்
பாவை.....”
(209 : 15-16)

(இ-ள்)

“கொல்லிமலையிலே, நிலைபெற்ற தெய்வ தச்சனால்
நிருமிக்கப்பெற்ற, பலரும் புகழும் பாவை”

பெண்தெய்வங்களாகிய சூர், அணங்கு ஆகியன மலைகளிலே உறைவனாகப் பல
செய்யுட்கள் அமைந்துள்ளன. அவை 'பெண்தெய்வ வழிபாடு' என்ற பகுதியிலே விளக்கம்
பெறுகின்றன.

4. பெண்தெய்வ வழிபாடு

பெண்தெய்வங்கள் கொற்றவை செல்வி, அணங்கு, சூர், பாவை என்ற பெயர்களாலே
அழைக்கப்பட்டன. கடலிலே உறையும் பெண்தெய்வம் பற்றிக் “கடல் கெழு செல்வி
கரைநின்றாங்கு” (370 : 12) என்னும் அகநானூற்றுப் பாடலடி குறிக்கின்றது. ஏழிற்குன்றம்
என்று ஓர் இடம் பண்டைத் தமிழ்நாட்டிலே இருந்தது. அக்குன்றத்தினை ஒரு புலவன்
சிறப்பித்துப்பாடினான். அவ்வாறு பாடிய அப்புலவர் கானமர் செல்வியாகிய கொற்றவையை
வணங்கி அருள் பெற்றதாலே, வெண்மையான கால்களையும் பலவான படைகளையுமுடைய
குதிரைகளைப் பெற்றான். என்று செய்தி,

“.....ஓங்குபுகழ்க்
கானமர் செல்வி யருளலின் வெண்கால்
பல்படைப் புரவி எய்திய தொல்லிசை
நுணங்குநுன் பனுவற் புலவன் பாடிய
இனமழை தவழும் ஏழிற் குன்றத்து.”
(345 : 3-7)

என்னுஞ் செய்யுளடிகளாலே கூறப்பட்டுள்ளது.

தாக்கி வருத்தஞ் செய்யும் பெண்தெய்வங்களான அணங்கு, சூர் பற்றிச் சங்க இலக்கியங்கள் பரவலாகக் கூறுகின்றன. பழமை வாய்ந்த தொல்பதியின் ஊர்ப்புறங்கள் தாமே தாக்கி வருத்தும் பல அணங்குகளை உடையன என்று "மூப்புடைமுது பதி தாக்கணங்குடைய" (அகம் 7:4) என்னுஞ் செய்யுளடி விவரிக்கின்றது. அணங்கு உறையும் இடங்களென மலை, நீர், பெண்களின் முலை ஆகியன பற்றி அகநானூறு கூறும் "கடுந்திறல் அணங்கின் நெடும் பெருங்குன்றத்து" (378:22) என்றும், "அணங்குடை உயர்நிலைப் பொருப்பின் கவாஅன்" (338:6) என்றும் அணங்கு மலையில் உறையும் செய்தி கூறப்படுகின்றது. "அணங்குடை முந்நீர்" (207:1) என்று நீர் நிலைகளிலே அணங்குறைவது பற்றிக் கூறப்படுகின்றது. பனித்துறையிலே உறையும் அணங்கினைத் தாய் தன் ஆயமகளிருடன் வணங்கிச் சிறப்புச் செய்ததை,

"அணங்குடைப் பனித்துறை கைதொழுதேத்தி
யாயும் ஆயமொடு அயரும்"
(240 : 8-9)

என்னுஞ் செய்யுளடிகள் குறிப்பிடுகின்றன. பெண்களின் மார்பகத்து முலைகளிலே அணங்கு குடிகொண்டிருக்கும் என்ற செய்தி "அணங்கென உருத்த நல்வரல் இளமுலை" (161 :12-13) என்னும் பாடலடிகளாலே பெறப்படுகின்றது. தலைவியினுடைய நோக்கு அணங்கினுடைய நோக்கு போலிருந்தது என "அணங்கென உருத்த நோக்கின்" (319 : 16) என்னுஞ் செய்யுளடி கூறும் இத்தகைய செய்திகளையும் கற்புபற்றி சங்க இலக்கியங்களிலே வரும் செய்திகளையும் தரவுகளாகக் கொண்டு, பெண்கள் தெய்வீகசக்தி உடையவர்களாக பண்டைத்தமிழகத்திலே கருதப்பட்டனர் என ஜோர்ச்ஹார்ட் என்பவர் (George L. Hart III, 1973) கருத்துத் தெரிவித்துள்ளார். அணங்கு பேய்த்தன்மையுடையதாகவும் குறிக்கப்பட்டள்ளது. "கவ்வை நல் அணங்கு உற்ற இவ்வூர்க், கொடிதறி பெண்டிர்" (20:11-12) என்னும் செய்யுளடிகளுக்கு "அவர் கூறலாகிய நற்பேய் பிடித்திருக்கும் இவ்வூர்க் கொடுமை கூறலே அறியும் பெண்டிர்" என உரைகூறப்படுவதை நோக்குக.

சூர மகளிர் இன்னொருவகையான தாக்கும் தெய்வங்களாகும். தலைவியை முதன்முதல் எதிர்கொண்ட தலைவன்,

"சூர மகளிரின் நின்றநீ மற்று
யாரையோ எம்அணங் கியோய் உண்கு"
(32 : 7-8)

(இ-ள்) "சூர மகளிர்போல நின்ற நீ யாரோ? எம்மை
வருத்தினவளே நினை நுகர்வேன்"

என்று கூறுகிறான். சூர மகளிர் மலையிலே உறைவதாக

"நோர்கொள் நெடுவரைக் கவாஅன்
சூர மகளிர்"

(162 : 24-25)

என்னுஞ் செய்யுளடிகள் கூறுகின்றன. அணங்குகளும் சூர மகளிரும் மலைகளிலே

ஒருங்குறைவதாக பின்வருஞ் செய்யுட்கள் கூறுகின்றன.

“குருடைச் சிலம்பில் சுடர்ப்பூ வேய்ந்து
தாம்வேண் டருவின் அணங்குமார் வருமே”
(158 : 8-9)

(இ-ள்) “தெய்வங்கள் தங்கியிருத்தலையுடைய மலைச்சாரலிலேயுள்ள நம்முடைய தோட்டத்திலே கோங்கு முதலிய சுடரூளி வீசும் பூக்களைச் சூடிக் கொண்டு, தாந்தாம் விரும்பிய உருவினையெல்லாம் எடுத்துக்கொண்டனவாக அணங்குகளும் தமக்குரிய பலியுண்ணுவதற்கு வருவதும் உண்டு.”

“ஆஅய் நல்நாட்டு அணங்குடைச் சிலம்பில்
கவிரம் பெயரிய உருகெழு களாஅன்
ஏர்மலர் நிறைசுனை யுறையும் சூர்மகள்”
(198 : 14-17)

(இ-ள்) “ஆய் என்பவனது நல்ல நாட்டிலே, தெய்வங்களையுடைய மலைச்சாரல்களிலே ‘கவிரம்’ என்னும் பெயரையுடைய அச்சம் கெழுமிய பக்க மலையிலே, நேரிய மலர்கள் நிறைந்துள்ள சுனையிலே வாழ்பவளான சூர்மகள்”

மலைக்குகைகளிலே வரையர மகளிர் கரந்து உறைவதாக “கல்லளைக் கரந்த அவ்வரையர மகளிரின் அரியள்” (342 : 11-12) என்னுஞ் செய்யுளடிகள் மூலம் அறிகிறோம்.

மாங்காட்டிலே பெண் தெய்வங்கள் உறைவதாக அகநானூறு தருஞ் செய்தி இன்றைய ‘மாங்காட்டுக் காமாட்சி’ வழிபாடுடன் ஒப்புநோக்கற்பாலது. தலைவியினுடைய தந்தையின் காவல் மிகுந்த நிலையினைத் தேவகன்னியர்கள் வாழுகின்ற மலையடுக்கத்திலுள்ள மாங்காடு என்னும் காவல் மிகுந்த ஊரைப்போலுள்ளது என ஒரு செய்யுளிலே குறிப்பிடப்படுகின்றது.

“நனிநோய் ஏய்க்கும் பனிசூ ரடுக்கத்து
மகளிர் மாங்காட் டற்றே துகளறக்
கொந்தோ டுதிர்த்த கதுப்பின்
அந்தீங் கிளவி தந்தை காப்பே”
(288 : 14-17)

(இ-ள்) “பெரிய நோய்போலத் துன்பம் மிகச்செய்கின்ற சூரர மகளிர் உறைகின்ற மாங்காடு என்னும் காட்டின்கண் அத்தெய்வத்தின் மலையே ஒப்பதாம்துகள் தீரும்படி பூங்கொத்துக்களோடே உதிர்த்து விட்ட கூந்தலையுடைய அழகிய இனிய சொல்லை உடைய தலைவியினது தந்தையினது காப்பிடம்”

5. கடவுளுக்குப் பலி

கடவுளை வழிபாடு செய்யும் முறைகள் பற்றி அகநானூற்றுச் செய்யுட்கள் பல தகவல்களைத் தருகின்றன.

“செவ்வழி நல்யாழ் இசையினென் கையெனக்
கடவுள் வாழ்த்திப் பையுள் மெய்ந் நிறுத்
தவர்திறஞ் செல்வேன்”.

(14 : 15-17)

தலைவியைப் பிரிந்து சென்ற தலைவன் குறித்த காலத்தில் வரவில்லை. தலைவியினுடைய நிலையினைக் கண்ட பாணன் ஒன்றும் செய்ய முடியாதவனாய்க் கடவுளை வணங்குகிறான். அவன் கடவுளுக்குத் தன் இசையினையே பலியாகக் கொடுக்கிறான். யாழிலே நல்ல செவ்வழிப் பண்ணினைமெல்லென இசைத்துக்கொண்டு கடவுளை வழிபட்டு, துயரினைக் கொண்ட மெய்யினாய் தலைவனிடம் செல்வேன் என எண்ணிச் செல்வதாக மேற்காட்டிய செய்யுளடிகள் கூறுகின்றன. பாணனுடைய வழிபாடு வீண்போகவில்லை. அவன் செல்லப் புறப்படத் தலைவனுடைய தேரினைத் தூரத்தே கண்டதாகத் தொடர்ந்து வருஞ்செய்யுளடிகள் கூறுகின்றன. கடவுளை இசையுடனே வழிபடும் வழக்கம் தொன்றுதொட்டே தமிழ் மக்களிடையே காணப்பட்டு வந்துள்ளது என்று கூறுவதற்கு இச்செய்யுள் ஆதாரமாகின்றது. கடவுளை நம்பிக் கைதொழுவார்க்கு நல்ல பலன் உண்டு என்பதையும் இது உணர்த்துகின்றது.

தெய்வங்கள் பலியினை ஏற்றுக்கொள்ளும் செய்தியினை “உயர்பலி பெறாஉம் உருகெழு தெய்வம்” (166 : 7) என்னும் பாடலடி தருகின்றது. வேளூர் வாயிலிலமைந்த தெய்வம் உயரிய வழிபாட்டுப் பொருளை ஏற்றுக்கொள்வதாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. கடவுளுக்குக் கையுறையாகப் பலிப்பொருள்கள் கொடுக்கப்பட்டன என்று பின்வருஞ் செய்யுளடிகள் கூறுகின்றன.

“கள்ளுங் கண்ணியும் கையுறை யாக
நிலைக்கோட்டு வெள்ளை நால்செவிக் கிடாஅய்
நிலைத்துறைக் கடவுட்கு உளப்பட ஓச்சி”

(156 : 13-15)

(இ-ள்) “நீத்துறையிடத்தே நிலைபெற்றுள்ள முருகக்கடவுளுக்கு வழிபாட்டுப் பொருள்களாக கள்ளையும் மலர்மாலைகளையும் வளைதலின்றி நேரே நிற்கும் கொம்புகளையும் தூங்குகின்ற செவிகளையுமுடைய வெள்ளையாட்டுக் கிடாய் உட்பட வேண்டியவெல்லாம் செலுத்தியும்”

கள்ளு, மலர்மாலைகள் ஆட்டுக்கிடாய் உட்பட்ட பல பொருள்கள் பலியாகச் செலுத்தப்படுகின்றன. ‘நிலைத்துறைக் கடவுள்’ என்னுந் தொடர் முருகப்பெருமானைக் குறிப்பதாயின், மலைமேலன்றி மருதநிலத்தூர்களில் நீர்நிலை மருங்கிலும் முருகப்பெருமானுக்கு கோயில் அமைந்திருந்தது என்னும் உண்மையும் மேற்கண்ட செய்யுளடிகளிலே உணரப்படுகின்றது.

வீட்டிலே வைத்து வழிபடும் தெய்வங்களும் பலியூட்டி வணங்கப்பட்டன என்னும் செய்தி

“.....யாமும்
வல்லே வருக வரைந்த நாளென
நல்லிறை மெல்விரல் கூப்பி
இல்லுறை கடவுட்கு ஒக்குதும் பலியே”
(282 : 15-18)

(இ-ள்) “யாமும் சான்றோரால் குறிப்பிடப்பட்ட திருமணநாள் விரைந்து வருவதாக
என்ற வேண்டுகோளுடனே கோடுகள் அமைந்த நம் மெல்லிய விரல்களைக்
கூப்பி வணங்கி நமது இல்லத்தில் உறைகின்ற தெய்வத்திற்குப்
பலிப்பொருளைச் செலுத்தும்”

தலைவிக்கு அவள் விரும்பிய தலைமகனுடன் திருமணம் நடப்பதற்கான பேச்சுக்கள்
நிறைவேறின. திருமண நாளும் குறித்தாயிற்று. அந்நல்நாள் விரைந்து வர வேண்டுமெனத்
தன்னுடைய இல்லுறை தெய்வத்திற்கு பலி செலுத்தி கரங்கூப்பி தலைவி வழிபடுகிறாள்.
வீட்டினைத் தெய்வங் காப்பதற்காக அத்தெய்வத்திற்கு நாள்தோறும் பலியிட்டு
வணங்கும் நடைமுறை பண்டைத்தமிழகத்தே காணப்பட்டது என்பதற்கு.

“.....நாளும்
விரவுப்பும் பலியொடு விரைஇ அன்னை
கடியுடை வியனகர்க் காவல் கண்ணி”
(232 : 11-13)

என்னும் செய்யுளடிகள் சான்றாகின்றன. தன்னுடைய தாய் நாள்தோறும் விரவிய
பலவாகிய பூப்பலியொடு கலந்து காவல் பொருந்திய பரந்த மனையினைக் காத்தல் கருதினாள்
எனத் தலைவி கூறுவதாக பாடலடிகள் அமைகின்றன.

தாம் உண்ணுவது முதலிலே கடவுளுக்குப் பலியாகக் கொடுத்து உண்ணும்
வழக்கமும் சங்ககாலத் தமிழ் மக்களிடையே காணப்பட்டது.

“நெடுங்கண் ஆடமைப் பழுநிக் கடுந்திறல்
பாப்புக் கடுப்பன்ன தோப்பி வான்கோட்டுக்
கடவுளோங்கு வரைக்கு ஓங்கிக் குறவர்
முறைத்தழை மகளிர் மடுப்ப மாந்தி”
(348 : 6-9)

(இ-ள்) “நீண்ட கணுக்களையுடைய அசைகின்ற மூங்கிற குழாயில்
அடைக்கப்பட்டு முதிர்ந்து கூடிய ஆற்றலையுடைய பாம்பினது சீற்றம் போன்ற
வெற்றியமைந்த கள்ளினை முதலில் உயர்ந்த குவட்டின்கண் உறைகின்ற
கடவுளாகிய முருகனை நினைந்து உயர்ந்த மலைக்கு அக்கள்ளை வைத்துக்
படைத்து குறவர் குடியிற் பிறந்த இளந்தளிரால் இயற்றிய தழை ஆடையை
உடுத்த மகளிர் கொணர்ந்து ஊட்டுதலாலே உண்டு.”

தேவர்களுக்கு அவிப்பலியாகக் கொடுப்பதற்கு வேள்விக்குழியிலே யாமையை இட்ட

செய்தியையும் அகநானூறு கூறுகின்றது. இது ஆரியவழிபாட்டு முறையை சார்ந்தது என உரைகாரர்கள் கருதுகின்றனர். "கரியாப்பூவின் பெரியார் ஆரஅழல்எழு தித்தியம் மடுத்தையாமை" (361 : 10-11) என்னுஞ் செய்யுளடிகளே இச்செய்தியைக் கூறுகின்றன. வெப்பத்தால் கருகாத மலர்களையுடைய வானோர்கள் நுகரும் பொருட்டு அவி சொரிவதற்கு தீவளர்க்கின்ற வேள்விக்குழியின் கண் இடப்பட்டயாமை என்பது அச்செய்யுளடிகளின் பொருளாகும்.

இசை, நடனம், கூத்து ஆகியவற்றுடன் தாம் பயின்ற மல்யுத்தம் வில்வித்தை ஆகியனவற்றையும் கடவுளுக்கு நிவேதிக்கும் வழக்கம் யப்பானியரிடையே இருந்து வந்துள்ளது. (இசை, நடனம், கூத்து நிவேதிப்பது பற்றிய விளக்கங்களுக்குப் பார்க்கவும் : சண்முகதாஸ் & மனோன்மணி, 1985 : சண்முகதாஸ், 1987) ஈங்கத்தமிழரிடையேயும் இவ்வழிபாட்டு வழக்கம் காணப்பட்டதற்கு அகநானூறு சான்று பகருகின்றது. 187ஆவது செய்யுளிலே,

"வார்கழற் பொலிந்த வன்கண் மழவர்
பூந்தொடை விழவின் தலைநா என்ன"
(7-8)

எனக்குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. 'நெடிய வீரக்கழலால் பொலிவு பெற்ற தறு கண்மையுடைய போர் மறவர்களுக்குரிய அழகிய அம்பு தொடுத்தற்குரிய விழா நிகழ்ச்சியினுடைய முதன்நாள் போல்' என்று இச்செய்யுள் அடிகளுக்குப் பொருள் கூறப்பட்டுள்ளது. 'பூந்தொடை விழவு' என்னுந் தொடருக்கு விளக்கம் கொடுக்கும் உரையாசிரியர் படைக்கலப்பயிற்சி பெற்ற இளையோரை அரங்கேற்றி கொற்றவைக்குச் செய்யும் விழா எனக் குறிப்பிடப்படுகின்றது. (இவ்விழா பற்றிய மேலும் விளக்கங்களுக்குப் பார்க்கவும், K. Sivathamby, 1981, 194)

6. ஞாயிறு வழிபாடு

இந்துசமயத்திலே உள்ள ஆறுவகைப்பிரிவுகளில், சூரியனைச் சிறப்புத் தெய்வமாகக் கொண்ட பிரிவு செளரம் எனப்பட்டது. சங்கஇலக்கியங்களிலே ஞாயிறு முக்கியமான இடத்தைப் பெறுகின்றது. அகநானூறு 287ஆவது செய்யுள் ஞாயிறு வணக்கம் பற்றி நேரடியாகக் கூறுகின்றது. அச்செய்யுளிலே இடம்பெறும் பின்வரும் அடிகள் அவ்வழிபாடுபற்றிக் குறிக்கின்றன.

"தொடியணி முன்கைத் தொதிவிரற் குவைஇ
படிவ நெஞ்சமொடு பகல்துணையாக நோங்கொல்"
(287 : 1-3)

(இ-ள்) "வளைகள் அணிந்த தன் முன்கைகளின் தொகுதியான விரல்களைக் குவித்து, நோன்பு மேற்கொண்ட நெஞ்சத்துடனே, ஞாயிறு தனக்குத் துணையாகக் கருதி, வருந்தியவளாகவே அவள் இருப்பாளோ?

தலைவியைப் பிரிந்து சென்ற தலைவன், இடையிலே அவள் நினைவு வந்தபோது அவள் எப்படித் தமிழளாக இருப்பாள் என எண்ணுகிறான். ஞாயிற்றைக் கைகுவித்தவளாக தன் தலைவன் நலமே திரும்பி வர நோற்ற நெஞ்சுடனே இருப்பாள் என அவன் எண்ணுகிறான்.

சங்ககாலத்திலே ஞாயிறு வழிபாடு இருந்த காரணத்தினாலேயே அதற்கடுத்த காலப்பகுதியிலேயே சிலப்பதிகாரம் பாடிய இளங்கோவடிகள் கடவுள்வாழ்த்துப் பாடும்போது "ஞாயிறு போற்றுவும் ஞாயிறு போற்றுவும்" என்று முதலிலே ஞாயிற்றுத் தெய்வத்திற்கு வாழ்த்துக் கூறியுள்ளார்.

7. கடவுள் தொடர்பான சில நம்பிக்கைகள்

சங்கத்தமிழர் பெண்ணினுடைய கற்பினைக் கடவுட் கற்பு எனப் போற்றினர். கற்பு என்பது கற்பித்த நெறி எனக்கொள்ளுதற்கு இடமுண்டு. "ஆனால் இக்கற்பு நெறியானது எவ்வாறு பெண்ணுக்கே சிறப்பானது என்பது சிந்தனைக்குரியதாகும். பழந்தமிழர் வாழ்க்கையை எடுத்தக்காட்டும் சங்கப்பாடல்களில் வெகுநுணுச்சுமாகவே இதனை விளக்கியுள்ளனர். குடும்பம் என்ற அமைப்பினைக் காக்கும் பெண்ணே கற்பு நெறிகளைத் தனது சந்ததியினர்க்கு போதிக்க வேண்டிய சிறப்பான குணவியல்புகளை இயற்கையாகவே பெற்றிருந்தாள். தாய்மை என்னும் நிலையில் ஆண்களை வழிபடுத்துபவளாக இருந்தாள். கற்பு நெறிகளை அவளிடமிருந்தே குழந்தைகள் அறிந்தனர். கணவனைத் குழந்தைகளின் தந்தையாகவும் ஏனையவர்களை உறவினர்களாகவும் அமைய : தாயே குழந்தைக்கு நெறிமுறையாக முதன்முதல் கற்பிக்கத் தொடங்குகிறாள். அவள் கற்பிக்கும் நெறி செம்மையுடையதாக இருந்தது." (சண்முகதாஸ், 1983 : 93) செம்மை சிவம் எனப்பட்டது. இத்தகைய நன்மை, பயக்கும் திறனும் குணமும் ஒருங்கே வாய்ந்த கற்பு தெய்வக்கற்பாக எண்ணப்பட்டது வியப்பில்லை. அகநானூறு பின்வரும் செய்யுளடிகளைத் தருகின்றது. "கடவுட் கற்பொடு" (184 : 1), "கடவுட் கற்பின் மடவோள்" (314 : 15), வானத்திலே உள்ள நட்சத்திரங்களுள் ஒன்றாகிய அருந்ததி கற்புக்கடவுளாகக் கொள்ளப்பட்ட செய்தியினை "வானத்து அணங்கருங் கடவுள்" (16 : 17-18) என்னும் செய்யுளடிகளாலே குறிக்கப்படுகின்றது.

தலைவி தன் காதலனைக் கடவுளாக மதிப்பதை "கைதொழு மரபின் கடவுள் சான்ற" (125 : 14) என்னும் அடி புலப்படுத்துகின்றது. தெய்வத்திற்கு முன்னாலே "நின்னிற் பிரியேன்" என்று சூழரைத்து தலைவன் தலைவியை மணஞ்செய்து கொள்ளும் வழக்கம் சங்ககாலத்திலே இருந்தது. அவ்வாறு கடவுள் முன்நிலையிலே சொன்ன சொல்லைத் தலைவன் மீறி வேறொருத்தியிடம் சென்ற வேளையில்,

"தெறலருங் கடவுள் முன்னர்த் தேற்றி
மெல்லிறை முன்கை பற்றிய சொல்லிறந்து"
(396 : 7-8)

(இ-ள்)

"நீயோ வெல்லுதற்கரிய தெய்வத்தின் முன்னர் நின்று
தெளிவித்து எனது மெல்லிய இறையையுடைய முன்கையைப்
பற்றுதற்குச் சொன்ன சொல்லைக் கடந்து"

என்று தலைவி கூறுவதை இங்கு குறிப்பிடலாம்.

பாழி/செல்லூர் ஆகிய இடங்களைக் கடவுள் காத்து நிற்பதாக அகநானூற்றுச் செய்யுட்கள் கூறுகின்றன:

"அருந்தெறன் மரபின் கடவுள் காப்பப்
பெருந்தேன் தூங்கும் நாடுகாண் நனந்தலை
அணங்குடை வரைப்பிற் பாழி"
(372 : 1-3)

(இ-ள்) "யாரானும் அழித்தற்கரிய கடவுளாலே காக்கப்படுதலின்; பெரிய தேன் இறால்கள் தூங்குகின்ற நாடு முழுவதும் காணுதற்கியன்ற உயரத்தோடு பரந்த இடத்தையும் தீண்டி வருத்தும் தெய்வங்களையுமுடைய இடமமைந்த பாழி என்னும் மலையிற்கண் அமைந்த,

"அருதிறற் கடவுட் செல்லார்"

(90 : 9)

(இ-ள்) "அரிய வலிகொண்ட தெய்வங்களுடைய செல்லார்",

மலைகளிலே தெய்வங்கள் உறைகின்ற காரணத்தினாலே ஆங்குள்ள பொருட்களும் தெய்வத்தன்மையும் பொருந்தியன என்னும் நம்பிக்கையும் சங்கத் தமிழரிடையே வழங்கிற்று. நள்ளியினுடைய மலையிலேயுள்ள சோலைகளிலே தெய்வங்கள் உறைவதால் அச்சோலையிலே பூத்த காந்தள் மலர் கடவுட் காந்தள் எனப்பட்டது. இச்செய்தியினை "நள்ளி சோலை யடுக்கத்துச் கரும்புண விரிந்த கடவுட்காந்தள்" (152 : 15-17) என்னும் அகநானூற்றுச் செய்யுளடிகளால் உணர்க.

8. பிற செய்திகள்

கார்த்திகை விழா இன்றும் தமிழ் நாட்டிலும் ஈழத்திலும் தமிழர்களாலே கொண்டாடப்படுகின்றது. இது "திருக்கார்த்திகைத் தீபம்" எனவும் படும். அகநானூற்றில் இரண்டு செய்யுட்கள் இத்திருக்கார்த்திகை விழா பற்றிக் கூறுகின்றன.

"மழைகால் நீங்கிய மாக விசம்பல்
குறுமுயல் மதுநிறம் கிளர மதி நிறைந்து
அறுமீன் சேரும் அகலிரு நடுநாள்
மறுவிளக் குறுத்து மாலை தூக்கிப்
பழவிறல் மூதூர்ப் பலருடன் துவன்றிய
விழவுடனயர்"

(141 : 6-11)

(இ-ள்) "மழையானது தான் காலிட்டுப் பெய்தலைக் கைவிட்ட வானத்திலே குறுமுயலாக மறுவினது நிறம் தன்னிடத்தே விளங்கித் தோன்ற, மதியமானது நிறைவுற்றது, கார்த்திகையைச் சேருகின்ற இருளற்ற பெளர்ணமி நாளின் நள்ளிரவிலே, வீதிகளிலே விளக்குகளை ஏற்றிவைத்து வாயில்களிலே மாலைகளைத் தொங்கவிட்டு பழமையைத் தனக்கு பெருமையாகவுடைய மூதூரின் பலருடனும் கலந்து நாம் கொண்டாடும் திருக்கார்த்திகைத் திருவிழாவினை"

".....வானுலந்து
அருவி ஆன்ற உயர்சிமை மருங்கில்
பெருவிழா விளக்கம் போலப் பலவுடன்
இலையில மலர்ந்த இலவமொடு"

(185 : 10-12)

(இ-ள்) "மழை வறந்தமையால் அருவியில்லையான உயர்ந்த மலையுச்சியின் கண் தமிழருடைய பெரிய திருவிழா நாளாகிய கார்த்திகை விழாவிற்கு ஏற்றிய விளக்குகளைப்போல் முழுதும் உதிர்ந்து இலையே இல்லன வாய்ப் பலவும் ஒருசேர மலர்ந்திருக்கின்ற இலவ மரங்களோடே"

இவ்வாறு மேற்காட்டிய இரு செய்யுட்களின் அடிகளிலே தமிழர் பெருவிழாவாகிய திருக்காத்திகைத் திருவிழா பற்றிய விவரங்கள் குறிக்கப்பட்டுள்ளன. அகநானூறு 86ஆம், 136ஆம் செய்யுட்களிலே அக்காலத்தில் திருமண நடைமுறைகளுடன் தொடர்புடைய சமயச் செய்திகள் குறிக்கப்பட்டுள்ளன. கடவுளரைப் பேணுதல், நன்னாட் பார்த்தல், காப்பணிதல் போன்றன திருமண நடைமுறைகளுடன் தொடர்பற்றிருந்தன. இவ்விரு பாடல்களும் தரும் திருமண செய்திகளை விரிவாக மனோன்மணி சண்முகதாஸ் (1984) தன்னுடைய கட்டுரையிலே விவரித்துள்ளார்.

இராமாயணக் கதை தமிழ்நாட்டிலே சங்ககாலத்திலே பரவியிருந்தமைக்குச் சான்றாக அகநானூற்றுச் செய்யுளடிகள் அமைகின்றன.

"வெல்போர் இராமன் அருமறைக் கவித்த
பல்வீழ் ஆலம் போல
ஒலியவிந் தன்றிவ் வழுங்கல் ஊரே"
(70 ; 15-17)

(இ-ள்) "வெல்லும் போரினில் வல்ல இராமன் அரியமறையினை ஆய்தற் பொருட்டாகப் புட்களின் ஒலி இல்லையாகச் செய்த பல விழுதுகளைக் கொண்ட ஆலமரம் போல் இந்த ஆரவாரமுடைய ஊர் ஒலியடங்கப் பெற்றது"

குழந்தைச் செல்வத்தைப் பெற்றவர்கள் இம்மை உலகிலே புகழுடன் வாழ்வதன்றி, மறுமையுலகினையும் அடைவர் என்றொரு பழைய மொழி இருந்ததாக, "இம்மை யுலகத்து இசையொடும் விளங்கி மறுமையுலகமும் மறுவின்று எய்துப செறுநரும் விழையும் செய்தீர் காட்சிச் சிறுவர்ப் பயந்த செம்மலோரெனப் பல்லோர் கூறிய பழமொழி" (66 : 1-5) என்னுஞ் செய்யுளடிகள் குறிப்பிடுகின்றன.

நூற்பட்டியல்

இராசமாணிக்கனார், மா, சைவசமய வளர்ச்சி, ஒளவை நூலகம் சென்னை, 1958, பக். 13-42.

இராசு, புலவர் செ. "நடுகல் வழிபாடு", நான்காவது அனைத்துலகத் தமிழாராய்ச்சி மகாநாட்டு நிகழ்ச்சிகள், முதலாம் தொகுதி, கொழும்பு, 1977, பக். 37-55.

கைலாசபதி, க, பண்டைத்தமிழர் வாழ்வும் வழிபாடும்.

சண்முகதாஸ், அ. "கற்பு - சங்கச்சான்றோர் முதல் பாரதிவரை" தமிழியல், 24, 1983, பக். 87-102.

- சண்முகதாஸ், அ. "வீரமரணம் எய்தியவரைக் கல்லிலே உறைய வைத்துத் தொழுத மரபு", உதயன், முதலாண்டு மலர், 27.11.1986.
- சண்முகதாஸ், அ. மனேன்மணி, ச. கித்திரமரத்தாள், வராவொல்லை வெளியீடு - 1, பருத்தித்துறை, 1985.
- சண்முகதாஸ், அ. "இந்து - சிந்தோ வழிபாடும் நம்பிக்கைகளும்": கிங்குநதி, இந்து மாணவர் மன்றம், கிழக்குப் பல்கலைக்கழகம், மட்டக்களப்பு, 1987 பக். 35-40.
- மனோன்மணி சண்முகதாஸ், 'தமிழர் திருமண நடைமுறைகள் (கி.பி. 300 வரை)", தமிழர் திருமண நடைமுறைகள், முத்தமிழ் வெளியீட்டுக் கழகம், யாழ்ப்பாணம், 1984.
- வித்தியானந்தன், சு; தமிழர் சாஸ்திரம், தமிழ் மன்றம், கலெறின்னை, கண்டி, 1954.
- Hart III, George L. "Woman and the Sacred in Ancient Tamilnad" *Journal of Asian Studies*, Vol. XXXII. No. 2, 1973. pp. 233 - 250.
- Sanmugadas, A. "Mountain Worship Among the Tamils and Japanese", *Kailasapathy Commemoration Volume*, Jaffna, 1987, pp.
- Sivathamby, K. *Drama in Ancient Tamil Society*, New Century Book House, Madras 1981.
- Srinivasa Iyengar, P.T. *History of the Tamils*.

1993

யாழ்ப்பாணத்துச் சைவக்கோயில்கள் பற்றிய ஆய்வு

ஒரு வரலாற்று நோக்கு

1.0 யாழ்ப்பாணமும் சைவக் கோயில்களும்

1.1 'யாழ்ப்பாணம்' பெயரும் அமைவிடமும்

'யாழ்ப்பாணம்' என்னுஞ் சொல் புறப்பொருள் வெண்பாமாலை என்னும் நூலில் பொருள் விளக்கமுறும் வண்ணம் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

'இன்றொடை நல்லிசை யாழ்ப்பாண எம்மைப் போற்
கன்றுடை வேழத்த கான்கடந்து - சென்றடையிற்
காமரு சாயலாள் கேள்வன் கயமலராத்
தாமரை சென்னி தரும்'.¹

'இன்றொடை நல்லிசை யாழ்ப்பாணம்' என்ற தொடர் 'யாழ்ப்பாணம்' என்னும் சொல்லின் பொருளை நுணுகிப் பார்ப்பதற்கு ஒரு தரவுக் குறிப்பாக உள்ளது. 'பாணன்' என்னும் சொல் சங்கப் பாடல்களிலே காணப்படுகிறது. ஆனால் 'யாழ்ப்பாணம்' என யாழை உடைய பாணன் என்ற பொருளில் புறப்பொருள் வெண்பாமாலையில் காணப்படுகிறது. இச்சொல் 'யாழ்ப்பாணம்' என்னும் இடப்பெயரை விளக்குவதாக உள்ளது எனலாம். யாழ் வாசிக்கின்ற பாணர்கள் வாழ்ந்த இடமாக யாழ்ப்பாணம் முற்காலத்தில் விளங்கியிருக்க வேண்டும். இடப்பெயர் ஆய்வுகளை மேற்கொண்டவர்களும் இதை விளக்கி உள்ளனர்.² யாழ்ப்பாணம் பற்றிய கர்ண பரம்பரைக் கதைகளும்³ இதனையே சுட்டி முற்பட்டுள்ளன. மகாகவி போன்ற தற்காலக் கவிஞர்களும் இதனைக் கவிதைகளில் குறிப்பிட்டுள்ளனர்.⁴ வரலாற்று ஆய்வாளர்களும் இக்கர்ண பரம்பரைக் கதையை இன்னமும் தள்ளிவிடவில்லை.⁵ யாழ்ப்பாணம் வரலாற்றுக் காலநிலையிலே ஒரு இராச்சியமாக இருந்ததையும் வரலாற்றாசிரியர்கள்⁶ எழுதிச் சென்றுள்ளனர். இலக்கிய நூல்களான, வையாபாடல்,⁷ யாழ்ப்பாண வைபவகௌமுதி,⁸ கைலாயமாலை,⁹ யாழ்ப்பாண வைபவமாலை¹⁰ என்பனவும் யாழ்ப்பாணம் பற்றியறிய இன்று உதவுகின்றது. இதைவிட செகராசசேகரம்,¹¹ செகராசசேகரமாலை¹² என்னும் நூல்களும் சில செய்திகளைத் தரும். இந்நூல்கள் தருகின்ற செய்திகளால் யாழ்ப்பாணத்தின் வரலாற்றைக் காலவரையறைப்படி விரிவாக அறிந்து கொள்ள முடியாவிட்டாலும் ஓரளவுக்கு அறிய உதவும். இலங்கையின் வரலாற்றில் யாழ்ப்பாண இராச்சியம் என ஓர் இராச்சியம் இருந்ததென்பதும் வரலாற்றாசிரியர்களால் இன்று நிறுவப்பட்டுள்ளது. எனவே பெயர்நிலையில் 'யாழ்ப்பாணம்' வரலாற்றுப் புகழ் படைத்திருந்தமை தெளிவாகின்றது.

யாழ்ப்பாணம் என்னும் பிரதேசத்தின் அமைவிடம் பற்றிக் கூறும் போது அது இலங்கைத் தீவின் வடபாகத்தே அமைந்துள்ளது. இன்று யாழ்ப்பாணம் ஒரு நகரப் பெயர் என்ற நிலையிலே வழங்கப்பட்டு வருகிறது. ஆனால் இக்கட்டுரையில் யாழ்ப்பாணம் என்ற பெயர் வரலாற்றாசிரியர்கள் குறித்த யாழ்ப்பாண இராச்சியம் அடக்கிய எல்லைப் பரப்பையே சுட்டுகிறது. எனவே யாழ்ப்பாணக் குடாநாடு என இவ்வெல்லைப் பகுதி இக்கட்டுரையிற் குறிக்கப்படும். யாழ்ப்பாணக் குடாநாட்டின் அமைவு, சிறப்புப் பற்றிய கா.குசுபாலனின் விளக்கம் யாழ்ப்பாணப் பிரதேசத்தின் அமைவிடத்தை விளங்கிக் கொள்ள உதவும்.

‘இலங்கைத் தமிழரின் பாரம்பரிய தாயகத்தின் பிரதான பிரதேசம் யாழ்ப்பாணக் குடாநாடாகும். யாழ்ப்பாண வரலாறு மிக நீண்டகால வரலாறாகும். இலங்கைத் தமிழர்களுக்கு மட்டுமல்லாது உலகில் வாழும் தமிழர்களுக்கும் இப்பிரதேசம் பரிச்சயமானது மட்டுமல்லாது எல்லோராலும் நேசிக்கப்படும் பிரதேசமுமாகும். யாழ்ப்பாணக் குடாநாட்டு மக்களிற பெரும்பாலானோர் தமிழர்களாவர். இப்பிரதேசம் மயோசின் காலத்துச் சுண்ணக்கற்பாறைகளினால் ஆக்கப்பட்டது. தீவகப்பகுதி, வலிகாமப்பகுதி, வடமராட்சிப்பகுதி, தென்மராட்சிப்பகுதி என நான்கு தரைத்தோற்றப் பிரிவுகளைக் கொண்டு இது காணப்படுகிறது. இப்பிரதேச மக்கள் பொருளாதார, சமூக, பண்பாட்டினடிப்படையில் மிக நீண்ட காலமாகச் சிறப்புற்று வாழ்ந்தவர்கள். மேற்குறித்த சிறப்பான பண்புகளைக் கொண்டிருந்தமையால் உள்நாட்டில் மட்டுமல்லாது சர்வதேச ரீதியாக மதிக்கப்படுபவர்கள்’.¹⁶

இலங்கையிலே யாழ்ப்பாணத்தின் அமைவிடம், குடாநாடு என்ற நிலையிலே பல பழைமையான பண்பாடுகளைப் பேணுவதற்கும் வாய்ப்பாயிருந்தது. தென்னிந்தியாவிலுள்ள சைவக் கோவில்களைவிட யாழ்ப்பாணத்துச் சைவக் கோவில்களின் வழிபாட்டு நடைமுறைகளிலே வேறுபட்ட பண்புகள் காணப்படுவதற்கும் இது காரணமாக அமைந்ததெனலாம். பிற சமயங்களின் செல்வாக்கும் யாழ்ப்பாணத்திலே பரவுவதற்கும் அதன் அமைவிடம் வாய்ப்பளித்தது. வரலாற்றுக் காலங்களிலே புத்தசமயம், கிறிஸ்தவ சமயம் போன்றவற்றின் செல்வாக்கும் ஏற்பட்டுள்ளது. எனினும் சைவக் கோயில்களின் தொகையும் வகையும் யாழ்ப்பாணத்தில் சைவசமயம் பெற்றிருந்த சிறப்பான நிலையை அறிய உதவுகின்றது.

1.2 சைவக்கோயில் தொகையும் வகையும்

யாழ்ப்பாணத்துச் சைவக்கோயில்கள் என்று கூறும் போது ‘சைவ’ என்ற சொல்லின் பொருள் ஒரு தனித்துவமான பொருளில் யாழ்ப்பாணத்தில் வழங்கப்படுவதையும் இங்கு குறிப்பிட வேண்டும். இன்று இந்துசமயம் என்று குறிப்பிடும் போது சைவத்தையே சுட்டும் தன்மையும் காணப்படுகிறது. இது எவ்வாறு பொருந்தும் என்பதை கா.கைலாசநாதக்குருக்களின் விளக்கம் காட்டுகிறது.

‘இந்துசமயம் என்ற பெயர் கூறி எம் சமயத்தைச் சுட்டும் வழக்கம் இன்று நிலவி வருகின்றது. இந்து என்ற பெயரை எங்கள் சமய நூல்களெல்லாவற்றிலும் காணமுடியாது. இந்தியா என்ற பெயர் பாரத நாட்டிற்கும் ‘இந்து’ என்ற பெயர் பாரதப் பண்பாட்டிற்கு ஏற்றதாய் விளங்கும் சமயத்திற்கும் வழங்கத் தலைப்பட்டது. இந்துசமயம் என்று கூறும் போது இந்தியாவுக்கே உரித்தானதாயின் சார்வாகம், பௌத்தம், சமணம் ஆகிய அவைதீக மதங்கள் நீங்கலான சமயங்களைத் தொகுத்துச் சுட்டும். சுருங்கக்கூறின் வைதிக மரபைத் தழுவி நின்றலால் வேதங்கள் ஊடுருவிப் பிணைத்து நிற்கும் மதங்களின் தொகுதியே இந்துமதமாகும். சைவம், வைணவம், சாக்தம்,

காணபத்தியம், கௌமாரம், செளரம் என்னும் பெரும் உட்பிரிவுகளைக் கொண்டமைவதும் சைவசித்தாந்தம், சாங்கியம், யோகம், நியாயம், வைசேஷிகம், பூர்வமீமாம்சை, உத்தரமீமாம்சை முதலிய தத்துவநெறிகளை விதந்துரைப்பதும் இந்துமதம் என்னும் பெரிய விருட்சத்தின் நடுத்தண்டாக விளங்குவது சைவம். சைவத்தை அதன் பல அம்சங்களையும் கருத்திற்கொண்டு ஆராய்ந்து அறிபவன் இந்துசமயத்தின் பல அம்சங்களையும் அறிபவன் ஆகின்றான். வைணவம், சாக்தம், காணபத்தியம், கௌமாரம், செளரம் என்றும் பல்வேறு மதங்களையும் சைவம் தன்னுள் அடக்கி நிற்கும்'.¹⁷

இவ்விளக்கத்தால் சைவசமயிகள் என்று கூறும் போது வைணவ, சாக்த, காணபத்திய, கௌமார, செளர வழிபாடுடையோரையும் உள்ளடக்க முடிகிறது. யாழ்ப்பாணத்துச் சைவக் கோயில்கள் என்னும் போது இவ்வாறு எல்லா வழிபாட்டுக் கோயில்களுமே அடக்கப்பட்டுள்ளன. இலங்கை பிரதேச அபிவிருத்தி இந்து கலாசார அமைச்சு வெளியிட்ட இலங்கைத் திருநாட்டின் இந்துக்கோயில்கள் என்னும் நூலில் யாழ்ப்பாண மாவட்டம் என்ற பரப்பினுள் யாழ்ப்பாணத்துச் சைவக் கோயில்கள் பற்றிய தகவல்கள் வெளிவந்துள்ளன. அந்நூலில் தொகுக்கப்பட்டுள்ள கோயில்களின் பெயரும் அமைவிடமும் இக்கட்டுரையின் பின்னிணைப்பாகக் கொடுக்கப்பட்டுள்ளன. இந்நூலில் குறிப்பிடப்பட்ட கோயில்களிலே சிவன், அம்பாள், சுப்பிரமணியர், பிள்ளையார், வைரவர், துர்க்கை, விஷ்ணு என்னும் தெய்வங்களுக்குரிய கோயில்கள் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. பிரதேச நிலையிலே யாழ்ப்பாணம், நல்லூர், வேலணை, ஊர்காவற்துறை, நெடுந்தீவு, சங்கானை, ஏழாலை, தெல்லிப்பளை, பருத்தித்துறை, கரவெட்டி, கோப்பாய், சாவகச்சேரி, பூநகரி, பச்சிலைப்பள்ளி, பளை, கிளிநொச்சி போன்ற இடங்களிலேயுள்ள கோயில்களின் பெயர்களும் பூசை நடைமுறைகளும் குறிக்கப்பட்டுள்ளன. இந்நூலிலே குறிப்பிடப்பட்டுள்ள கோயில்களை வகைப்படுத்திப் பார்க்கும் போது பின்வருமாறு அமையும்.

01. சிவன் கோயில்கள்
02. அம்மன் கோயில்கள்
03. பத்திரகாளி அம்பாள் கோயில்
04. பிள்ளையார் கோயில்கள்
05. முருகன் கோயில்கள்
06. கிருஷ்ணன் கோயில்கள்
07. ஐயனார் கோயில்
08. நாகதம்பிரான் கோயில்
09. கண்ணகை அம்மன் கோயில்
10. வைரவர் கோயில்
11. பேச்சியம்மன் கோயில்
12. பூதராயர் கோயில்
13. துர்க்கையம்மன் கோயில்கள்
14. முனியப்பர் கோயில்
15. ஆழ்வார் கோயில்

இவ்வகைப் பாட்டினுள்ளும் மேலும் சில பெயர் நிலையான வகைப்பாடுகளையும் காணலாம். எடுத்துக் காட்டாக ஒன்றை வகுத்துக் காட்டலாம். .

சிவன் கோயில்

01. வைத்தீஸ்வரன் கோயில்
02. ஸ்ரீ நடேசர் கோயில்
03. பொன்னம்பலவாணேஸ்வரர் கோயில்
04. கைலாசநாதர் கோயில்
05. காசிவிஸ்வநாதர் கோயில்
06. கதிரைமலைச் சிவன்கோயில்
07. அம்பலவாணேஸ்வரர் கோயில்
08. பசுபதீஸ்வரர் கோயில்
09. தான்தோன்றீஸ்வரர் கோயில்
10. நடராஜ ராமலிங்க சுவாமி கோயில்

சிவனுடைய வேறுபட்ட பெயர்களை இவை கொண்டழைக்கப்படுகின்றன. இவ்வாறே ஏனையவற்றையும் வகைப்படுத்தலாம். இக்கோயில்களின் பெயர்கள் தலவிருட்சத்தின் அடிப்படையிலும் பெயர் பெற்றுள்ளமை குறிப்பிடத்தக்கது. ஆல், அரசு, வேம்பு, மருது, மா, மகிழ், இலந்தை, இத்தி போன்ற மரங்களுடன் இணைந்து பெயர் பெற்ற கோவில்களும் பல உள. பஞ்சாங்கம்¹⁹ இப்பெயர்களை ஓரளவு தொகுத்துத் தந்துள்ளது.

2.0 சைவக் கோயில்கள் பற்றிய ஆய்வு

இதுவரை சைவக் கோயில்கள் பற்றி நடைபெற்ற ஆய்வுகளின் தேவையை நோக்கும் போது அவை நான்கு நிலைகளில் நடைபெற்றுள்ளன.

2.1 புனர்நிர்மாணப் போது

யாழ்ப்பாணத்துச் சைவக்கோயில்களின் பல இயற்கை நிலையாலும் செயற்கைநிலையாலும் அழிவுக்கு உள்ளாக்கப்பட்டுள்ளன. அவ்வாறு அழிந்த கோயில்களை மீண்டும் புனர்நிர்மாணம் செய்யும் போது அந்நிகழ்வினை ஆவணப்படுத்துகின்ற நிலையிலே மலர்கள் வெளியிடப்படுவதுண்டு. அம்மலர்களில் கோயிலின் வரலாறும், கோயில் பற்றிய ஏனைய செய்திகளும் தொகுத்து நூல் வடிவாக்கப்படும். கோயிலின் வரலாற்றை இத்தேவைக்காக ஆராய்ந்து எழுதும் போது முழுமையான தகவல்களைப் பெறமுடியாத நிலையுண்டு. இலங்கையிலுள்ள சைவக்கோயில்கள் எல்லாம் புனரமைப்புப் பெறுவதில்லை. ஆனால் யாழ்ப்பாணத்துச் சைவக்கோயில்களில் பல கோயில்களுக்கு இத்தகைய புனர்நிர்மாணம் நடைபெற்றதுண்டு. அதனால் அக்கோயில்களின் வரலாற்றைத் தேடுகின்ற நிலையும் ஏற்பட்டது.

2.2 வரலாற்று ஆவணநிலை

யாழ்ப்பாணத்திலே உள்ள சைவக்கோயில்களின் சில வரலாற்றுடன் தொடர்புடைய கோயில்களாகவும் உள்ளன. எடுத்துக்காட்டாக நல்லூர் கைலாசபிள்ளையார் கோயில், இணுவில் பரராசசேகரப் பிள்ளையார் கோயில்,

மாவிட்டபுரம் கந்தசாமி கோயில் போன்றவற்றைக் குறிப்பிடலாம். யாழ்ப்பாணத்து வரலாற்றுடன் இக்கோயில்கள் தொடர்புற்றவாற்றை அறிவதற்கான ஆய்வுகள் சில நடைபெற்றுள்ளன. வரலாற்று ஆசிரியர்கள் அதனைச் செய்யமுற்பட்டுள்ளனர். சில ஆலயங்களிலே காணப்பட்ட கல்வெட்டு, செப்பேடு, தலபுராணம் என்பனவும் அவர்கள் இத்தகைய ஆய்வைச் செய்வதற்குக் காரணமாக இருக்கின்றன.

2.3 கர்ணபரம்பரைச் செய்திகளின் உண்மைநிலையறியும் அவா

பல கோயில்களிலே கர்ணபரம்பரைக் கதைகள் உண்டு. அவற்றின் உண்மைத் தன்மையை அறியும் அவாவிலும் சில ஆய்வுகள் நடைபெற்றுள்ளன. இக்கர்ணபரம்பரைக் கதைகள் கோயிலின் பெயருடன் தொடர்புபட்டுள்ளன. மாவிட்டபுரம் கந்தசுவாமி கோயில் இத்தகைய கர்ணபரம்பரைக் கதையுடன் அமைந்தது. கோயில் வழிபாட்டின் தொடக்க காலத்தைக் கணித்துக் கோயிலின் பழமையை நிறுவுவதற்கும் உரிமையைப் பேணுவதற்கும்கூட கர்ணபரம்பரைக் கதைகள் கோயிலுடன் இணைக்கப்பட்டுள்ளன. பழைய புராண இதிகாசக் கதைகளைக் கோயிலுடன் தொடர்புறச் செய்து மக்களிடையே வழிபாட்டு நடைமுறைகளில் நம்பிக்கை ஊட்டுவதற்கும் இக்கதைகள் தற்போது கோயில்களிலே சுவர்களில் சித்திரவடிவாகத் தீட்டப்பட்டுள்ளன. அவையும் ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்படுகின்றன.

2.4 வரலாற்றுச் சான்று ஒப்பீடு

கோயில்களை வரலாற்றுச் சான்றுகளுடன் ஒப்பிட்டு ஆய்வு செய்யும் முயற்சியும் உண்டு. சமூக வரலாற்று நிலையிலே கோயிலுக்கும் சமூகத்திற்கும் உள்ள தொடர்பு நிலையை விளக்குவதற்கும் ஆய்வு நடைபெறுகின்றது. கோயில்களின் பங்களிப்பு சமூகத்தின் குறை நிறைகளைப் போக்கும் இலக்கிலும் இன்று காணப்படுவதை இத்தகைய ஆய்வு மூலம் வெளிக்கொணரமுடியும். பழைய வழிபாட்டு முறைகளும் நம்பிக்கைகளும் எவ்வாறு புதிய முகங்களுடன் செயற்படுகின்றன என்பதை விளக்கவும் இன்று ஆய்வு மேற்கொள்ளப்படுகிறது. நா.சண்முகலிங்கன் மேற்கொண்ட கலாநிதிப்பட்ட ஆய்வு இவ்வகையிற் குறிப்பிடத்தக்கது.²⁰ பண்டைய வழிபாட்டு மரபுகள் இன்றுவரை பேணப்பட்டு வருவதையும் எடுத்துக்காட்டும் ஆய்வுகளும் நடைபெற்றுள்ளன²¹

3.0 ஆய்வு பற்றிய மதிப்பீடு

3.1 தொகுத்து நோக்கத்தடையாயுள்ளவை

யாழ்ப்பாணத்துச் சைவக்கோயில்கள் பற்றிய ஆய்வுகளை வரலாற்று நோக்கிலே வைத்து மதிப்பீடு செய்வதற்குப் பெருந்தடையாக உள்ளவை இரு அம்சங்களாகும். ஒன்று இதுவரை செய்யப்பட்ட ஆய்வுகள் பற்றிய தரவுகள் மிகக்குறைவாகவே உள்ளன. மற்றது கோயில்கள் பற்றிய ஆய்வுகள் மேலோட்டமாகவே நடைபெற்றுள்ளன. முழுமையான நூல் வடிவில் ஆய்வுகளாக வெளிவந்திருக்கும் நூல்கள் மிகச் சிலவே. இதைவிடக் கட்டுரை வடிவாக வந்த கருத்துக்கள் குறிப்பிட்ட கோயிலின் மேற்காட்டிய அம்சத்தில் ஏதாவது ஒன்றையே தொட்டுக் காட்டுவதாக உள்ளன. கோயில் பற்றிய செய்திகளை ஓரளவு தொகுத்து ஆய்வு நோக்கில் வெளியிடப்பட்ட நூல்கள் என்ற வரிசையில் இத்தி மரத்தாள்,²² ஆற்றங்கரையான்,²³ ஆழ்கடலான்,²⁴ நல்லூர்க் கந்தசாமி கோயில்²⁵ என்பவற்றைக் குறிப்பிடலாம். இன்னும் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக இந்துநாகரிகத்துறை சிறப்புப் பயில் மாணவர்கள் யாழ்ப்பாணத்துச் சைவக்கோயில்கள்

சிலவற்றை ஆய்வு செய்துள்ளனர். இந்த ஆய்வுகள் பட்டத்துக்குரிய மதிப்பீட்டு நிலையிலே அமைவதால் நூல்களாக வெளிவருவதில்லை. எனவே அவை பற்றி ஏனையோர் அறிவதுமில்லை. இக்கட்டுரையின் பின்னிணைப்பில் தகவலுக்காக அவை பற்றிய செய்தி இணைக்கப்பட்டுள்ளது. பல்கலைக்கழக ஆய்வாளர்களாலும் ஆங்காங்கே உதிரியாகக் கட்டுரைகள் பல எழுதப்பட்டுள்ளன. எனினும் அவை பிரகரத் தேவைகளுக்கேற்ப எழுதப்பட்ட கட்டுரைகளாகவே அமைந்துள்ளன. யாழ்ப்பாணச் சைவக்கோயில்கள் பற்றிய ஆய்வு முனைப்போடு எழுதப்பட்ட கட்டுரைகள் மிகச் சிலவே எனலாம்.

3.2 சமயப் பேணலின் ஆர்வக்குறைவு

இலங்கையிலே சமயம் ஒரு பாடமாகப் பள்ளிக்கூடங்களிலே கற்பிக்கப்பட்டு வருகிறது. மாணவ நிலையிலே சமயப் பயிற்சி என்பது அருகிவிட்டது. சமய நடைமுறைகள் விஞ்ஞான யுகத்திற்கேற்ப மாற்றமும் பெற்றுள்ளன. இதனால் சமயம் பற்றிய சிந்தனையும் விஞ்ஞான ஆய்வு போலத் திசைமாறியுள்ளது. சைவக்கோயில்களின் வரலாறு சமயப் பேணலில் மிகவும் இன்றியமையாதது என்பது உணரப்படுவதில்லை. வரலாற்றுப் போக்கிலே கோயில்களின் முன்னைய வரலாற்றைத் தேடும் நிலை இன்றில்லை. கோயில்களைப் பரிபாலனம் செய்யும் தர்ம பரிபாலன சபைகளும் மனித நிலையான பதவிகளைப் பேணி அதிகாரம் செய்கின்ற சபைகளாகவே இருக்கின்றது. ஒரு சில கோயில்களில் இவற்றின் நிர்வாகம் சிறப்பாக இருந்தபோதும் கோயிலின் வரலாற்றை ஆராய்ந்து எழுதிப் பேணும் நிலை இன்னமும் வரவில்லை. யாழ்ப்பாணம் தெல்லிப்பளையிலுள்ள தூர்க்கையம்மன் கோயிலில் பெண்மணி ஒருவரே அறங்காவல் சபைத் தலைவராக இருந்து சிறப்பாக நடத்தி வருகின்றமை குறிப்பிடத்தக்கது. எனினும் கோயில் பற்றிய முழுமையான ஆய்வுநிலையான பதிவு அங்கு இன்னமும் செய்யப்படவில்லை.

3.3 காலமாற்ற அடிப்படையிலான பதிவுநிலைக் குறைபாடு

யாழ்ப்பாணத்துச் சைவக்கோயில் பற்றிய ஆய்வு கடந்த காலங்களிலே செய்யப்பட வேண்டும் எனப் பலராலும் கருதப்பட்டுள்ளது. ஆனால் அது முழுமையான ஊக்கத்துடன் செயற்பாடு பெறவில்லை. கோயில்களிலே பெறப்படுகின்ற வருமான மூலம் கோயில் பற்றிய ஆய்வினை முழுமையாகச் செய்து ஆவணப்படுத்த முடியும். பல கோயில்கள் பொருள் வளமுடையனவாக இருந்தபோதும் இம்முயற்சியில் ஈடுபடாதது பெருங்குறையாகவே உள்ளது. முற்காலத் தல புராணங்களையும், ஊஞ்சற் பதிகங்களையும் பாடுகின்ற மரபு போய் இக்காலத் தேவைக்கேற்ற வகையிலே கோயில்கள் பற்றிய பதிவுகள் செய்யப்பட வேண்டும். யாழ்ப்பாணத்திலே பிரித்தானியருடைய நிர்வாகம் நடைபெற்ற காலத்திலே 'தோம்பு' எனப்படும் பதிவுமுறையிலே அக்காலத்துக் கோயில்கள் பற்றிய செய்திகள் ஆவணப்படுத்தப்பட்டுள்ளன.²⁶ இன்று அவை கோயிலின் உரிமையை நிலைநாட்டத் தேடிப் போகின்ற பதிவுச் சான்றாகவே உள்ளன. காலமாற்றத்துக்கும் தேவைக்கும் ஏற்ப கோயில் பற்றிய ஆய்வு செய்யப்பட்டு அவை நூல்களாக ஆவணப்படுத்தப்பட வேண்டும். பண்டைய மரபு மாறிப் புதிய நிலையிலே விஞ்ஞானக் கருவிகளுடன் உதவி கொண்டு இது செய்யப்பட வேண்டும். கோயில் பற்றிய எல்லாச் செய்திகளையும் வழிபாட்டு முறைகளையும் நம்பிக்கைகளையும் காலமாற்ற நிலைகளையும் கணித்துப் பதிவு செய்ய வேண்டும்.

4.0 21ஆம் நூற்றாண்டுக்கான தேவை நிலை

4.1 யாழ்ப்பாணப் பண்பாட்டின் தனித்துவப் பேணல்

தமிழர்களது பண்பாட்டிலே சமயம் சார்ந்த உணர்வுகளும் நம்பிக்கைகளும் மிக முக்கியமான பங்கை வகிக்கின்றன. அவற்றின் நிலைக்களனாக விளங்குபவை கோயில்களே. எனவே தமிழர் பண்பாடு பற்றி அறிய விரும்புபவர்கள் கோயில்களைப் பற்றியும் அவற்றுடன் தொடர்பான வாழ்க்கை நடைமுறைகளையும் அறிய வேண்டும். யாழ்ப்பாணக் குடாநாட்டிலுள்ள கோயில்கள் சில தனித்துவமான நடைமுறைகள் கொண்டவையாக உள்ளன. சிறப்பாக வடமராட்சியில் அமைந்துள்ள சந்நிதி கோயில் இத்தகையது. இக்கோயில் பற்றிய ஆய்வு ஆற்றங்கரையான் என்னும் நூலில் முன்னெடுக்கப்பட்டுள்ளது. அது இன்னமும் விரிவாகச் செய்யப்பட வேண்டியது. நாகவழிபாடு பற்றிய ஆய்வுகள் முற்காலத்தில் யாழ்ப்பாணத்திலே நாகர் கோயிலில் உள்ள நாகதம்பிரான் கோயிலில் செய்வதற்கு முயற்சிகள் எடுக்கப்பட்டன. ஆனால் அது தொடரவில்லை. இன்றும் யாழ்ப்பாண இராச்சியத்தின் வரலாற்றுடன் தொடர்புடைய கோயில்கள் வரலாற்றுச் சான்றுகள் என்ற வகையிலே தனித்துவமான சிறப்புடையதாகும். நல்லூர், மாவிட்டபுரம் கந்தசாமி கோயில் போன்றவை விரிவாக ஆய்வு செய்யப்பட்டு ஆவணப்படுத்தப்பட வேண்டியவை.

4.2 ஒப்பீட்டாய்வுத் தரவுநிலை

பிறசமயங்களுடன் சைவத்தை ஒப்பீட்டு ஆய்வு செய்யும் முயற்சி மேலும் துரிதமாக நடைபெறவுள்ளது. இதனால் சைவக்கோயில்கள் பற்றிய செய்திகள் எதிர்காலத்தில் ஒப்பீட்டாய்வுத் தரவுகளாகப் பயன்படவுள்ளன. கோயில் நிலையிலே தமிழகத்துக் கோயில்களுடன் ஒப்பீட்டு செய்ய வேண்டிய தேவையும் உண்டு. தமிழகத்திலே ஆரியச் செல்வாக்கினால் வழிபாட்டு மரபுகள் வேறுபட்டதை உணர்த்துவதற்கு யாழ்ப்பாணத்தைக் கோயில்களிலே உள்ள வழிபாட்டு மரபுகள் உதவுகின்றன. கிறிஸ்தவ சமயச் செல்வாக்கினால் யாழ்ப்பாணத்துச் சமயநிலையிலே மாற்றங்கள் ஏற்பட்டுள்ளன. அவை கோயில் விழாக்களுடன் இணைந்துள்ளன. எனவே அவற்றை இனங்கண்டு கொள்ளவும் சமய வழிபாட்டு ஒப்பீட்டாய்வு இன்றியமையாதது.

இக்கட்டுரை யாழ்ப்பாணச் சைவக்கோயில்களின் நிலையினை உலகறிய வைக்கும் ஒரு முயற்சியை நினைவுபடுத்துவதாகவே அமைந்தது. தமிழர் பண்பாட்டில் சமயம் வகிக்கின்ற முக்கிய பங்கினை எடுத்துக் காட்டும் சான்றுகள் கோயில்களே. எனவே அவை பற்றிய முழுமையான வரலாறு சிறந்த முறையில் ஆவணப்படுத்தப்பட வேண்டும்.

அடிக்குறிப்புகள்

01. சிவபாதசுந்தரனார்.நா., புறப்பொருள் வெண்பாமாலை ஆராய்ச்சி, பக்.744
02. பாலசுந்தரம்.இ., 'இவரது இடப்பெயர்வு பற்றிய நூலில் சிறுவிளக்கம் உண்டு. வேலுப்பிள்ளை.சி., இவரெழுதிய நூலில் இடங்களில் பெயர் விளக்கத்தைக் குறிப்பிட்டுள்ளார்.
03. யாழ்பாடி பாடிப் பெரிசாகப் பெற்ற நிலப்பரப்பு எனும் கதை.
04. மகாகவி, கண்மணியாள் காதை
05. Pathmanathan.S. The Kingdom of Jaffna, p.161.
06. முத்துத்தம்பிப்பிள்ளை.அ., யாழ்ப்பாணச் சரித்திரம், 1912.
Rasanyakam.C. Ancient Jaffna, 1912
John.S. Yalppana Carittiram, 1989.

07. வையாபாடல், அருட்பிரகாசம்.J.N, 2nd.Edition 1921.
08. வேலுப்பிள்ளை, மெஸ். க. யாழ்ப்பாண வைபவகௌமுதி, யாழ்ப்பாணம், 1918
09. கைலாயமாலை, ஜம்புலிங்கம்பிள்ளை, C.V சென்னை, 1939
10. யாழ்ப்பாண வைபவமாலை. பதி. சபாநாதன், K. சென்னை, 1953
11. செகராசசேகரம், ஞானப்பிரகாச இயந்திரசாலை, அச்சுவேலி, 1932
12. செகராசசேகரமாலை, பதி. இரகுநாதையர்,I.C கொக்குவில், 1942.
13. சரசோதிமாலை, பதி. இரகுநாதையர், I.C. நடேசையர், C கொக்குவில்
14. மதியாபரணம், யாழ்ப்பாண பூர்வீக வைபவம், யாழ்ப்பாணம், 1927.
15. சதாசிவபிள்ளை.V.V யாழ்ப்பாண வைபவம், சென்னை, 1884.
16. குகபாலன்.கா. யாழ்ப்பாண கிடப்பெயர்வு, ப.15, கொழும்பு, 1996.
17. கைலாசநாதக்குருக்கள்.கா., சு.சீவபாதசுந்தரனார் நூற்றாண்டு விழா மலர், ப.51, 1978.
18. கிலங்கைத் திருநாட்டின் கிந்துக்கோயில்கள், பிரதேச அபிவிருத்தி இந்து கலாசார அமைச்சு, வெளியீடு, கொழும்பு, 1984, பக். 19 - 161.
19. பஞ்சாங்கம், இரகுநாதையர், கொக்குவில்
20. Sanmugalingam.N., A New face of Durga, 1977
21. அ.சண்முகதாஸ், மனோன்மணி சண்முகதாஸ், கித்திரத்தாள், 1985.
22. மு.கு.நூல்
23. அ.சண்முகதாஸ், மனோன்மணி சண்முகதாஸ், ஆற்றங்கரையான், யாழ்ப்பாணம்.
24. ஆழ்கடலான்
25. குல. சபாநாதன், நல்லூர்க் கந்தசாமி கோயில்,
26. யாழ்ப்பாண அரசாங்க அதிபரினால் 1898ஆம் ஆண்டிலே சைவக்கோயில்கள் கிறிஸ்தவ தேவாலயங்கள் என்பவற்றைப் பற்றித் தயாரிக்கப்பட்ட பதிவேடு இத்தகவல்கலைளத் தருகிறது.

பின்னிணைப்பு: பல்கலைக்கழக ஆய்வுகள்

01. மட்டுவில் சந்திரபுரம் சந்திரமௌலீசர் சிவன் கோயில் ஓர் ஆய்வு
கௌரி கதிர்காமநாதன், 1995
02. வண்ணை வடகிழக்கு அருள்மிகு வீரமாகாளி அம்மன் கோயில் ஓர் ஆய்வு
கலைச்செல்வி, இராஜரெட்ணம், 1993
03. மட்டுவில் வடக்கு பன்றித்தலைச்சி அம்மன்கோயில் ஓர் ஆய்வு
ஆறுமுகம் குணநந்தினி, 1994
04. இணுவில் கந்தசாமி கோயில் ஓர் ஆய்வு
நடராஜா கௌசலாதேவி, 1993
05. சுன்னாகம் ஸ்ரீ கதிரைமலைச் சிவன் தேவஸ்தானம் பற்றிய ஓர் ஆய்வு
சிவதர்சினி, சிவபாதம், 1993
06. ஸ்ரீ கைலாசநாத பிள்ளையார் கோயில் ஓர் ஆய்வு
ஸ்ரீஸ்கந்தராஜா சமங்கலா
07. சண்டிலிப்பாய் சீரணி ஸ்ரீ நாகபூஷணி அம்மன் கோயில் ஓர் ஆய்வு
சண்முகராஜா.எஸ்., 1992
08. தென்மராட்சிப் பிரதேசத்தின் வாரிவனேஸ்வரர் சிவன்கோயில் ஓர் ஆய்வு
சுப்பிரமணியம் பிறேயிலா, 1993
09. யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக ஸ்ரீ பரமேஸ்வரன் ஆலயம் ஓர் ஆய்வு
ஜீவராணி இராஜரெட்ணம், 1992
10. அளவெட்டிபாளையம் சந்திரசேகரப் பிள்ளையார் ஆலயம் ஓர் ஆய்வு
கனகரத்தினம் விஜயகுமாரி, 1991.
11. உடுப்பிட்டி சந்திரசேகர வீரபத்திர சுவாமிகோயில் ஓர் ஆய்வு
விக்னேஸ்வரி.ந., 1990
12. நல்லூர்க்கு கைலாசநாதர் கோயில் (நல்லூர் சிவன்கோயில்) ஓர் ஆய்வு
செல்லத்துரை பிரபாலினி, 1990.
13. சாவகச்சேரி விளைவேலி மருதடி வீரகத்தி விநாயகர் தேவஸ்தானம் ஓர் ஆய்வு
சதமதி.சு., 1990
14. பொன்னாலை ஸ்ரீ வரதராஜப் பெருமாள் கோயில் பற்றிய ஓர் ஆய்வு
கலைச்செல்வி தியாகராஜா, 1989
15. நீர்வேலி அரசசேகரிப் பிள்ளையார் கோயில் ஓர் ஆய்வு
செல்வராணி.தி. 1988.
16. ஏழாலை அத்தியடி அருள்மிகு புவனேஸ்வரி அம்மன் ஆலய வரலாறு ஒரு
நோக்கு
கனகரத்தினம்.வை., 1986.

பின்னிணைப்பு: யாழ்ப்பாண மாவட்டக் கோயில்கள்

01. ஸ்ரீ நடேசர் கோயில்: நீராவியடி, கடைச்சாமி ஒழுங்கை, வண்ணார்பண்ணை.
02. வில்லான்றி ஸ்ரீ வீரகத்திப் பிள்ளையார் கோயில்: வில்லான்றி.
03. ஞான செல்வ விநாயகர் கோயில்: கொய்யாத்தோட்டம், சுண்டிக்குளி
04. அரசடி விநாயகர் கோயில்: மணிக்கூட்டு வீதி, வண்ணார்பண்ணை தென்கிழக்கு,
யாழ்ப்பாணம்.
05. கரப்பிரான் பிள்ளையார் கோயில்: ஆணைக்கோட்டை
06. ஸ்ரீ சிதம்பர நடராஜ வீரகத்திப் பிள்ளையார் கோயில்: அத்தியடி, யாழ்ப்பாணம்.
07. ஸ்ரீ பொன்னம்பலவானேஸ்வரர் கோயில்: 264 ஆஸ்பத்திரி வீதி, யாழ்ப்பாணம்

08. ஸ்ரீ கதிரேசன் கோயில் (ஸ்ரீ கதிர்வேலாயுத சுவாமி கோயில்) வண்ணார்பண்ணை
09. ஸ்ரீ பழனி ஆண்டவர் கோயில்: கொழும்புத்துறை
10. ஸ்ரீ வேங்கடேசு வரதராஜப் பெருமாள் கோயில்: வண்ணார்பண்ணை, யாழ்ப்பாணம்.
11. ஸ்ரீ பத்திரகாளி அம்பாள் கோயில்: அம்மன்வீதி, திருநெல்வேலி, யாழ்ப்பாணம்.
12. கோட்டை முனீசுவரர் கோயில்: முற்றவெளி, யாழ்ப்பாணம்.
13. நல்லைநாத சுவாமி கோயில்: பருத்தித்துறை வீதி, நல்லூர்.
14. ஸ்ரீ கமலாம்பிகை சமேத கைலாசநாதசுவாமி கோயில் (நல்லூர் சிவன் கோயில் பருத்தித்துறை வீதி, நல்லூர்.
15. சிவன் கோயில்: நீர் நொச்சியந்தாழ்வு, அரியாலை.
16. சிவகாமி அம்மன் கோயில்: இணுவில் வீதி, கோண்டாவில் வடக்கு, கோண்டாவில்.
17. ஸ்ரீ. காமாட்சி அம்பாள் கோயில்: (நாச்சிமார் கோயில்) வண்ணார்பண்ணை, குளக்கரை மருதடி, யாழ்ப்பாணம்.
18. இராஜராஜேஸ்வரி (பேச்சியம்மன்) கோயில், நாயன்மார்க்கட்டு, யாழ்ப்பாணம்.
19. கற்புலத்து மனோன்மணி அம்பாள் கோயில்: நந்தாவில், கொக்குவில் கிழக்கு, கொக்குவில்.
20. கைலாய பிள்ளையார் கோயில்: நல்லூர், யாழ்ப்பாணம்
21. அரியாலை ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில்: நீர் நொச்சித்தாழ்வு, அரியாலை, யாழ்ப்பாணம்.
22. ஸ்ரீ அற்புத நர்த்தன விநாயகர் கோயில்: பலாலிவீதி, கோண்டாவில் கிழக்கு, கோண்டாவில்.
23. ஸ்ரீ சந்திரசேகரப் பிள்ளையார் கோயில்: கோண்டாவில் மேற்கு, கோண்டாவில்.
24. நீராவிபடி ஸ்ரீ வீரகத்தி விநாயகர் கோயில்: பிரவுன் வீதி, யாழ்ப்பாணம்.
25. ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில்: அருளம்பலவீதி, அரியாலை, யாழ்ப்பாணம்.
26. மடத்துப்பிட்டி பிள்ளையார் கோயில்: நல்லூர்
27. மருதவளவு ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில்: பண்டாரக்குளம், அரசவீதி, நல்லூர்.
28. ஸ்ரீ மூர்த்த விநாயகர் கோயில்: கச்சேரி நல்லூர் வீதி, நல்லூர்
29. ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில்: கந்தர்மடம், யாழ்ப்பாணம்
30. நல்லூர்க் கந்தசாமி கோயில்: நல்லூர், யாழ்ப்பாணம்
31. வள்ளி தேவசேனா சமேத ஸ்ரீ ஷண்முகநாதசுவாமி கோயில்: நல்லை திருஞான சம்பந்தர் ஆதீனம், பருத்தித்துறை, நல்லூர்.
32. மஞ்சவனப் பகுதி முருகன் கோயில்: கொக்குவில் மேற்கு, கொக்குவில்
33. கிருபாகர் சிவசுப்பிரமணிய சுவாமிகோயில்: இந்துக்கல்லூரி வீதி, கொக்குவில்.
34. அருணகிரிநாத சுப்பிரமணிய சுவாமி கோயில்: இணுவில் கிழக்கு, இணுவில்.
35. ஸ்ரீ வல்லிபுரநாதர் கோயில்: கோண்டாவில் கிழக்கு, கோண்டாவில்
36. நல்லூர் வண்ணை ஸ்ரீ வீரமாகாளியம்மன் கோயில்: 140, பருத்தித்துறைவீதி, யாழ்ப்பாணம்.
37. அருள்மிகு ஸ்ரீ பத்திரகாளி அம்பாள் கோயில், அம்மன்வீதி, திருநெல்வேலி.
38. கலட்டி எச்சாட்டி மகாமாரியம்மன் கோயில்: வண்ணார்பண்ணை கிழக்கு, யாழ்ப்பாணம்.
39. சிவன்கோயில்: ஊரைதீவு, பாணாவிடை, புங்குடுதீவு
40. பாலாவோடை சிவன் கோயில்: ஊரைதீவு
41. தில்லேஸ்வரம் கோயில்: 6ஆம் வட்டாரம், மண்டைதீவு
42. காசிவிஸ்வநாதர் கோயில்: வேலணை மேற்கு, வேலணை

43. சிவகாமி அம்மன் கோயில்: 4ஆம் கட்டையடி, மண்கும்பான், அல்லைப்பிட்டி
44. ஸ்ரீ நாகபூசணி அம்மன் கோவில்: பெருங்குளம், நயினாதீவு
45. ஸ்ரீ மதுரைமீனாட்சி அம்மன் கோயில்: பெருங்குளம், நயினாதீவு மேற்கு
46. ஸ்ரீ வீரகத்தி விநாயகர் கோயில்: செம்மணத்தம்புலம், நயினாதீவு
47. ஸ்ரீ வீரகத்தி விநாயகர் கோயில்: பெரியபுலம்
48. பெரியபுலம் மகாகணபதிப்பிள்ளையார் கோயில்: புளியங்கடல், வேலணை
49. ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில்: பெருங்காடு, புங்குடுதீவு
50. ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், இலந்தைக்காடு வேலணை கிழக்கு, வேலணை - 5.
51. வெள்ளைப்புற்றடி விநாயகர் கோயில், மண்கும்பான், அல்லைப்பிட்டி.
52. திருவெண்காடு சித்திவிநாயகர் கோயில்: மண்டைதீவு
53. ஸ்ரீ வீரகத்தி விநாயகர் கோயில்: அரியநாயகன்புலம், புங்குடுதீவு - 6
54. சங்கரமூர்த்தி, முருகமூர்த்தி கோயில்: 12ஆம் வட்டாரம், புங்குடுதீவு
55. கிராஞ்சியம்பதி கந்தசுவாமியார் கோயில்: பெருங்காடு, புங்குடுதீவு
56. ஸ்ரீ சிவசுப்பிரமணியசுவாமி கோயில், தாழையம்பதி, வேலணை தெற்கு
57. காட்டுக்கந்தசாமி கோயில்: 5ஆம் வட்டாரம், நயினாதீவு
58. சிற்பனை முருகமூர்த்தி கோயில்: வேலணை மேற்கு, வேலணை.
59. முருகமூர்த்தி கோயில்: மண்கும்பான் மேற்கு, அல்லைப்பிட்டி
60. அருள்மிகு ஸ்ரீ முருகமூர்த்தி கோயில்: பள்ளம்புலம், சரவணை கிழக்கு
61. வங்களவடி ஸ்ரீ முருகன் கோயில்: நொச்சிக்காடு, வேலணை
62. ஸ்ரீ வழித்துறை வைரவசுவாமி கோயில், கிழக்குக்காடு, நயினாதீவு - 2
63. கோட்டன்காடு ஸ்ரீ ஞான வைரவர் கோயில்: சரவணை, வேலணை
64. ஸ்ரீ வீரபத்திரசுவாமி கோயில்: தம்பகைப்பதி, நயினாதீவு வடக்கு, நயினாதீவு
65. பத்திரகாளி அம்பாள் சமேத ஸ்ரீ வீரபத்திரசுவாமி கோயில்: 4ஆம் வட்டாரம்.
66. காளியம்மன் கோயில் நயினாதீவு - 5
67. அரிகரபுத்திர ஐயனார் கோயில்: வேலணை மேற்கு, வேலணை
68. அருள்மிகு ஐயனார் கோயில்: சரவணை கிழக்கு, வேலணை
69. ஸ்ரீ நாகதம்பிரான் கோயில்: வல்லன், புங்குடுதீவு கிழக்கு
70. கண்ணகை அம்மன் கோயில் என வழங்கப்படும் ஸ்ரீ இராஜராஜேஸ்வரியம்மன் கோயில், இத்தியடிப்புலம், புங்குடுதீவு
71. கண்ணகை அம்மன் கோயில்: 1ஆம் வட்டாரம், மண்டைதீவு
72. ஈழத்துச் சிதம்பரம்: (காரைநகர்ச் சிவன்கோயில்) காரைநகர்
73. புளியந்தீவு ஸ்ரீ நாகநாகேஸ்வரன் கோயில்: அனலைதீவு
74. கணபதீஸ்வரம் சிவன் கோயில்: சருவில் வீதி, ஊர்காவற்றுறை
75. ஸ்ரீ கும்பநாயகி அம்மன் கோயில்: மணற்காடு, காரைநகர்
76. ஸ்ரீ கௌரியம்பாள் கோயில்: துறைமுகம், அனலைதீவு
77. ஸ்ரீ இராஜராஜேஸ்வரி அம்பாள் கோயில்: பலகாடு, காரைநகர்
78. ஸ்ரீ இராஜராஜேஸ்வரி அம்பாள் கோயில்: அனலைதீவு 4
79. ஸ்ரீ எழுமங்கை நாச்சிமார் அம்பாள் கோயில்: 6ஆம் வட்டாரம், அனலைதீவு
80. கரப்பட்டியங்களை விக்னேஸ்வரர் கோயில்: களபுமி, காரைநகர்
81. சித்திரகூட ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில்: துறைமுகம், காரைநகர்
82. மருதடி ஸ்ரீ வீரகத்தி விநாயகர் கோயில்: காரைநகர் வடக்கு
83. ஸ்ரீ முத்துவிநாயகர் கோயில்: இந்தன், நாரந்தனை, ஊர்காவற்றுறை

84. ஸ்ரீ சங்கரநாதர் கணபதிப்பிள்ளையார் கோயில்: அரசன்புலம், அனலைதீவு
85. ஸ்ரீ சுப்பிரமணிய சுவாமி கோயில்: கர்ணந் தோட்டம், நாரந்தனை, சரவணை.
86. பயிரிக்கூடல் ஸ்ரீ சுப்பிரமணிய சுவாமி கோயில், பயிரிக்கூடல், காரைநகர்.
87. வேர்ப்பிட்டி முருகமூர்த்தி கோயில், ஊர்காவற்றுறை
88. ஸ்ரீ முருகமூர்த்தி கோயில், கரம்பன் மேற்கு
89. ஸ்ரீ கதிரேசன் கோயில், பருத்தியடைப்பு, ஊர்காவற்றுறை
90. அருள்மிகு ஸ்ரீ முருகன் கோயில்: முத்தன்காடு, எழுவைதீவு
91. ஸ்ரீ சங்கரநாதர் முருகமூர்த்தி கோயில், 6ஆம் வட்டாரம், அனலைதீவு
92. ஸ்ரீ சிவஞான வைரவர் கோயில், மாத்தோட்டை, இமையாணன் வடக்கு, உடுப்பிட்டி
93. ஸ்ரீ தான்தோன்றி வைரவர் கோயில், சரவணை மேற்கு, சரவணை
94. சிதம்பரமூர்த்தி கேணி வைரவர் கோயில், காரைநகர்
95. கடைவைரவர் கோயில், 2ஆம் வட்டாரம், எழுவைதீவு
96. ஆலவிருட்சம் ஸ்ரீ ஞானவீரபத்திரர் கோயில்: 2ஆம் வட்டாரம், எழுவைதீவு
97. ஸ்ரீ ஐயனார் கோயில்: சுருவில், ஊர்காவற்றுறை
98. ஐயனார் கோயில், 5ஆம் வட்டாரம், அனலைதீவு
99. வியாவில் ஐயனார் கோயில், வியாவில், காரைநகர்
100. ஸ்ரீ பத்திரகாளியம்மன் கோயில், அனலைதீவு - 2
101. ஸ்ரீ மகாமாரியம்மன் கோயில், புளியங்கூடம், ஊர்காவற்றுறை
102. கண்ணகை அம்மன் கோயில், வலந்தலை, காரைநகர்
103. நெழுவினி சித்திவிநாயகர் கோயில், நெடுந்தீவு மேற்கு, நயினாதீவு
104. பெருக்கடி ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், 9ஆம் வட்டாரம், நெடுந்தீவு மத்தி, நெடுந்தீவு
105. ஸ்ரீ வீரபத்திரப் பிள்ளையார் கோயில், மகாவலித்துறை, நெடுந்தீவு கிழக்கு
106. கரமத்தைக் கந்தசுவாமி கோயில் கரமத்தை 4ஆம் வட்டாரம், நெடுந்தீவு
107. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்பாள் கோயில், 5ஆம் வட்டாரம், நெடுந்தீவு
108. ஸ்ரீ காளி அம்பாள் கோயில், மெலிஞ்சியம்பதி, 4ஆம் வட்டாரம், நெடுந்தீவு
109. ஸ்ரீ பிடாரி அம்மன் கோயில், திருக்கோயிலுக்காடு, 1ஆம் வட்டாரம், நெடுந்தீவு
110. ஸ்ரீ விசாலாட்சி சமேத காசிவிஸ்வநாதர் கோவில், வட்டுக்கோட்டை
111. ஓடையம்பதி, வாலாம்பிகா சமேத வைத்தீஸ்வரசுவாமி கோயில்
112. ஸ்ரீ கண்ணாகாம்பிகா சமேத கண்ணலிங்கேஸ்வரர் கோயில், வட்டுக்கோட்டை மேற்கு, வட்டுக்கோட்டை
113. ஸ்ரீ மங்களாம்பிகா சமேத மகாலிங்கேசுவர சுவாமி கோயில், தெக்கணப்பாய், சங்கானை
114. ஸ்ரீ ராஜேஸ்வரி அம்பாள் கோயில், கம்பனை, சுழிபுரம்
115. ஸ்ரீ வாலையம்பாள் கோயில், அராலி கிழக்கு, அராலி
116. ஆகாயக்குளம் பிள்ளையார் கோயில்: அராலி தெற்கு, அராலி
117. பறாளாய், ஈஸ்வர விநாயகர் கோயில்: உக்காலை, சுழிபுரம், சங்கானை
118. துணைவி அரசடி விநாயகர் கோயில், சங்கானை
119. அத்தியடி விநாயகர் கோவில், சங்கானை.
120. ஸ்ரீ சிந்தாமணி விநாயகர் கோயில், உதறான், அராலி தெற்கு, அராலி
121. நொச்சியம்பதி விநாயகர் கோயில், வலிகாமம் மேற்கு, சங்கானை.
122. ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், வதிரன்புலோ, முளாய் வடக்கு, சங்கானை
123. ஸ்ரீ வீரகத்தி விநாயகர் கோயில், அராலி வடக்கு, வட்டுக்கோட்டை

124. சின்னக் கதிர்காமம், வட்டுக்கோட்டை மேற்கு, வட்டுக்கோட்டை
 125. அடைக்கலந்தோட்டக் கந்தசுவாமி கோயில், வட்டுக்கோட்டை மேற்கு, சங்கானை
 126. மடத்துப் பிள்ளையார் சுப்பிரமணிய சுவாமி கோவில், தொல்புரம் கிழக்கு, சுழிபுரம்.
 127. சுரந்தைக்குளவத்தை முருகமூர்த்தி கோயில், சங்கரத்தை, வட்டுக்கோட்டை
 128. கந்தசுவாமி கோயில், மயிலற்புலம், அராலி வடக்கு, வட்டுக்கோட்டை
 129. ஸ்ரீ சிவசுப்பிரமணிய சுவாமி கோயில், பறாளை, சுழிபுரம்
 130. முருகமூர்த்தி கோயில், அராலி வடக்கு, வட்டுக்கோட்டை
 131. பங்குரு கந்தசுவாமி கோயில், வட்டுக்கோட்டை
 132. விசுவத்தனை, முருகமூர்த்தி கோயில், பண்ணாகம் தெற்கு, சுழிபுரம்
 133. ஸ்ரீ கதிர்வேலாயுத சுவாமி கோயில், சுழிபுரம் மேற்கு, சுழிபுரம்
 134. ஸ்ரீ வீரபத்திர சுவாமி கோயில், உலக்கப்பள்ளிச்சி, வட்டுக்கோட்டை, சங்கானை
 135. செம்பித்தோட்ட ஞானவைரவர் கோயில் அராலி தெற்கு, வட்டுக்கோட்டை
 136. ஆதி வைரவர் பெருமான் கோயில், வட்டுக்கோட்டை கிழக்கு
 137. முருகஞான வைரவகோயில், வைரவர் கோயிலடி, வட்டுமேற்கு, வட்டுக்கோட்டை
 138. பொன்னாலை ஸ்ரீ வரதராஜப் பெருமாள் கோயில், பொன்னாலை
 139. சாட்குண்ணிய மூர்த்தி ஞானியார் சந்நிதானம், அராலி மேற்கு, வட்டுக்கோட்டை
 140. ஸ்ரீ பத்திரகாளி அம்மன் கோயில், தச்சன்புலோ, சுழிபுரம்
 141. பத்திரகாளி கோயில், சங்கரத்தை, வட்டுக்கோட்டை
 142. வழக்கம்பரை மாரியம்மன் கோயில், தொல்புரம், சுழிபுரம்
 143. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்பாள் கோயில், பனிப்புலம், சுழிபுரம், சங்கானை
 144. துறட்டிப்பனை முத்துமாரியம்பாள் ஆலயம், வட்டுக்கோட்டை
 145. ஆவரசம்பிட்டி மகாமுத்துமாரியம்பாள் கோயில்: அராலி கிழக்கு. அராலி.
 146. ஸ்ரீ வள்ளியம்மன் கோயில், குடியிருப்பு, சுழிபுரம் கிழக்கு, சுழிபுரம்.
 147. ஸ்ரீ ஐயனார் கோயில், அராலி தெற்கு, அராலி
 148. பேச்சியம்பாள் கோயில், குளத்தடி ஒழுங்கை, சங்கானை கிழக்கு, சங்கானை
 149. ஸ்ரீ விசாலாட்சி சமேத விஸ்வநாதீஸ்வரர் கோயில், சோதிவேம்படி, அட்டகிரி, நவாலி வடக்கு, மானிப்பாய்
 150. ஸ்ரீ மீனாட்சி அம்மன் கோயில், மாசியப்பிட்டி, சண்டிலிப்பாய்
 151. பேச்சியம்மன் கோயில், மாதகல்
 152. மருதடி விநாயகர் கோயில், மானிப்பாய்
 153. வேலக்கைப் பிள்ளையார் கோயில், மானிப்பாய்
 154. கட்டுடை, அரசடி விநாயகர் கோயில், மானிப்பாய்
 155. வடசேப்பிள்ளையார் கோயில், பெரியவிளான், பண்டத்தரிப்பு
 156. அரசடி, ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், மாதகல்
 157. குளக்கரைப் பிள்ளையார் கோயில், மாசியப்பிட்டி
 158. கூத்துமாலைப் பிள்ளையார் கோயில், பெரியவிளாங்குளம், இளவாலை
 159. புதராளை, ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், வடலியடைப்பு, பண்டத்தரிப்பு
 160. ஸ்ரீ கற்பக விநாயகர் கோயில், கல்வளை மத்தி, கல்வளை
 161. பிள்ளையார் கோவில், சங்கானை வடக்கு, சங்கானை
 162. ஆலங்குழாய், ஸ்ரீ முருகமூர்த்தி கோயில்
 163. முருகமூர்த்தி கோயில், மாதகல்
 164. கலப்பிராகிரி, முருகமூர்த்தி கோயில், மாரீசங்கூடல், இளவாலை

165. ஆனைக்கோட்டை ஸ்ரீ முத்தநயினார் கோயில், நவாலி வீதி, ஆனைக்கோட்டை
166. முருகமூர்த்தி கோயில், பிராம்பற்று, பண்டத்தரிப்பு
167. அட்டகிரி, கந்தசுவாமி கோயில், சோதிவேம்படி, அட்டகிரிவீதி, மானிப்பாய்
168. முருகமூர்த்தி கோயில், நவாலி தெற்கு, நவாலி
169. ஞானவைரவர் கோயில், சித்திரைவேழி, இளவாலை
170. சண்டிலிப்பாய், ஈச்சடி வைரவசுவாமி கோயில், சுதுமலை வடக்கு, சுதுமலை
171. பாராந்தனை, ஐயனார் கோயில், வடலியடைப்பு, பண்டத்தரிப்பு
172. ஸ்ரீ வீரபத்திர காளியம்மன் கோயில், சண்டிலிப்பாய்
173. கண்ணகை அம்மன் கோயில், அங்கணாக்கடவை, சண்டிலிப்பாய்
174. களையோடை, கண்ணகை அம்மன் கோயில், நவாலி தெற்கு, நவாலி
175. பாணாவெட்டி, கண்ணகை அம்மன் கோயில், மாதகல்
176. நாச்சிமார் கோயில், நவாலி வடக்கு, மானிப்பாய்
177. கதிரமலைச் சிவன்கோயில், புகையிரத நிலைய வீதி, சுன்னாகம்.
178. ஸ்ரீ விசாலாட்சி சமேத விஸ்வநாத சுவாமி கோயில், மயிலணி, சுன்னாகம்
179. புங்கடி, ஏழாலை, அம்பலவானேஸ்வரர் கோயில்
180. விசாலாட்சி சமேத விஸ்வநாதசுவாமி கோயில், கந்தரோடை, சுன்னாகம்.
181. இராஜராஜேஸ்வரி அம்பாள் கோயில், புன்னாலைக்கட்டுவன் வடக்கு, புன்னாலைக்கட்டுவன்
182. அருள்மிகு மீனாட்டியம்பாள் கோயில், ஈவினை, புன்னாலைக்கட்டுவன்
183. ஸ்ரீ அம்பாள் கோயில், மல்வம், உடுவில்
184. ஸ்ரீ பரராஜசேகரப் பிள்ளையார் கோயில், மடத்துவாசல், இணுவில் தெற்கு, இணுவில்
185. செகராசசேகரப் பிள்ளையார் கோயில், இணுவில்
186. ஆயாக்கடவைச் சித்திவிநாயகர் கோயில், புன்னாலைக்கட்டுவன்
187. கப்பனைப் பிள்ளையார் கோயில், இணுவில் கிழக்கு, இணுவில்
188. ஆலங்கட்டை, விக் கேஸ்வரர் கோயில், ஏழாலை வடக்கு
189. ஈவினை, கற்பக விநாயகர் கோயில், ஈவினை, புன்னாலைக்கட்டுவன், சுன்னாகம்.
190. ஸ்ரீ சிவஞானப் பிள்ளையார் கோயில், மானிப்பாய் வீதி, உடுவில், சுன்னாகம்.
191. வேதவிநாயகர் கோயில், தாவடி, கொக்குவில்
192. இணுவில், கந்தசுவாமி கோயில்
193. கந்தசுவாமி கோயில், மயிலணி, சுன்னாகம்
194. ஸ்ரீ அம்பலவாண கந்தசுவாமி கோயில், தாவடி, கொக்குவில்
195. ஞானவைரவர் கோயில், குப்பிளான், ஏழாலை
196. பல்லப்ப வைரவர் கோயில், மருதனார்மடம், சுன்னாகம்
197. சிவபூதராயர் கோயில், சுன்னாகம் தெற்கு
198. பூதராயர் கோயில், ஏழாலை மேற்கு, சுன்னாகம்
199. ஐயனார் கோயில், புன்னாலைக்கட்டுவன் வடக்கு,
200. ஐயனார் கோயில், சுன்னாகம்
201. அருள்மிகு கண்ணகியம்மன் கோயில், ஏழாலை மத்தி, ஏழாலை
202. ஸ்ரீ நகுலேஸ்வர சுவாமி கோயில் (கீரிமலைச் சிவன் கோயில்) கீரிமலை.
203. ஸ்ரீ இரேணுகேஸ்வரர் கோயில், காங்கேசன்துறை
204. குருந்தடி ராஜராஜேஸ்வரி அம்பாள் கோயில், தெல்லிப்பளை
205. கூடலூர், ஸ்ரீ ராஜராஜேஸ்வரி அம்பாள் கோயில், குமார கோயில் வீதி,

காங்கேசன்துறை

206. ஸ்ரீ ராஜராஜேஸ்வரி அம்பாள் கோயில், (பலாலி அம்மன்கோயில்) பலாலி
207. அருள்மிகு துர்க்காதேவி ஆலயம், தெல்லிப்பளை
208. கும்பழாவளைப் பிள்ளையார் கோயில், கும்பழாவளை, அளவெட்டி
209. அருள்மிகு ஸ்ரீ வீரகத்தி விநாயகர் கோயில், கொல்லங்கலட்டி, தெல்லிப்பளை
210. ஆனைவிழுந்தான் விக்னேஸ்வரர் இளவாலை, இளவாலை வடக்கு, இளவாலை
211. ஸ்ரீ விநாயகர் கோயில், அளகொல்லை, அளவெட்டி
212. ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், பெருமாக்கடவை, அளவெட்டி
213. காயாத்துறை, ஆனந்தப் பிள்ளையார் கோயில், பிரதான வீதி, காங்கேசன்துறை
214. நீலியம்பனைப் பிள்ளையார் கோயில், நீலியம்பனை, மல்லாகம்.
215. காசிவிநாயகர் கோயில் (காசிப் பிள்ளையார்) வீணாக்கடவை, தெல்லிப்பளை
216. சோழங்கராயர், விக்னேஸ்வரர் கோயில் கட்டுவன், தெல்லிப்பளை
217. ஸ்ரீ பிள்ளையார் கோயில், மானம்பராய், வசாவிளான், தெல்லிப்பளை
218. குருக்கள் கிணற்றடி விநாயகர் கோயில், கணேஸ்வரம், அளவெட்டி
219. கற்பக விநாயகர் கோயில், வரத்தலம், பன்னாலை, தெல்லிப்பளை
220. தீர்த்தக்கரைப் பிள்ளையார் கோயில், கீரிமலை
221. கொல்லங்கலட்டி, பிள்ளையார் கோயில், பலாலி வடக்கு, காங்கேசன்துறை
222. தையிட்டி, அரசடி சித்திவிநாயகர் கோயில், தையிட்டி, காங்கேசன்துறை
223. மாவிட்டபுரம், ஸ்ரீ கந்தசுவாமி கோயில், மாவிட்டபுரம், தெல்லிப்பளை
224. ஸ்ரீ முருகன் கோயில், மார்பு நோய் வைத்தியசாலை, காங்கேசன்துறை
225. ஸ்ரீ முருகன் கோயில், மயிலிட்டிக்கரை, மயிலிட்டி
226. கவுணாவத்தை வைரவர் கோயில், கருகம்பானை
227. நாவலடி வைரவர் கோயில், காடிவளை, இளவாலை
228. ஒல்லுடை ஞானவைரவர் கோயில், காடிவளை, இளவாலை
229. 'ரிஷிஸ்வரம்' பாலசுப்பிரமணியர் கோயில், பன்னாலை, தெல்லிப்பளை
230. ஞானவைரவ சுவாமி கோயில், பொற்கலம்மம்பை, தெல்லிப்பளை தென்மேற்கு
231. ஸ்ரீமந் நாராயணசுவாமி கோயில், கீரிமலை, காங்கேசன்துறை
232. ஸ்ரீ காளியம்மன் கோயில், ஊரியவத்தை, மடத்தடி, மாவட்டபுரம், தெல்லிப்பளை
233. ஸ்ரீ காளியம்மன் கோயில், கொல்லன்சீமா, தெல்லிப்பளை
234. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன் கோயில், கடற்கரை வீதி, கீரிமலை
235. கண்ணகியம்மன் கோயில், வீரமாணிக்கதேவந்துறை, மயிலிட்டி
236. கண்ணகை அம்மன் கோயில், குருந்து வீதி, தையிட்டி தெற்கு, காங்கேசன்துறை
237. தூதுலிடைக் கண்ணகியம்மன் கோயில், தையிட்டி, காங்கேசன்துறை
238. பருத்தித்துறைச் சிவன்கோயில் (பசுபதீஸ்வரர் கோயில்) புலோலி கிழக்கு, பருத்தித்துறை
239. சிவன் கோயில் காங்கேசன்துறை - பருத்தித்துறை வீதி, வல்வெட்டித்துறை
240. முச்சம்புலவு சிவன்கோயில், வல்லிபுரக்குறிச்சி
241. மருதடி தான்தோன்றிஸ்வரர் கோயில், வல்லிபுரக்குறிச்சி
242. ஸ்ரீ முதலியம்பாள் கோயில், புலோலி தெற்கு
243. காளிவயல் வீரகத்திப் பிள்ளையார் கோயில், குடத்தனை மேற்கு, காளிவயல், பருத்தித்துறை
244. ஸ்ரீ வரசித்திவிநாயகர் கோயில் அம்பன், பருத்தித்துறை
245. திருச்சிற்றம்பலப் பிள்ளையார் கோயில் நெடியகாடு, வல்வெட்டித்துறை,
246. அருள்மிகு விநாயகர் கோயில், மந்திகை வைத்தியசாலை, பருத்தித்துறை

247. அத்தியடிப் பிள்ளையார் கோயில், அத்தியடி, பருத்தித்துறை
248. குளக்கோட்டு விநாயகர் கோவில், நுணுவில், துன்னாலை தெற்கு
249. குருக்கட்டுப் பிள்ளையார் கோயில், வல்லிபுரக்குறிச்சி
250. ஸ்ரீ வீரகத்தி விநாயகர் கோயில், ஆத்தியவத்தை, புலோலி கிழக்கு, பருத்தித்துறை
251. கணக்கிலாவத்தை ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், தும்பளை, பருத்தித்துறை
252. ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோவில், உப்புக்கிணற்றடி, பொலிகண்டி, பருத்தித்துறை
253. ஆலடிப் பிள்ளையார் கோயில், கல்லூரி வீதி, பருத்தித்துறை
254. வல்லியானந்தப் பிள்ளையார் கோயில், துன்னாலை வடக்கு
255. கனகராவளவுப் பிள்ளையார் கோயில் சாவகச்சேரி வீதி
256. ஆயிலடிப் பிள்ளையார் கோயில், குடத்தனை மேற்கு, குடத்தனை
257. பெரியவளவு, ஸ்ரீ வரதவிநாயகர் கோயில், தும்பளை மேற்கு, பருத்தித்துறை
258. மாயக்கைப் பிள்ளையார் கோயில், அல்வாய் வடக்கு, அல்வாய்
259. நெடியகாடு பிள்ளையார் கோயில், பருத்தித்துறை
260. ஸ்ரீ தெணிப்பிள்ளையார் கோயில், 2ஆம் குறுக்குத்தெரு, பருத்தித்துறை
261. கப்பலுடையவர் (விநாயகர்) கோயில் கப்பலுடையவர் ஆலயவீதி, வல்வெட்டித்துறை, பருத்தித்துறை
262. தச்சன் கொல்லைப் பிள்ளையார் கோயில், பிரதான வீதி, தொண்டமானாறு
263. கொட்டடிச் சித்திவிநாயகர் கோயில், பிரதான வீதி, பருத்தித்துறை.
264. சின்னப் பிள்ளையார் கோயில், வி.மு.வீதி, பருத்தித்துறை
265. தம்புருவளை ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், தும்பளை, பருத்தித்துறை
266. ஸ்ரீ பிள்ளையார் கோயில், கரையூர் வீதி, குடத்தனை
267. செல்வச் சந்நிதி, ஸ்ரீ கந்தசுவாமி கோயில், செல்வச்சந்நிதி, தொண்டமானாறு
268. முருகையா கோயில், புலோலி தெற்கு
269. கந்தவனம், சுப்பிரமணிய சுவாமி கோயில், பொலிகண்டி, வல்வெட்டித்துறை
270. முருகையன் கோயில், நாகர் கோயில் வடக்கு, குடத்தனை
271. இணவொல்லை ஸ்ரீ கந்தசுவாமி கோயில், துன்னாலை வடக்கு, துன்னாலை
272. ஸ்ரீ கந்தசுவாமி கோயில், அம்பன், பருத்தித்துறை
273. ஸ்ரீ முருமையன் கோயில், வல்வெட்டி, வல்வெட்டித்துறை, பருத்தித்துறை
274. மருதடி ஞானவைரவர் கோயில், பிரதான வீதி, பருத்தித்துறை
275. ஆதி வைரவர் கோயில், ஆதிகோயிலடி, வல்வெட்டித்துறை
276. நெற்கொழு வைரவர் கோயில், கெருடாவில் கிழக்கு, கொம்மாந்துறை
277. ஸ்ரீ சந்திரசேகர வீரபத்திரசுவாமி கோயில், உடுப்பிட்டி
278. வீரபத்திரர் கோயில், கந்தவனச் சந்நிதி, பொலிகண்டி, வல்வெட்டித்துறை
279. ஸ்ரீ வல்லிபுர ஆழ்வார் கோயில் (வல்லியுரக் கோயில்) வல்லிபுரக்குறிச்சி, துன்னாலை வடக்கு
280. நெல்லண்டை, ஸ்ரீ பத்திரகாளி அம்பாள் கோயில், நெல்லண்டை வீதி, தும்பளை, பருத்தித்துறை
281. ஸ்ரீ பத்திரகாளி அம்மன் கோயில், பருத்தித்துறை
282. தும்பளை பத்திரகாளியம்மன் கோயில், பிள்ளையார் கோயில் வீதி, தும்பளை, பருத்தித்துறை
283. சுட்டிபுரம் அம்மன் கோயில், சுட்டிபுரம், வரணி
284. கோட்டடி அம்மன் கோயில்
285. வேலிலந்தை, ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன் கோயில், அல்வாய் வடக்கு, அல்வாய்
286. கண்ணகி அம்மன் கோயில், பருத்தித்துறை அரசினர் வைத்தியசாலை

அருகாமையில்

287. ஸ்ரீ கண்ணகை அம்மன் கோயில், குடத்தனை, பருத்தித்துறை
 288. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன் கோயில், காங்கேசன்துறை, பருத்தித்துறை வீதி, வல்வெட்டித்துறை
 289. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன் கோயில், கெருடாவில்
 290. கண்ணகை அம்மன் கோயில், நாகர்கோயில்
 291. தேவரையாளி கண்ணகை அம்மன் கோயில், அல்வாய் மேற்கு, அல்வாய்
 292. ஸ்ரீ நாகதம்பிரான் கோயில், நாகர் கோயில் தரவை, குடத்தனை
 293. கருப்பையடி, அம்மன்கோயில், கரணவாய் தெற்கு, கரவெட்டி
 294. வீரகத்திப் பிள்ளையார் கோயில், கப்புதூர், கரவெட்டி
 295. மாலைசந்தி, ஸ்ரீ வரதராயவிநாயகர் கோயில், அல்வாய் தெற்கு, அல்வாய்
 296. ஸ்ரீ மகாகணபதிப் பிள்ளையார் கோயில், கரவெட்டி கிழக்கு, கரவெட்டி
 297. வெல்லம் விநாயகர் கோயில், கரவெட்டி மேற்கு, கரவெட்டி
 298. புதுக்குளம், கூரைப்பிள்ளையார் கோயில், அல்வாய் தெற்கு, அல்வாய்
 299. தச்சன்தோப்பு சிந்தாமணிப் பிள்ளையார் கோயில், தச்சன்தோப்பு, கரவெட்டி
 300. ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், உடுப்பிட்டி அமெரிக்க மிஷன் பாடசாலைச் சந்தி, உடுப்பிட்டி
 301. மாணிக்கப் பிள்ளையார் கோயில், வதிரி, கரவெட்டி வடக்கு, கரவெட்டி
 302. அல்வாயூர், அரசடி விநாயகர் கோயில், அல்வாய் வடக்கு, அல்வாய்
 303. கும்பாவாளி வீரகத்தி விநாயகர் கோயில், இமையாணன், உடுப்பிட்டி
 304. கற்பக விநாயகர் கோயில், சமரபாகுதேவன் குறிச்சி, உடுப்பிட்டி
 305. பூவர்க்கரைப் பிள்ளையார் கோயில், வதிரி, அல்வாய் தெற்கு, அல்வாய்
 306. வெற்றிகாட்டுப் பிள்ளையார் கோயில், முள்ளிப்பகுதி, கரணவாய் தெற்கு, கரவெட்டி
 307. மாடந்தை வீரகத்தி விநாயகர் கோயில், வல்வெட்டி, வல்வெட்டித்துறை
 308. வல்லியானந்தப் பிள்ளையார் கோயில், துன்னாலை வடக்கு, கரவெட்டி
 309. வதிரி, கனகரத்தினப் பிள்ளையார் கோயில், வதிரி, கரவெட்டி
 310. குமிழடி விநாயகர் கோயில், அல்வாய் தெற்கு, அல்வாய்
 311. தில்லையம்பலப் பிள்ளையார் கோயில், அல்வாய் தெற்கு, அல்வாய்
 312. சித்திவிநாயகர் கோயில், வல்லைவெளி, உடுப்பிட்டி
 313. விநாயகர் கோயில், கிழவி தோட்டம், கரவெட்டி கிழக்கு
 314. கலட்டிப் பிள்ளையார் கோயில், கரணவாய் தெற்கு, கரவெட்டி
 315. ஸ்ரீ சிவசுப்பிரமணியர் கோயில், அல்லையம்பதி, துன்னாலை வடக்கு
 316. உபய கதிர்காமக் கோயில், புலோலி தெற்கு, புலோலி
 317. நுணுக்கம்பாவனைக் கந்தசுவாமி கோயில், கரவெட்டி
 318. தென்கருணையூர் அருள்மிகு முருகையா கோயில், தச்சன்தோட்டம், கரணவாய் தெற்கு, கரவெட்டி
 319. முதலைக்குழி கந்தசுவாமி கோயில், கரணவாய் தெற்கு, கரவெட்டி
 320. நுங்கோடை, முருகன் கோயில், கரவெட்டி மேற்கு, கரவெட்டி
 321. அந்திரன், முருகமூர்த்தி கோயில், கன்பொல்லை வீதி, கரவெட்டி
 322. முத்துக்குமாரசுவாமி கோயில், காளையந்தோட்டம், வதிரி, கரவெட்டி
 323. ஸ்ரீ பாலசுப்பிரமணியர் கோயில், துன்னாலை தெற்கு, கலிகை, கரவெட்டி
 324. ஸ்ரீ முருகமூர்த்தி, காளியம்மன் கோயில், மத்திய மகாவித்தியாலயவீதி, நெல்லியடி, கரவெட்டி
 325. வெள்ளெருவை ஞானவைரவர் கோயில், அல்வாய் தெற்கு, அல்வாய்

326. சொக்கற்கலட்டி முத்துமாரியம்பாள் கோயில், வாணக்குடியிருப்பு, சொக்கற்கலட்டி, புலோலி மேற்கு, பருத்தித்துறை
327. ஸ்ரீ வீரபத்திர பத்திரகாளி அம்மன் கோயில், தல்லையம்புலம், கரவெட்டி
328. ஸ்ரீ பத்திரகாளி அம்மன் கோயில், கரவெட்டி கிழக்கு, கரவெட்டி
329. சிவன் கோயில், செட்டியார் தோட்டம், உரும்பிராய்
330. ஸ்ரீ நடராஜராமலிங்க சுவாமி கோயில், புத்தூர் மேற்கு, புத்தூர்
331. ஸ்ரீ வாலாம்பிகா தேவி சமேத வைத்தீஸ்வரசுவாமி கோயில், இருபாலை, கோப்பாய்
332. ஸ்ரீ பறுவதபத்தினியம்மன் கோயில், உரும்பராய் மேற்கு, உரும்பராய்
333. சிவகாமி அம்மன் கோயில், வல்லயம்புலம், சிறுப்பிட்டி மத்தி, நீர்வேலி
334. காமாட்சி அம்பாள் கோயில், நீர்வேலி, கோப்பாய்
335. ஸ்ரீ அரசகேசரிப் பிள்ளையார் கோயில், நீர்வேலி மத்தி, நீர்வேலி
336. வெள்ளெருவை, பிள்ளையார் கோயில், கோப்பாய் வடக்கு
337. ஸ்ரீ பொன்னம்பலவாணர் சித்திவிநாயகர் கோயில், வெல்லன்கலட்டி, தம்பாலை, கோப்பாய்
338. ஓடையம்பதி ஸ்ரீ கற்பகவிநாயகர் கோயில், ஓடையம்பதி, உரும்பராய்
339. போதிராப்பிட்டிப் பிள்ளையார் கோயில், தோப்பூர், அச்சவேலி
340. கற்பக விநாயகர் கோயில், இருபாலை, கோப்பாய்
341. ஸ்ரீ வீரகத்திப் பிள்ளையார் கோயில், பலாலி வீதி, ஊரெழு
342. மிட்டிலான்கூடல் அம்பலவாணர் நடராச விநாயகர், பத்தமேனி, அச்சவேலி
343. தீர்த்தாங்குளப் பிள்ளையார் கோயில்
344. வாலாய் பிள்ளையார் கோயில், அச்சவேலி
345. ஸ்ரீ பாலசுப்பிரமணிய சுவாமி கோயில், வேளாளர் தோப்பு, இருபாலை
346. காட்டுமலை, ஸ்ரீ கந்தசுவாமி கோயில், நாவற்காடு 10ஆம் வட்டாரம், காட்டுமலை, அச்சவேலி
347. கதிர்காம சுவாமி கோயில், இருபாலை, கோப்பாய்
348. ஸ்ரீ சித்திரவேலாயுதசுவாமி கோயில், உரும்பராய் வீதி, கோப்பாய்
349. ஸ்ரீ சித்திரவேலாயுதசுவாமி கோயில், உரும்பராய் வீதி, கோப்பாய்
350. ஸ்ரீ சிதம்பர சுப்பிரமணிய சுவாமி கோயில், உரும்பராய் மேற்கு
351. தனிப்பனை, ஸ்ரீ வீரபத்திரசுவாமி கோயில், பழைய வீதி, கோப்பாய் தெற்கு
352. ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், 'போயிட்டி' அச்செழு, நீர்வேலி
353. செல்லப் பிள்ளையார் கோயில், தனகலட்டி, சிறுப்பிட்டி, நீர்வேலி
354. உலவிக்குளம், பிள்ளையார் கோயில், அச்சவேலி தெற்கு, அச்சவேலி
355. இலுப்பையடி ஸ்ரீ வீரகத்தி விநாயகர் கோயில், வரம்பற்றை, கோப்பாய் வடக்கு
356. வடகோவை, ஸ்ரீ செல்வ விநாயகர் கோயில், கோப்பாய்
357. ஸ்ரீ கந்தசுவாமி கோயில், நீர்வேலி தெற்கு, நீர்வேலி
358. ஸ்ரீ கந்தசுவாமி கோயில் இருபாலை, கோப்பாய்
359. ஸ்ரீ ஞானவைரவர் கோயில், உரும்பராய்ச்சந்தி, உரும்பராய்
360. சங்கிலி வைரவர் கோயில், பாரதி வீதி, பத்தமேனி, அச்சவேலி
361. காட்டு வைரவர் கோயில், உரும்பராய்
362. ஸ்ரீ வீரபத்திரர் கோயில், சன்னதி வீதி, கதிரிப்பாய்
363. ஸ்ரீ கிருஷ்ணன் கோயில், மானிப்பாய் வீதி, கோப்பாய் வடக்கு, கோப்பாய்
364. ஸ்ரீ பூதவராயர் கோயில், சிறுப்பிட்டி கிழக்கு, நீர்வேலி
365. மதுர மகாமுத்துமாரி கோயில், வேளாள்தோப்பு, நல்லூர் வடக்கு
366. ஸ்ரீ முத்துமாரியம்மன் கோயில், கட்டப்பிராய், இருபாலை

367. காளி கோயில், உரும்பராய் வடக்கு, உரும்பராய்
368. கண்ணகை அம்மன் கோயில், ஆவரங்கால், புத்தூர்
369. பலானை, ஸ்ரீ கண்ணகியம்பாள் கோயில், கோப்பாய் வடக்கு
370. கண்ணகை அம்மன் கோயில், 'கொக்கிருந்தபதி', அச்செழு, நீர்வேலி
371. மருதடி நாச்சிமார் கோயில், சிறுப்பிட்டி
372. நாச்சிமார் கோயில், கோப்பாய்
373. சிதம்பர நடேசர் கோயில், சைவச் சிறுவர் இல்லம், கைதடி
374. 'இலஞ்சியாரணியம்' மட்டுவில் அம்பாள் கோயில், மட்டுவில், சாவகச்சேரி
375. ஸ்ரீ இராஜராஜேஸ்வரி அம்பாள் கோயில், கொடிகாமம்
376. ஸ்ரீ தூர்க்கை அம்மன் கோயில், தாழையம்பதி, நுணாவில் தெற்கு, சாவகச்சேரி
377. ஸ்ரீ பரமானந்தப் பிள்ளையார் கோயில், தாவளை, இயற்றாளை
378. சப்பச்சி மாவடிப்பிள்ளையார் கோயில், சாவகச்சேரி
379. ஸ்ரீ தேவவனப்பிள்ளையார் கோயில், கல்வயல், சாவகச்சேரி
380. குளக்கட்டுப் பிள்ளையார் கோயில், கொடிகாமம்
381. கேசரடிப்பிட்டி பிள்ளையார் கோயில், தாவளை, இயற்றாளை, சாவகச்சேரி
382. ஸ்ரீ செல்லப்பிள்ளையார் கோயில், சிவன் கோயில் வீதி, மட்டுவில், சாவகச்சேரி
383. ஸ்ரீ சிதம்பர விநாயகர் கோயில், சரசாலை வடக்கு, சாவகச்சேரி
384. ஸ்ரீ வீரகத்தி விநாயகர் கோயில், புராணக்கேணி, மட்டுவில் வடக்கு, சாவகச்சேரி
385. ஸ்ரீ வீரகத்திப் பிள்ளையார் கோயில் (பனையடி) மட்டுவில் வடக்கு, சாவகச்சேரி
386. பிள்ளையார் கோயில், கும்பாவெளி, கொடிகாமம், சாவகச்சேரி
387. தோட்டத்துப் பிள்ளையார் கோயில், மந்துவில், கொடிகாமம்
388. குருக்கள் மாவடி ஸ்ரீ வீரகத்திப் பிள்ளையார் கோயில், மிருசுவில், சாவகச்சேரி
389. சித்தன் மாவடிப் பிள்ளையார் கோயில், கல்வயல், சாவகச்சேரி வடக்கு
390. வள்ளக்குளம் ஸ்ரீ வீரகத்திப் பிள்ளையார் கோயில், மறவன்புலோ, சாவகச்சேரி
391. புலுட்டையன் ஆயிலடிப் பிள்ளையார் கோயில், கல்வயல், சாவகச்சேரி
392. கொம்புதட்டி ஸ்ரீ பிள்ளையார் கோயில், கரம்பைக்குறிச்சி கிழக்கு, சாவகச்சேரி
393. ஸ்ரீ கற்பகப் பிள்ளையார் கோயில், கும்பிட்டான்புலம், வரணி வடக்கு
394. ஆரியர் கறுக்காயட் ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், வரணி வடக்கு, சாவகச்சேரி
395. அரசடிப் பிள்ளையார் கோயில், மிருசுவில், சாவகச்சேரி
396. கொல்லங்கிராய், பிள்ளையார் கோயில், நுணாவில், சாவகச்சேரி
397. மணங்குணாய் பிள்ளையார் கோயில், நுணாவில், சாவகச்சேரி
398. ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், நாவற்குழி, கைதடி
399. ஸ்ரீ அம்பலவாண வீரகத்தி விநாயகர் கோயில், பெருங்குளம், சாவகச்சேரி
400. திருநீலகண்ட வெள்ளை மாவடிப் பிள்ளையார் கோயில், புகையிரதவீதி, மீசாலை
401. புலுட்டையன் பிள்ளையார் கோயில், நுணாவில், சாவகச்சேரி
402. மருதடிப் பிள்ளையார் கோயில், நுணாவில், சாவகச்சேரி
403. வீரகத்திப் பிள்ளையார் கோயில், நுணாவில், சாவகச்சேரி
404. கந்தசுவாமி கோயில், உசன், மிருசுவில், சாவகச்சேரி
405. வேம்படிக்க கந்தசுவாமி கோயில், அம்பலந்துறை, மட்டுவில் தெற்கு, சாவகச்சேரி
406. கயிற்றசிட்டி அருள்மிகு கந்தசுவாமி கோயில், கைதடி
407. பாலாவி கந்தசுவாமி கோயில், பாலாவி தெற்கு, கொடிகாமம்
408. ஸ்ரீ சுப்பிரமணிய சுவாமி கோயில், சங்கத்தாளை
409. ஸ்ரீ சுப்பிரமணிய சுவாமி, வேலப்பிட்டி, வரணி, சாவகச்சேரி

410. வைரவ கந்தசுவாமி கோயில், நுணாவில், சாவகச்சேரி
411. கற்குழு கந்தசுவாமி கோயில், கரம்மைக்குறிச்சி மேற்கு, வரணி
412. குருநாதர் கோயில், வரணி வடக்கு, கொடிகாமம், சாவகச்சேரி
413. கந்தசுவாமி கோயில், கெருடாவில், சாவகச்சேரி
414. கற்புளிக் கந்தசுவாமி கோயில், நுணாவில்
415. மன்னன்குறிச்சி, கந்தசுவாமி கோயில், மிருசுவில், சாவகச்சேரி
416. ஸ்ரீ கந்தசுவாமி கோயில், கரும்பி மாவடி, மீசாலை
417. கண்ணகை அம்மன் கோயில், கைதடி
418. கச்சாய் கண்ணகை அம்மன் கோயில், கச்சாய்
419. பேத்தி அம்மன் கோயில், கண்டிவீதி, நுணாவில், சாவகச்சேரி
420. இலந்தைத்திடல், வீரமாகாளி கோயில், வேம்பிராய் வீதி, சரவாலை தெற்கு, சாவகச்சேரி
421. ஐயனார் கோயில், கல்வயல், நுணாவில், சாசகச்சேரி
422. முத்துமாரியம்பாளர் கோயில் (ஈஸ்வரி அம்பாள்), வரணி
423. ஸ்ரீ கள்ளியம்புட்டி அண்ணமார் கோயில், தச்சன்தோப்புச் சந்தி, சாவகச்சேரி
424. அண்ணமார் கோயில், நாவற்குழி, கைதடி
425. அண்ணமார் கோயில், கைதடிச் சந்தி
426. ஆலங்கேணிச் சிவன் கோயில், ஆலங்கேணி, பூநகரி
427. கொட்டிலில் பிள்ளையார் கோயில், செட்டியகுறிச்சி, பூநகரி
428. சோபாலப்பிட்டி ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், மட்டுவில் நாடு, பூநகரி
429. ஸ்ரீ சித்திவிநாயகர் கோயில், பொன்னாவெளி, பூநகரி
430. கல்மடம் கற்பகப் பிள்ளையார் கோயில், பல்லவராயன்கட்டு, பூநகரி
431. வெள்ளிப்பள்ளத்து பிள்ளையார் கோயில், பூநகரி
432. ஸ்ரீ சித்திரவேலாயுத சுவாமி கோயில், கலைவேட்டுத்திடல், கறுக்காய்தீவு, பூநகரி
433. காகம் கரைந்தான் ஐயனார் கோயில், பொன்னாவெளி, பாலாவி, பூநகரி
434. துத்தியில் ஐயனார் கோயில், வேரவில்
435. கண்ணகை அம்மன் கோயில், மேளாய், நல்லூர், பூநகரி
436. நல்லதண்ணிக்கட்டு, முனியப்பர் கோயில்
437. புலோப்பளை, அறத்தி அம்மன் கோயில், புலோப்பளை, பச்சிலைப்பள்ளி
438. புலோப்பளை முருகன் கோயில், புலோப்பளை, பளை
439. மாமுனை ஸ்ரீ நாகதம்பிரான் கோயில், மாமுனை, தாளையடி
440. சிவன் கோயில், சிவநகர், உருத்திரபுரம்
441. இராமநாதபுரம், நந்தவனப் பிள்ளையார் கோயில்
442. ஊற்றுவிநாயகர் கோயில், முல்லைத்தீவு வீதி, 2ஆம் கட்டை, பரந்தன்
443. ஸ்ரீ மாணிக்கப் பிள்ளையார் கோயில், உருத்திரம், கிளிநொச்சி
444. மாவடி ஸ்ரீ முருகன் கோயில், இராமநாதபுரம்
445. ஸ்ரீ கப்பிரமணியர் கோயில், முரசுமோட்டை, பரந்தன்
446. கந்தசாமி கோயில், கிளிநொச்சி
447. ஸ்ரீ ரங்கநாதன் கோயில், வட்டக்கச்சி, கிளிநொச்சி
448. குறிஞ்சாத்தீவு, கண்ணகை அம்மன் கோயில், ஆனையிறவு
449. ஸ்ரீ நாகதம்பிரான் கோயில், டிப்போ வீதி, கிளிநொச்சி

இந்து சமயத்தில் மலர்கள்

சம்பந்தர் பாடல்களுடாக ஒரு நுனித்த நோக்கு

நுழைவாயில்:

'இந்து சமயம்' என்ற சொற்றொடர் பற்றிய விளக்கம் இக்காலகட்டத்திற்கு மிகவும் இன்றியமையாதது. இந்து என்ற சொல் சிந்துநதியைக் குறிக்கிறது என ஆய்வாளர் கருதுகின்றனர். சமயம் என்ற சொல் தமிழ் மொழியிலே பழைய இலக்கியங்களில் பயன்படுத்தப்படவில்லை. இச்சொல்லுக்கு தமிழ் பேரகராதி காலம், தருணம், அவகாசம், மதம், சமயதீட்சை, நூல், உடன்படிக்கை, மரபு என்றும் பொருட்களைத் தருகிறது. இன்னும் இச்சொல்லின் மூலம் வடசொல்லான 'SAMAYA' எனவுங்குறிப்பிட்டுள்ளது. ஆனால் பழைய இலக்கியங்களிலே 'அமையம்' என்னும் சொல்லால் 'பொழுது' குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. சங்க இலக்கியங்களில் ஏறக்குறைய 25 இடங்களில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. எனவே 'இந்து இலக்கியங்களில்' ஏறக்குறைய 25 இடங்களில் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. எனவே 'இந்து சமயம்' என்ற சொல்லுக்கு 'சிந்து நதிக்கரை வாழ்வுக்காலம்' எனவும் பொருள் கொள்ள இடமுண்டு. இந்து சமயத்தின் தொடக்கத்தை வரலாற்றுக் காலத்திலே தேடிப் போகும்போது இவ்விளக்கம் வெளிப்படும்.

இன்று இந்து சமயம் என்பது, சிவனை முழுமுதற் கடவுளாகக் கொண்ட சமயம் எனச்சுருக்கமாக விளக்கம் தரும் முறைமையும் உண்டு.¹ இதைவிட இந்துசமயம் என்பது அறுவகைச் சமயங்களையும் உள்ளடக்கிய சைவசமயம் என்ற சொற்றொடராகவும் பயன்பாட்டில் உள்ளது. இந்துநதிக் கரையிலே சிவனை வழிபட்டு வாழ்ந்தவர்களுடைய சமயம் இந்துசமயம் எனக்கொண்டால் அது விரிந்த இடப்பரப்புக் கொண்டதாக அமையும். இன்றைய நிலையில் இந்துசமயம் என்ற சொற்றொடரைச் சைவசமயம் என்ற சொற்றொடருள் அடக்கிவிடவும் முடியும்.²

'சிவ' என்ற சொல், தமிழ்ச்சொல் அன்று எனக்கருதுவோரும் உள். இச்சொல் செம்மையை உணர்த்துவது. சிவந்த மேனியையுடையவன் சிவன் எனக்கூறப்படுகிறது. அழல்வண்ணன், பவளம்போல் மேனியன், செக்கர் மேனியன் எனச் சிவனைப்பற்றிய குறிப்புகள் உள். சங்க இலக்கியங்களில் சிவன் என்ற சொல் இல்லை. ஆனால் சிவனுடைய பல்வேறு இயல்புகள் பாடலில் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. புறநானூற்றுச் செய்யுள் ஒன்று சிவன், முருகன், திருமால், வாலியோன் என நான்கு கடவுளரைக் குறிப்பிட்டுள்ளது.

- 1 சிவனைத் தலைவனாக சைவசமயம் கொண்டுள்ளது. எமது கல்விப் பயிற்சியிலே சமயம் ஒரு பாடநெறியாக இருப்பதால் சமயம் என்பது வாழ்க்கை நெறியாக மட்டுமன்றி அறிவுநெறியாக இன்று அமைந்துவிட்டது. இன்றைய உரையின் பரப்பை இந்துசமயம் எனக் கொண்டமைக்கு இதுவே காரணமாகும். சைவசமயம் தமிழரின் பழம்பெரும் சமயமெனக் கருத்துடையோர் பலர் ஆய்வுநிலையிலும் இக்கருத்தை நிறுவ முயற்சிகள் மேற்கொண்டுள்ளனர்.
2. 1985 இல் நிகழ்த்திய லீலாவதி அம்மையார் நினைவுப் பேருரையில் பேராசிரியர் க.கைலாசநாதக் குருக்கள் "பேரற்றதாய் தோற்றமும் முடிவும் பொருந்தப் பெறாததாய், பாரதம் முழுவதும் படர்ந்து பயின்றுவரும் இந்துமதம். இது சைவமே என்று ஆராய்ச்சியாளரிடத்துத் துணிபு பிறப்பிப்பதாய் விளங்குஞ் சிறப்புடையது" என்று கூறினார்.

“ஏற்றுவல லுயரிய வெரிமரு ளவிர்சடை
மாற்றருங் கணிச்சி மணிமிடற் றோனும்
கடல்வளர் புரிவளை புரையு மேனி
அடல்வெந் நாஞ்சிற் பனைக்கொடி யோனும்
மண்ணுறு திருமணி புரையு மேனி
விண்ணுயர் புட்கொடி வியல்வெய் யோனும்
மணிமயி லுயரிய மாறா வென்றிப்
பிணிமுக வூர்தி யொண்செய் யோனுமென
ஞாலங் காக்குங் கால முன்பின்
தோலா நல்லிசை நால்வ ருள்ளும்....”

(புறம் : 56)

மதுரைக் காஞ்சி சிவனைத் தலைவனாகக் குறிப்பிட்டுள்ளது.

“நீரும் நிலனும் தீயும் வளியு
மாக விசம்போ டைந்துடன் இயற்றிய
மழுவாள் நெடியோன் தலைவனாக....”

(மதுரை : 453-455)

இச்செய்திகள் சைவசமயம் சிவனை முழுமுதற்கடவுளாகக் கொண்டு ஏனைய கடவுளரை உள்ளடக்கிய சமயமாக நடைமுறையில் இருந்ததை அறிவிக்கின்றன. வழிபாட்டு நடைமுறைகள் சங்ககால மக்களிடையே இருந்தவாற்றை சங்கப்பாடல்கள் பதிவு செய்துள்ளன. இறைவனை உருவநிலையிலே வைத்து வழிபடும் நடைமுறைக்குமுன் இயற்கை வழிபாடு இருந்துள்ளது. பின்னர் இயற்கையிலே இறைவன் கோலம் காணும் நிலையாக மாறியுள்ளது. எனவே சமயவழிபாட்டு நடைமுறைக்கு இயற்கையே அடிப்படையாக அமைவதை நாம் இன்று தெளிவாக விளங்கவேண்டியுள்ளது. இறைவனையும் விஞ்ஞானக் கருவிகளுள்ளே அடக்கி ஆய்வு செய்ய எண்ணும் புதிய தொழில் நுட்பப் போக்கிலே இறைவனை எமது முன்னோர் உணர்ந்தவாற்றை எமது அடுத்த தலைமுறையினர்க்கு எடுத்து உரைக்க வேண்டியதும் எம்பணியாகிறது. அதனை எமக்கு முன்னே வாழ்ந்த தமது உணர்வுகளையெல்லாம் பாடிவைத்த அருளாளர் முதுமொழிகள் வாயிலாக உணர்த்துவதே உண்மைநிலையாகும். எனவே சம்பந்தருடைய பாடல்களுடான ஓர் நுனித்த நோக்கிலே கிடைத்த செய்திகளைத் தொகுத்து இன்று ஓர் உரையாக வழங்கவுள்ளோம். இவ்வரை காலத்துக்கு ஏற்றது எனக்கருதித் தொடருகிறோம்.

1.1 இயற்கை வழிபாட்டில் மலர்கள்

பண்டைய இயற்கை வழிபாட்டு நடைமுறைகள் பற்றிய செய்திகளை நோக்கும்போது மனிதன் ஐம்பூதங்களையும் கண்டு பணிந்து வணங்கி வழிபட்டதை அறியமுடிகிறது. காலத்துக்குக் காலம் தமிழர் வழிபாட்டு நடைமுறைகளிலே சில மாற்றங்கள் ஏற்பட்டாலும் அடிப்படையில் மாற்றம் ஏற்படவில்லை என்றே கூறலாம். சங்கஇலக்கியங்களில் இயற்கை வழிபாட்டில் மலர் கொண்டு வழிபடும் முறைமை இருந்தமை குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. தெய்வத்திற்கு உரிய மடையிடும் பொருட்களில் மலர்கள் சிறப்பிடம் பெற்று விளங்கின.

“குன்றக் குறுவன் காதன் மடமகள்
மன்ற வேங்கை மலர்சில கொண்டு
மலையுறை கடவுள் குலமுதல் வழத்தித்
தேம்பலிச் செய்த வீநறுங் கையண்
மலர்ந்த காந்த ணாறிக்
கலிழ்ந்த கண்ணளம் மணங்கி யோளே”.

(ஐங் : 259)

இப்பாடலில் மலையிலே உறைகின்ற கடவுளுக்கு மலையிலே வாழ்கின்ற இளமகள் செய்யும் வழிபாடு பற்றிக் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. வேங்கை மலர்கள் சிலவற்றைக் கொய்து தூவி நறிய தேனைப் பலியாக அள்ளிச் சொரிந்து அவள் வழிபடுகிறாள். மலைத்தெய்வம் அவள் முன்னோர் வழிபாடு செய்த குலதெய்வம். தனது சூழற்பொருட்களால் வழிபாடு செய்யும்போது வேங்கைமலர் சிறப்பிடம் பெறுகிறது. வழிபாட்டிலே மலர்கள் இடம்பெறுவதற்கு அவற்றின் காலங்காட்டும் மலர்வும் நறுமணமும் காரணமாயின. காலை, மாலை, இரவு எனப் பொழுதுகளின் வரவையும் கார், வேனில் என்னும் பருவங்களின் மாற்றத்தையும் மலர்கள் மக்களுக்கு அறிவித்தன. இயற்கையோடு இயைந்த அக்கால வாழ்க்கையில் கால மாற்றத்தை அறிய இயற்கையின் வெளிப்பாடுகள் உதவின. கவின் நிலையிலே மலர்கள் மனிதரைத் தொடர்புறச் செய்தன. நாற்றமும் வண்ணமும் மனிதரை அணுகச் செய்தன. இவ்வியல்புகளைக் கண்டு வியப்புற்ற மனிதன் அவற்றை இயற்கையின் கொடையென மதித்து வழிபாட்டுப் பொருட்களாக்கினான். பூக்களைச் சொரிந்து இயற்கையை வழிபடல் பூசையாயிற்று. மலர் என்ற சொல்லும் பூ என்ற சொல்லும் வேறுபட்ட நிலையிலிருப்பதை முன்னோர் உணர்ந்திருந்தனர். பூ என்பது முழுமையான விரிந்த நாற்றமுடையதன்று. மலர் என்பது முழுவதும் மலர்ந்தது. இறைவனுக்கு மடையிடும் போது முற்றாக மலர்ந்த மலர்களையே பயன்படுத்த வேண்டும். மலர்ந்த நிலையிலே பனித்துளிகளையும் தன்னுள் தாங்கி நிற்கும் மலர் பனிமலர், அல்லது தண்மலர் எனப்பட்டது. மலராத மொட்டுக்களை இறைவழிபாட்டிற்குப் பயன்படுத்துவது தவிர்க்கப்பட்டது. வேறு நிலைகளிலே முற்றாக மலர்கள் பயன்படுத்தப்பட்டன. மனிதர் தம் உடலை அழகுபடுத்த அவற்றைப் பயன்படுத்தியுள்ளனர். விழாமன்றுகளையும் அழகுபடுத்தினர். மலர் என்னும் சொல்லுடன் சில அடைகள் புணர்ந்து நறுமலர், பனிமலர், தண்மலர், குளிர்மலர் எனப் பாடல்களில் வந்துள்ளன. அலராத நிலையை அலர், மொட்டு, போது, கண்ணி போன்ற சொற்கள் உணர்த்தின. இறைவன் தாள்களிலே இட்டு வணங்குவதற்கு முற்றாக மலர்ந்த நறுமணமுடைய மலர்களே பயன்படுத்தப்பட்டன. பூ, மலர் என்னும் இரண்டிற்கும் உள்ள வேறுபாட்டைப் பின்வரும் சங்கப்பாடற் பதிவுகள் உணர்த்தும்.

மலர்	பூ
பேரமர் மலர்க்கண் மடந்தை (ஐங்: 427)	பூங்கண் மடந்தை (நற்: 355)
மான் எழில் மலர்க்கண் (நற்: 398)	பூங்கட் பேதை (குறு: 142)
பனி மலர்க் கண்ணி (ஐங்: 479)	பூங்கண் ஆயம் (நற்: 90)
பனி மலர்க் கண்ணர் (பரி:8:48)	பூங்கண் புதல்வன் (நற்: 221)

கண்களின் அழகின் வேறுபாட்டை எடுத்துக்காட்டி மேற்படி எடுத்துக்காட்டுக்களில் மலரும் பூவும் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளன. மலர் அழகுடன் உணர்வு நிலையையும் புலப்படுத்தும் கண்களை விளக்கி நிற்கிறது. பூ அழகுடன் இளமையையும் சிறுமையையும் உடைய கண்ணை விளக்கி நிற்கிறது. இன்னும் பூ முடிய கண்ணையும் மலர் திறந்த கண்ணையும் சுட்டுவதும் உண்டு. இரு சொற்களும் பொருள் நிலையில் நுண்ணிய வேறுபாடு கொண்டுள்ளதை இதனால் உணரலாம்.

1.2 சம்பந்தர் தேவாரமும் மலர்களும்

தேவாரம் பாடிய நாயன்மார் நால்வருள்ளும் திருஞானசம்பந்தர் வயதில் இளையவர். மூன்று வயதிலே இறைவன் தோற்றத்தைப் பாடும் ஆற்றல் பெற்றிருந்தவர். பதினாறாம் வயதிலே இறைவனடி சேர்ந்தவர். எனவே இளமைப்பருவத்திலே இறைவனையும் இறையருளையும் உணர்ந்த அவருடைய பாடல்கள் தனிச்சிறப்பு உடையவை. வாழ்க்கையில் இளமைக்காலத்திலே அவர் இறையன்பை உணர்வதற்கு ஏதுவாக இருந்தது அவருடைய சிறுவயது வாழ்வியல் என்று கூறலாம். அது செய்யுள் பாடும் புலமைக்கும் அடிப்படையாக இருந்தது. சம்பந்தர் மூன்று வயதில் 'தோடுடைய செவியன்...' என்ற பாடலிலே இறைவன் தோற்றத்தை பாடிய நிலையை நாம் உணர்வது கடினமன்று. குளத்திலே நீராட இறங்கிய தந்தை நீருள் அமிழ்ந்து நீராடக்கண்ட சம்பந்தக் குழந்தை தந்தை திரும்பி மேலே வரமாட்டார் என எண்ணிக் கலங்கியது. கண்ணிலே தெரிந்த தோணிபுரக் கோயிலின் கோபுரத்தைப் பார்த்து அம்மே! அப்பா என்று அலறியது. அவலநிலையில் இறைவனின் துணையையே நாடவேண்டுமென்ற பயிற்சி முன்னரே குழந்தைக்கு வளர்ப்பு நிலையில் கொடுக்கப்பட்டிருந்தது. குழந்தையின் அழகுரல் கேட்டு இறைவியே அருகில் வந்து பாலாட்டியதாக சம்பந்தரது வரலாறு கூறுகிறது. நீராடிமுடித்து கரையேறி வந்த தந்தை கடைவாயில் பால்வழிய நின்ற குழந்தையைக் கண்டிக்கிறார். யார் ஊட்டிய பாலை உண்டாய் என்ற கடுமொழிக்கு விடையாகக் கோபுரத்தைக் காட்டிய குழந்தையின் வாய், தோடுடைய செவியன்..., எனப்பாடுகிறது. இறைவனும் இறைவியும் சம்பந்தருக்கு காட்சி தந்ததை இன்று எவரும் முழுமையாக நம்புவதற்கில்லை. ஆனால் குழந்தையின் உணர்வு நிலையில் சம்பந்தர் பாடுவதற்கு ஒரு அன்புத்தாயின் தோற்றம் பின்னணியாக இருந்ததை எவரும் மறுப்பதற்கில்லை.

தாயிடம் முலைப் பாலுண்ணும் போது மகவு தன் தாயின் முகத்தையே முதலில் பார்த்து நினைவில் பதித்து வைக்கிறது. தன்னுடைய உறவுத்தொட்புகளில் தாயின் முகத்தையே முதலில் இனங்கண்டு பார்த்துச் சிரிக்கிறது. தனக்கு வேண்டியதைத் தாயே தருவாள் என எண்ணி அவளையே நம்பிவாழ்ப்பயில்கிறது. தாயின் துணையைப்பிரியாமல் என்றுங்கூட வாழ விரும்புகிறது. இத்தகைய எண்ணமே சம்பந்தக் குழந்தையிடமும் இருந்தது. தன்னுடைய மனக்கவலைகளைப் போக்கும் வலிமை தாய்க்கு உண்டு என்பதை அவர் மறக்கவில்லை. அதனால்தான் குற்றம் செய்யாத நிலையிலே தந்தை அதட்டியபோது தாயை நினைத்தார். தன்முன்னே தோன்றிப் பாலாட்டிய தாயையும் தந்தையையும் உணர்ந்தார். பாடல் பாடும் புலமை பெற்றார். இருவர் கோலத்தையும் அந்நிலையிலே நினைத்துப்பாடுவது அவருக்கு எளிதாயிற்று. தாயின் காதணி அவர் கருத்திலே நிறைந்திருந்தமையால் 14 பாடல்கள் 'தோடு' எனத்தொடங்கிப் பாடியுள்ளார்.

- | | |
|-------------------------------|-----------------------|
| 1. தோடணி குழையினர்... | 8. தோடார் மலர்... |
| 2. தோடணி மலைக்கொன்றை... | 9. தோடுடையானொரு... |
| 3. தோடமர் காதினர்... | 10. தோடுடைய குழையு... |
| 4. தோடிலங்கு குழைக்காதர்... | 11. தோடொருகாது... |
| 5. தோடு செவிக்கிலர் போலும்... | 12. தோடோர்காதினர்... |
| 6. தோடுடைய செவி... | 13. தோடொரு காதனாகி... |
| 7. தோடுடைய காது... | 14. தோட்டிரே... |

'தோடு' என்பது பிற்காலத்தில் பெண்களின் காதணியாக வரையறை செய்யப்பட்ட பொருளிலே வழங்கப்பட்டது. பண்டைத்தமிழர் காதிலே ஆண்களும் பெண்களும் பூக்களின் இதழ்களை அல்லது சிறிய இணர்களைச் சூடித் தம்மை அழகுபடுத்தியுள்ளனர். தோடு என்ற சொல் ஓலை போன்ற அமைப்புடைய பூ இதழ்களைக் குறித்தது. ஓலைச்சுருளைக் காதில் துளையிட்டும் அணிந்தனர். இது காதோலை என வழங்கப்பட்டது. சம்பந்தர் காலத்திலே தோடு பெண்களது காதணியாகி விட்டது போலும்.

இவ்வாறு சம்பந்தருடைய பாடல்களை உன்னிப்பாய் நோக்கும்போது இறைவழிபாட்டு நடைமுறைகளில் மலர்கள் பற்றிய பண்பாட்டுச் செய்திகளை விளக்கமாகக் காணமுடிகிறது. அவற்றை விரிவாகப் பார்ப்பது பயனுடையது. இவ்வுரையின் தரவுநிலையிலே சம்பந்தர் பாடல்கள் மட்டும் வரையறை செய்யப்பட்டதற்குப் பிறிதொரு விளக்கமும் உண்டு. சம்பந்தர், இயற்கைச் சூழலை மிகவிரிவாக பாடியுள்ளார். அவருடைய இளமுள்ளம் இயற்கை வளத்தில் ஈடுபாடு கொண்டிருந்தது. அவருடைய வாழ்வியல் நடைமுறையில் இயற்கைச் சூழலுடன் நெருக்கமான தொடர்பாடல் நடைபெற்றுள்ளது. இதனால் இயற்கை பற்றிய குறிப்புகள் செய்திகளாக அன்றி உணர்வு நிலைகளாகப் பாடலில் வெளிப்படுத்தப் பட்டுள்ளன. மேலும் தமிழ் நாட்டுத் தலங்களை அவர் நேரிலே கண்டு பாடியபோது அவ்வவ்விடத்தேசத்து அழகை இறைவன் கொடை நிலையை - விரிவாகவே பாடினார். மலர்களின் இயல்பு அவருள்ளத்தை களிப்புறச் செய்தது. இறைவனுக்கு அம்மலர்களைச் சூட்டி அழகு செய்யும் பல்வேறு அழகுக் கோலங்களையும் கண்ணார்க் கண்டு ழாடினார். கோயிற் சூழல்களிலே உள்ள இயற்கையின் கவினாம் மலரொழுங்கு நிலைபற்றிப் பாடலிலே சொற்களால் வரைந்துள்ளார். அவருடைய பாடல்களின் தரவுகள் இன்று பண்பாட்டுச் செய்திகளைத் தந்து நிற்கின்றன.

2.1 பாடற்பண்பு நிலைகள்

சம்பந்தர் பாடல்கள் முதல் மூன்று திருமுறைகளாக வகுக்கப்பட்டுள்ளன. ஏட்டு வடிவிலிருந்து மாற்றமடைந்து நூல்வடிவிலே எமக்கு கிடைத்துள்ளன. பாடல்களுக்குப் பண்களும் வகுக்கப்பட்டுள்ளன. இயற்கைச் சூழல் பண்ணிசையால் பாடலில் பெரிதும் துலக்கமுற்றுள்ளது. பதிகங்களில் தொகை 383ஆக 219 திருத்தலங்கள் சம்பந்தரார் பாடப்பட்டுள்ளன. பின்வரும் அட்டவணை நிலையில் அதனை ஒரு நோக்கில் காணலாம்.

திருஞானசம்பந்தர் பாடல்கள் - வகுப்பமைப்பு

முதலாந்திருமுறை		இரண்டாந்திருமுறை		மூன்றாந்திருமுறை	
பண்கள்	பதிகம்	பண்கள்	பதிகம்	பண்கள்	பதிகம்
நட்டபாடை	22	இந்தளம்	39	காந்ததாரபஞ்சமம்	23
தக்கராகம்	24	சீகாமரம்	14	கொல்லி	18
பழந்தக்கராகம்	16	காந்தாரம்	29	கொல்லிக்	
				கௌவாணம்	01
தக்கேசி	12	பியந்தைக்		கௌசிகம்	13
		காந்தாரம்	14		
குறிஞ்சி	29	நட்டராகம்	16	பஞ்சமம்	11
வியாழக்குறிஞ்சி	25	செவ்வழி	10	சாதாரி	33
மோகராகக்					
குறிஞ்சி	07			பழம்பஞ்சுரம்	18
யாழ்முரி	01			புறநீர்மை	06
				அந்தாளிக்குறிஞ்சி	02
136		122		12	
பாடப்பட்ட திருத்தலங்களின் தொகை 219					

இப்பதிகங்களில் குறிப்பிட்ட மலர்களின் வகை ஏறக்குறைய 58 ஆகும். அவற்றின் பெயர் நிலையை வருமாறு அட்டவணைப்படுத்தலாம்.

சம்பந்தர் குறிப்பிடும் மலர்ப் பெயர்கள்

அசோகம்	காவி	செங்கழுநீர்	புனை
அரவிந்தம்	குடசம்	செருந்தி	புன்னை
அல்லி	குமுதம்	ஞாழல்	மத்தம்
ஆம்பல்	குரவம்	தாமரை	மரவம்
இலவம்	குருக்கத்தி	தாழை	மல்லிகை
இலுப்பை	குருந்தம்	தும்பை	மாதவி
எருக்கு	குவளை	நீலம்	மவ்வல்
கண்டகம்	கூவிளம்	நீலோற்பலம்	முண்டகம்
கண்டல்	கேதகை	நெய்தல்	முருக்கு
கமலம்	கைதை	நொச்சி	முல்லை
கரந்தை	கொண்டல்	பங்கயம்	முள்ளி
கழுநீர்	கொன்றை	பாதிரி	மௌவல்
கழுநீலம்	கோகநதம்	பாணல்	வகுளம்
காசை	கோங்கு	பிண்டி	வாடல்
காஞ்சி	கோடல்	புண்டரிகம்	வேங்கை
காந்தள்	சண்பகம்	புன்கு	வேனம்

மலர்களின் பெயர் பிரதேசங்களிடையே மருவி வழங்கப்பட்டதையும் சம்பந்தர் பாடலிற் சுட்டியுள்ளார். கண்டல், கைதை, தாழை, கேதகை என்பன ஒரு பிரதேசமலராக இருப்பினும் வேறுபட அழைக்கப்பட்டுள்ளன. ஆனால் சில பாடல்களில் கண்டலும் கைதையும் வேறுபடச் சுட்டப்பட்டுள்ளன. கமலம், பங்கஜம், தாமரை, கோகநதம் என்பன ஒருவகை மலரே. ஆனால் மலரும் நிலத்தன்மைக்கேற்ப வளத்திலும் செழுமையிலும் வேறுபாட்டுள்ளன. குடசம், மல்லிகை, மௌவல் என ஒரு இன மலரெனினும் வடிவமைப்பாலும் நறுமணநிலை வேறுபட்டாலும் வெவ்வேறு பெயரைப் பெற்றுள்ளன. கொண்டல் கொன்றை ஒன்றிலிருந்து ஒன்று மருவி வழங்கப்பட்டுள்ளது.

2.2 மலர்களின் இயல்புநிலை

மலர்களின் இயல்பு நில, நீர் வளத்தாலும் வெப்பத்ப நிலையாலும் வேறுபட்டிருப்பதைச் சம்பந்தர் பாடல்களில் தெளிவாகக் குறிப்பிட்டுள்ளார். மலர்களின் இயற்கையான தோற்றம் பாடல்களில் நுணுக்கமாகச் சொற்களிலே வரையப்பட்டுள்ளது. சம்பந்தரின் தமிழறிவு சொற்பயன்பாட்டில் வெளிப்பட்டு இருக்கிறது. தகுந்த சொற்றொடர்களால் மலர்களின் தோற்றத்தை எல்லோரும் காண வழிசெய்துள்ளார். தமிழ்ப்புலவர்களின் இத்தகைய சொற்றொடர் பயன்பாட்டாற்றலை மிகைப்படக் கூறல் எனக் கொள்வாரும் நம்மிடையே உள். இயற்கையை ஊன்றிக்கவனிக்கும் இயல்புடையோருக்குச் சம்பந்தர் காட்டும் இயற்கை அழகு இறைவனது திருக்கோலமாகவே தெரியும். இன்னும் எமது காலத்தில் இத்தகைய மலர்களைக் கண்ணாற் காண்தல் அரிது. அரிந்த வயலில் அரவிந்தம் மதுவகுப்பதையும், அல்லிமலரும் நீள்வயலையும், ஆம்பலம்பூம் பொய்கையையும் அவர் எம் கண்களிற் காட்ட முனைந்துள்ளார். சம்பந்தர் பாடல்கள் தரும் மலர் பற்றிய இயல்புகளை இங்கே சுருக்கமாக தருவது பயனுடைத்தது.

1. கண்டல் : தாழையில் ஒருவகை. கடற்கரைக்கானலில் வளர்வது. இலைகள் நிறைந்தது. வெறிதரும் நறுமணம் உடையது. இவ்வினத்தில் கேதகை, கைதை, தாழை எனவுண்டு.
2. கமலம் : களனியிலும் வாவியிலும் வளர்வது. விரைகொண்டது. இம்மலரிலே அன்னம் துயிலும். தேன் பிலிற்றுவது. சேற்றுநிலத்தில் செழிப்பது.
3. கரந்தை : வரண்ட நிலத்து வளர்வது. துளிரும் நறுமணம் உடையது.
4. கமுநீர் : செய்களில் மலர்வது. செங்கமுநீர் என வகையுமுண்டு.
5. காஞ்சி : பொன்னிற மலர் இக்காலத்தில் பூவரசு என அழைக்கப்படுவது.
6. காந்தள் : மென்மையான மலர். செந்நிறமானது. தேன்பிலிற்றும் விரல்களில் அணியப்படுவது. பெண்களின் கைக்கு உவமையாகக் கூறுப்படுவது.
7. காவி : கரிய நிறமானது. பெண்களின் கண்ணுக்கு உவமையாவது.
8. குமுதம் : வயலில் மலர்வது. செம்மையான நிறமுடையது.
9. குரவம் : இறைவழிபாட்டிற்குப் பெரிதும் பயன்படுவது.
10. குரந்தம் : மணமுடைத்து. இம்மரத்தில் கொடிகள் படரும். கரிய தாழையுடைய மரம். நிறையப்பூப்பது.
11. குவளை : தண்டுடைய தன்மையான மலர். கரியநிறமுடைத்து. மடையில் வளர்வது. பெண்கள் கண்ணுக்கு உவமையாவது. சுனையிலும் வளர்வது. நீண்ட இதழ்கொண்டது.
12. கூவிளம் : நறுமணமுடையது. தன்மையானது. பொன்னிறமுடையது. சென்னியில் அணிவது.
13. கொன்றை : கொண்டல் எனவும் வழங்கப்படுவது. மணமுடைய பொன்னிற மலர். நிறையப் பூப்பது. மடல்மலிந்தது. தாது நிறைந்தது. தூய்மையான மலர். மென்மையானது, தேன் நிறைந்தது, நிரையாய் இணரில் மலர்வது. சம்பந்தர் பாடல்களில் ஏனைய மலர்களைவிடச் சிறப்பாகக் குறிப்பிடப்பட்டள்ளது.
14. கோங்கு : தன்மையானது. பெண்களின் முலைக்கு உவமையானது. நறுமண முடையது. பொன்னிறமானது.
15. கோடல் : காந்தளின் வகை. பாம்புரி போன்றது. வெண்ணிறமானது. மலைப் பிரதேசத்தில் வளர்வது. நறுமணமுடையது.

16. சண்பகம் : கொடியாய் வளர்வது. பொழில் போல வளர்வது. தேன்கொண்டது. நறுமணமுடையது.
17. செங்கழுநீர் : புலங்களில் மலர்வது. சேற்றில் வளர்வது. படுகில் செழித்து மலர்வது.
18. செருந்தி : காலையில் மலர்வது. பொன்னிறமுடைத்து. செம்பொன் நிறமும் உடையது.
19. ஞாழல் : கானலில் மலர்வது. கோடு மலிந்தது. முறிகொண்டது. நறுமணம் உடையது.
20. தாமரை : வெண்தாமரை, செந்தாமரை என இருவகைத்து. இதழ்கள் நிறைந்தது. வயற்பிரதேசத்தில் வளர்வது. கிண்ணம் போன்ற வடிவுடையது. தண்டுடைத்து. முள்வாய்ந்தாள். பசிய அடை கொண்டது. மாதர் முகத்திற்கு உவமையாகக் கூறப்படுவது.
21. தாழை : வெண்மடல் கொண்டது. கானலில் வளர்வது. மட்டை மலிந்தது. கட்டையானது. இலையின் நுனி வளைந்தது.
22. நீலம் : நீல நிறமானது. தன்மையானது. வயற்பிரதேசத்தில் வளர்வது. சிவனின் மிடுக்கு உவமையானது. மணமுடையது. பெண்கள் கண்ணுக்கு உவமையாகக் கூறப்படுவது. தேன் உடையது.
23. நெய்தல் : கருமை நிறமுடையது. நீல நிறத்தின் உன்னத நிலையானது. தன்மையானது. மடையிலும் வயலிலும் வளர்வது.
24. பங்கயம் : தாமரையின் வடசொற்பெயர். வயலில் மலர்வது. பெண்கள் முகத்திற்கு ஒப்பாகக் கூறப்படுவது. இறைவன் பாதத்தைப் போன்றது. தேன் உடையது.
25. பாதிரி : பெரிய மலர். வேனிலில் அலர்வது.
26. பிண்டி : குளிர்மையானது.
27. புண்டரிகம் : பொய்கையில் மலர்வது. தாமரை இனத்தது.
28. புன்கு : பொரிபோன்ற மலர். மணமுடையது.
29. புன்னை : நறுமணமுடைத்து. சினை மல்கியது. கொழுவின மலர். தேனுடைத்து. தாழ்ந்த கிளைகளையுடையது. கொத்தாக மலர்வது.
30. மத்தம் : இறைவன் சடையிற் குடுவது. தன்மையானது. நறுமணம் உடையது. தேன் பிலிற்றுவது. பொன்னிறமுடையது.

31. மரவம் : நறுமணமுடையது. மவ்வல் இனவகையில் ஒன்று.
32. மல்லிகை : மணமுடையது. தன்மையானது. தேனுடையது.
33. மாதவி : கொடியாக வளர்வது. தன்மையானது. பல்லிதழ்கொண்டது. நறுவிரையுடையது.
34. முல்லை : கார்காலத்தில் மலர்வது. கொடியாக வளர்வது. தண் இதழ்கள் கொண்டது. காட்டில் வளர்வது. பெண்கள் முறுவலுக்கு உவமையாவது.
35. முள்ளி : பகலில் மலர்வது. கானலில் வளர்வது.
36. மௌவ்வல் : மல்லிகை இனத்தது. நிறைந்த இதழ்களுடையது. நறுமணமுடையது. ஆண்களும் சூடுவது.
37. வகுளம் : உயர்ந்து வளரும் மரம். இன்று மகிழ்மரம் என வழங்கப்படுகிறது. நறுவிரையுடையது.
38. வேங்கை : சாரலில் வளர்வது. பொன்னிற மலர். தன்மையானது. பொழிலாக வளர்ந்து மலர்ந்து காலமாற்றத்தைக் காட்டி நிற்பது.

இன்று நாம் ஒரு மலரின் பெயரைக் குறிக்க வேறு பெயர்களும் இருப்பதாக எண்ணுகிறோம். ஆனால் சம்பந்தர் தருகின்ற மலர் பற்றிய குறிப்புக்கள் அது பிழையான எண்ணம் என்பதை உணர்த்தி நிற்கின்றன. மலர்களின் இனம் ஒன்றாக இருப்பினும் அவற்றின் வண்ணத்திலும் வடிவிலும் நிறத்திலும் வேறுபாடு கூர்மையாக இருப்பதால் வெவ்வேறு பெயர்களால் அழைக்கப்பட்டுள்ளன. ஆனால் சில மலர்களின் பெயர்கள் வடமொழியாலும் தமிழ் மொழியாலும் குறிக்கப்பட்டுள்ளதையும் மனங்கொள்ளவேண்டும்.

2.3 மலர்களின் பயன்பாட்டுநிலை

மலர்களின் பயன்பாட்டு நிலைகளைச் சம்பந்தர் பாடல்கள் இருவகையாக எடுத்துக்காட்டுகின்றன. ஒன்று இயற்கை நிலையான மலர்களது கவினிய தோற்றம் மற்றது செயற்கை நிலையான தோற்றமும் பயன்பாடும். வழிபாட்டு நடைமுறையிலே மலர்கள் இறைவனுக்கு பல்வேறு வடிவு நிலையிலே கொடைப்பொருளாகின்றன. மரபான முறையிலும் மாற்றங்களைப் பெற்றும் மலர்கள் மனிதரால் பயன்படுத்தப்பட்டதைச் சம்பந்தர் விரிவாக விளக்குகிறார். மலர்களின் வண்ணமும் வடிவும் நிறமும் இறைவன் கோல அழகிற்கு அணி செய்தன. சங்க இலக்கியங்களிலே மனிதர் வாழ்வியலில் மலர்கள் பயன்பட்ட இயல்புகள் சுட்டப்பட்டுள்ளன. வழிபாட்டு நிலைப்பயன்பாடு அத்துணை விரிவாகக் கூறப்படவில்லை. சங்கஇலக்கியங்களில் மனித உடலழகினை விளக்க உபமைநிலையிலே மலர்கள் பயன்படுத்தப்பட்டன. சிறப்பாக பெண்களின் மென்மைத்தன்மையும் உறுப்புக்களையும் விளக்கப் பெருமளவில் பயன்படுத்தப்பட்டன. இயற்கையான பெண்களின் அழகு நிலை புலவர்களால் பாடப்பட்ட போது மலர்களின் பெயர்களில் வேறுபாடும் விளக்கமாக வெளிப்பட்டது. சம்பந்தர் தமது பாடல்களிலும் இத்தகைய வேறுபாடு தோன்றுமாறு

பாடியுள்ளார். இன்னும் அவருடைய இளவயதும் இயற்கை வழியிலே ஈடுபட்டு மலர்களின் வேறுபட்ட இயல்புகளையும் பயன்பாட்டையும் உணர்த்த உந்திற்று. மலர்களின் செயற்கை நிலையை விட இயற்கை நிலையையே பாடல்களிற் சுட்டியுள்ளார். மானிடரோடு, மக்களின் தோற்றத்தோடு மலர்களின் இயல்பை அவர் பாடிய பகுதி குறைவானது. இறைவனுடன் மலர்களைத் தொடர்புடுத்திப் பாடிய பாடல்களே அதிகமானவை. மானிடப்பெண்களோடு மலர்களைத் தொடர்புடைய எடுத்துக்காட்டுக்கள் வருமாறு.

பாடலில் அமைந்த தொடர்கள்

பதிகப் பெயர்களும் எண்

1. மென்காந்தள் கையேற்கும்...	திருவீழிமிழலை : 4:4
2. காந்தளம் மெல்விரல் தையல்...	திருவாஞ்சியம் : 5:1
3. காவியின் நேர்விழி மாதர்...	திருக்கலிக்காமூர் : 3:2
4. காவியங்கள் மட மங்கையர்...	சீகாழி : 9:4
5. காவி மலர்புரையும் கண்ணார்...	திருச்சக்கரமாற்று : 12:1
6. கோங்கன்ன குவி முலையினர்...	திருச்சாயக்காடு : 5:1
7. தாமரை மாதர் வாண்முகம்...	திருஆமத்தூர் : 5:3
8. மைம்மா நீலக்கண்ணியர்...	திருக்குற்றாலம் : 4:1
9. பங்கயத் தெரிவையர் முகமலர்...	திருத்தேவூர் : 2:3

இறைவனுடன் மலர்களைத் தொடர்புறுத்திப் பாடிய இடங்கள் ஏறக்குறைய 350 ஆகும். அவற்றில் கொன்றை மலர் தொடர்புற்ற இடங்கள் ஏறக்குறைய 225, சம்பந்தர் கொன்றை மலர் பற்றிய குறிப்புக்களை நிறைய எமக்குத் தந்துள்ளார். அடுத்து மத்தமலர் பற்றிய குறிப்பு ஏறக்குறைய 80 இடங்களில் வந்துள்ளது. ஏனைய மலர்கள் பற்றிய குறிப்புக்களை இங்கு தருவதால் இறைவழிபாட்டில் மலர்கள் பயன்பட்டவாற்றை அறியமுடியும்.

நல்லிலவங்கமமும் ஈங்கோய் மலையாரே...	திருஈங்கோய்மலை : 2:4
செஞ்சடை வெள்ளெருக்கம் மலர் வைத்தவர்...	திருச்சிரபுரம் : 1:2
சடையிடை வெள்ளெருக்கமலர்...	திருக்கொச்சைவயம் : 2:2
துன்னெருக்கு மணிந்த சடையன்...	திருப்பனந்தாள் : 6:3
தொடைமலி இதழியும் துக்கருக்கொடு புடைமலி சடை...	திருவிசயமங்கை : 4:1
வெள்ளெருக்கு... சடைக்கணிந்த தத்துவனார்...	திருவையாறு : 5:1
துன் எருக்கினொடு கூவிளம்... விரிசடையில்...	திருத்திலதைப்பதி : 4:1
எருக்கணி சடையர்...	திருப்பாம்புரம் : 1:1
எருக்கொடு... பொன்னியன்ற சடை...	திருவாஞ்சியம் : 1:1
மடவரல் எருக்கொடு சடையினன்...	திருஏடகம் : 8:3
தண்கரந்தை சடைக்கணிந்த தத்துவனார்...	திருவையாறு : 5:2
காசைமலர் போல் மிடற்றர்...	திருக்கடவூர் மயானம் : 7:3
கூவிளம் மத்தம் குலாவிய செஞ்சடை...	திருவெங்குரு : 4:1
நாறு கூவிள மத்தம் நாகமுஞ் சூடிய நம்பன்...	சீகாழி : 6:1
கடகொள் கூவிளமத்தம் கமழ்சடை நெடுமுடிக்கணிவர்...	திருக்கொச்சைவயம் : 4:1
நீரோடு கூவிளமும்... சடைக்கணிந்த தத்துவனார்...	திருவையாறு : 5:1

குளிர் கூவிளமாலை... சூடும் ஒருவர்...
 கூவிளம் தொடுத்துடன் சடைப்பெய்தாய்...
 கூவிளமும் வெண்டலை மாலையுந் தாங்கி...
 கூவிளம் விரிசடையில் வைத்த...
 கூவிளம்... அணிசடையர்...
 கூவிளமாலை சென்னியுள்...
 கூவிளம் பொன்னியன்ற சடை...
 கூவிளம் சென்னிவைத்த பிரான்...
 கூவிளமாலை... சடைமுடியண்ணல்...
 கூவிளம் உச்சியே புனைதல்...
 கூவிளமாலை... செஞ்சடைக்குலாவி...

திருவையாறு : 1:1
 திருத்துருத்தி : 2:1
 திருநள்ளாறு : 3:1
 திருத்திலதைப்பதி : 4:1
 திருப்பாம்புரம் : 2:1
 திருப்பேணுதுறை : 3:1
 திருவாஞ்சியம் : 1:1
 திருஆரூர் : 11:1
 திருஆலவாய் : 4:3
 திருக்கச்சியேகம்பம் : 2:1
 திருஅரசிலி : 1:2

இறைவனின் அழகுத் தோற்றத்துடன் மலர்கள் தொடர்புற்றிருந்த நிலையினைச் சம்பந்தர் விளக்கிய முறைமை எமக்கு அக்காலத்தில் மலர்களின் புனைவுத் திறனையும் புலப்படுத்துகிறது. மலர்களை வெறுமனே சூடுவது மட்டுமன்றி, பல்வேறுவகையாகப் புனைதல் நிலையிலும் அணியப்பட்டுள்ளன. மாலைகளாகத் தொடுக்கப்பட்டுள்ளன. மலருடன் சாந்து, புகை, எரி என்பனவும் வழிபாட்டு நடைமுறையில் இணைந்திருந்தன. மலர் வழிபாட்டின் பயனைப் பின்வருமாறு சம்பந்தர் குறிப்பிடுகிறார்.

“உமையலர் கொண்டு உரைவிரிப்போர் உயர்ந்தோரே” (354:3)
 “உமையலர் கொடு சிந்தை செய்வோர் வினை சிதையவே” (352:6)
 “உமையலர் கொடு தொழ அல்லல் கெடுவது துணியே” (352:7)
 “கந்தமாமலர் தூவிக் கைதொழும் சிந்தையர் வினைதேயுமே” (248:8)
 “நித்தலும் நியமம் செய்து நீர்மலர் தூவிச் சித்தமொன்ற வல்லார்க்
 கருளுஞ் சிவன்” (174:1)
 போதும் சாந்தும் புகையும் கொடுத்தவர் கேதம்
 எய்துதலில்லையே” (57:3)
 “மாசில் தொண்டர் மலர் கொண்டு வணங்கிட ஆசையார அருள்
 நல்கிய செல்வந்தர்” (304:6)
 “மையலின்றி மலர் கொய்து வணங்கிட செய்யவுள்ளம் மிக
 நல்கிய செல்வத்தர்” (304:5)
 “வளங்கொள் மாமலரால் நினைந்தேத்துவார் வருத்தமதறியாரே” (244:2)

மலருடன் நீர் தெளித்து வழிபடும் நடைமுறை பண்டுதொட்டுத் தொடர்ந்து வருகிறது. அடியவர்கள் மலரோடு புனல் கொண்டு வணங்குவதும், இண்டை கட்டி வழிபாடு செய்வதும், அலங்கல் சூட்டுவதும் துணை நன்மலர் தூவி வழிபடுவதும், மலர் சொரிந்து ஏத்தலும், நித்தம்மலர் இட்டுப் பணிதலும், பணிமலர்கொண்டு போற்றலும், போது கொண்டு புகழ்தலும், வண்ணமலர் புனைந்து வழிபடுதலும், விரை அலர் கொண்டு தொழுதலும் எனப்பல்வேறு நிலையான வழிபாட்டு நடைமுறைகளைச் சம்பந்தர் காட்டுகிறார். அவர் பல தலங்களுக்கும் சென்றமையால் பிரதேச நிலையில் வழிபாட்டு நடைமுறையில் மலர்களின் பயன்பாடு எத்தகையது என்பதை நன்குணர முடிந்தது. வழிபாட்டிடங்களாக கோயில் அமைப்புப் பெற்றபோது அதைச்சூழ பூம்பொழில்களும் அமைக்கப்பட்டன. வழிபாடு மலரின்றி

நடைபெறுவதில்லை. பொழில்களை அமைப்பதில் இருந்த செம்மை நிலையைச் சம்பந்தப் பாடலில் குறிப்பிட்டுள்ளார். இன்னும் மலர்கள் பொய்கைகளிலும் வளர்க்கப்பட்டன. 'பூம்பொய்கை' என்ற சொற்றொடர் இதனைக் காட்டுகிறது. விரவியபொழில், நீழற்பொழில், மைப்பொழில், தாழ்பொழில், தன்னுபொழில், மலர்ப்பொழில் எனப்பட சொற்றொடர்களால் அவற்றின் இயல்புநிலையை விளக்கியுள்ளார். பூஞ்சோலைகளின் அமைப்பை விரிவாக விளக்கியுள்ளார். புகை, எரி என்பன செயற்கை நிலையில் ஆக்கப்பட்டன. மலர்களே இயற்கை நிலையிலும், ஆக்கநிலையிலும் வழிபாட்டிற்குப் பயன்பட்டன. மனிதருடைய ஆக்கத்திறனுக்கு ஏற்ப மலர்களைத் தொடுத்து மாலையாகவும் வழிபாட்டில் பயன்படுத்தினர். மலர்களின் நறுமணமும், தன்மையும், தூய்மையும், வண்ணமும், வடிவும் இறைவனின் ஆற்றலை வெளிப்படுத்தின. மனிதனின் ஆக்கத்திறனுக்கு அவை அடிப்படையாகவும் அமைந்தன. இறைவன் ஆற்றலை உணர்ந்த மனிதன் இறைவனை வணங்கி வாழ எண்ணினான். தன்னைச் சூழவுள்ள இயற்கையை, அதன் வளங்களைத் தனக்கென ஆக்கித் தந்த இறைவனுக்கு மலர்களால் மனங்கனிந்து வழிபாடு செய்தான். தன் உணர்வுநிலைகளை வேறுபடப் புலப்படுத்தி வேறுபட்ட வழிபாட்டு நடைமுறைகளையும் கடைப்பிடித்தான். சம்பந்தர் காலத்தில் இவை நடைமுறையில் இருந்தன. மலர்களோடு இணைந்த அவ்வழிபாட்டு நடைமுறைகளைப் பின்வருமாறு அட்டவணைப்படுத்திக் காட்டலாம்.

மலர் வழிபாட்டு நிலை வேறுபாடுகள்	
1. பணிந்து நின்றல்	9. அழகை இசைத்து நின்றல்
2. துதி செய்து நின்றல்	10. அருளைப் போற்றி நின்றல்
3. பரவி நின்றல்	11. மெய்யால் வணங்கி நின்றல்
4. உரைவிரித்து நின்றல்	12. மலர் தாவி நின்றல்
5. ஒதியுணர்ந்து நின்றல்	13. மலர் சொரிந்து நின்றல்
6. நினைந்து நின்றல்	14. வலஞ் செய்து நின்றல்
7. தொழுது நின்றல்	15. புகழ்ந்து நின்றல்
8. நாமம் செப்பி நின்றல்	16. மலரொடு ஏத்தி நின்றல்.

மேற்காட்டிய வழிபாட்டு நிலையிலே மலர்களை இறைவனுக்கு மடைப் பொருளாக்கும்போது வெவ்வேறு வகையாகச் செய்யப்பட்டதையும் உணரமுடிகின்றது. தூவுதல், சொரிதல், இடுதல், வைத்தல், பரவுதல், சூட்டுதல், வலம்செய்தல், புனைதல், கட்டுதல், அணிவித்தல், சேர்த்தல், சிதறதல், மிடைதல் எனப் பலவகைகளைச் சம்பந்தர் காட்டியுள்ளார். இத்தகைய மலர்வழிபாடு தனிநிலையிலும் கட்டுநிலையிலும் நடைபெற்றுள்ளது. இதனால் வழிபாட்டில் மலர்கள் பெருமளவில் பயன்படுத்தப்பட்டன. வழிபாட்டிடங்களிலே அவற்றைப் பெறக்கூடிய சூழ்நிலைகள் இல்லாதவிடத்து வீடுகளிலும் வளர்கின்ற நடைமுறை ஏற்பட்டது. இதனால் மனிதவாழ்வியலில் மலர்ப்பண்பாடு ஒன்று தோன்றி வளரலாயிற்று.

3. மலர்களின் பண்பாட்டு நிலை

தமிழர் பண்பாட்டில் கோவில் என்பது கலைகளின் உறைவிடமாக விளங்கியது. அழகுக் கலைகளின் பயிற்சி கோயில்களிலே நடைபெற்றுள்ளது. முற்காலக் கோயில்களின் அமைப்பு இதனை விளக்கி நிற்கிறது. மலர்கள் இருநிலையிலே கோயிற் பண்பாட்டில்

தொடர்புற்றிருந்தன. ஒன்று கோயிற் சூழலோடு கவின் நிலையில் இயற்கையான தொடர்பு. மற்றது வழிபாட்டு நிலையில் கோவிலின் உள்நிலைத் தொடர்பு.

3.1 கோவற் சூழலும் மலர்களும்

கோவற் சூழலில் இயற்கையான நில, நீர்வளத்துக்கேற்ப மலர்கள் மலர்ந்தன. காலநிலைக்கேற்றபடியும் மலர்கள் தனித்துவம் பெற்றிருந்தன. வயற்பிரதேசம், கடற்கரை, மலைநிலம், சதுப்புநிலம் என வேறுபட்ட நிலத்தோற்றங்களையும் அங்குள்ள மலர் வகைகளையும் சம்பந்தர் நன்கு சுட்டிக்காட்டியுள்ளார். அவருடைய பதிக அமைப்பில் சிறப்பாக சில பாடல்களிலே பாடியுள்ளார். பாடல்களில் முதலிரண்டு அடிகளில் கோயிற் சூழலை அவர் பாடும் பண்புடையவர். எனவே அவ்விடங்களிலே மலர்களைப் பற்றிய குறிப்புக்களும் இணைந்திருந்தன. அவை அன்றைய மலர்ப்பண்பாட்டு நிலையை விளக்குவனவாகவுள்ளன. எமது நாட்டுத்தலங்களில் திருக்கேதீச்சரம், திருக்கோணேஸ்வரம் என்னும் இரு தலங்களும் சம்பந்தராற் பாடப்பட்ட தலங்கள். அவருடைய தலயாத்திரையில் வெளிநாட்டுத் தலங்களாகிய இவ்விரு தலங்களுக்கும் வந்திருக்க வேண்டும். இதனை நிறுவுவதற்கு வரலாற்றுச் சான்றுகள் இல்லை. ஆனால் சம்பந்தரது உண்மை உணர்வுநிலை வெளிப்படுத்தும் பாடல்கள் சான்றாக உள்ளன. திருக்கோணேஸ்வரத்தின் மலர்ப்பொழில் பற்றிச் சம்பந்தர் பாடலில் வருமாறு குறிப்பிட்டுள்ளார்.

“விரிந்துயர் மௌவ்வல் மாதவி புன்னை
வேங்கைவண் செருந்தி சண்பகத்தின்
குருந்தொடு முல்லை கொடிவிடும்
பொழில்கூழ் கோணமாமலை”

இன்று இத்தகைய பொழில்கள் கோணேஸ்வரச் சூழலில் இல்லை. ஆனால் கோவில் வரலாற்றில் முன்னொரு காலத்தில் சூழல்நிலை இருந்த அமைப்பினை நாமறிய சம்பந்தர் பாடல் துணைசெய்கிறது. இதேபோன்று திருக்கேதீச்சரம் பற்றியும்

“கடிகமழ் பொழிலணி மாதோட்டம்”
“வாழையம் பொழில் மந்திகள் களிப்புற மருவிய மாதோட்டம்”
“வண்டு பண்செய் மாமலர்ப் பொழில் மஞ்சை நடமிடு மாதோட்டம்”
“மாவும் பூகமும் கதலியும் நெருங்கு மாதோட்டம்”

என வரும் சம்பந்தரது பாடலடிகள் கோவற் சூழலிலே மலர்ப்பொழிவுடன் வழிபாட்டு நிலையில் பயன்பட்ட ஏனைய பொருட்களும் பேணப்பட்டதை நன்கு உணர்த்துகின்றன. மலர்களின் பயன்பாடு வழிபாட்டு நிலையில் மட்டுமன்றி கலைப்பயிற்சி நிலையிலும் பயன்பட்டுள்ளன. அழகுபடுத்தல் நிலையிலே மலர்கள் கோலமிடவும், மாலைதொடுக்கவும் பெருமளவில் பயன்பட்டன. சூழலைத் தாய்மையாகவும், நறுமணமுள்ளதாகவும் ஆக்குவதற்கு மலர்கள் பேணப்பட்டன. இந்நிலை கோவிலுக்கு அப்பால் தனித்தனி இல்லங்களிலும் பேணப்படும் பண்பாடாயிற்று. புதிய ஆக்கத்திற்களும் உருவாகலாயிற்று.

3.2 புனைவினைத்திறன்

மலர்கள் மக்களின் புனைவினைத் திறனுக்குப் பயன்படும் மூலப்பொருட்களாகவும் விளங்கின. இறைவனுக்குச் சூட்டுவதற்கெனப் பல வகைப்பட்ட மாலைகள் தொடுக்கப்பட்டன.

மாலை தொடுத்தல் 64 கலைகளின் ஒன்றாகும். கோவிலிலே இதற்கான பயிற்சி நடைபெற்றுள்ளது. மலர்களின் வண்ணம், நிறம், தோற்றம் என்பவற்றிற்கேற்பப் புனைவுத்திறன் நன்கு வெளிப்படுத்தப்பட்டது. இன்று செயற்கையான மலர்கள் அழகுபடுத்தப் பயன்படுகின்றன. ஆனால் முற்காலத்தில் இயற்கையான மலர்களே பயன்படுத்தப்பட்டன. பருவநிலைக்கேற்ற மலர் அழகு பேணப்பட்டது. புதுமலர்களால் பலமாலைகள் செய்யப்பட்டன. மலர்த்தெரிவில் மிகுந்த உன்னிப்பு இருந்தது. மலர்களின் வடிவுக்கு ஏற்ற மாலைகள் திட்டமிடப்பட்டன. காலையில் மலர்பவை, அந்தியில் மலர்பவை, இரவில் மலர்பவை என அவற்றின் மலர்ச்சிகள் கணிக்கப்பட்டன. இக்கணிப்பு புனைவினைத்திறனுக்கு மிகவும் பேணப்பட்டது. மலர்கள் கொய்தல், களைதல், குற்றுதல் என மூவகையாகப் பெறப்பட்டன. இன்று பறித்தல், பிடுங்குதல் என நாம் பயன்படுத்தும் சொற்கள் மலர்களைச் சிதைக்கும் தொழிற்பாடுகளாகும். இறைவழிபாட்டுக்குப் பயன்படுத்தும் மலர்களை முகர்வதில்லை. முகர்வதால் மலர்களின் தூய்மை கெடும். மலர்ப்புனைவில் பல வேறுபட்ட வடிவுகள் இருந்தன. அவை சில வருமாறு.

1. இண்டை : தலையில் அணியும் மாலை. குறுகிய நீளமுடையது.
2. ஒலியல் : கையில் அணிவது. மொட்டு, தழை சேர்த்துக் கட்டுவது.
3. கண்ணி : தலையில் அணிவது. உருவில் சிறிய மொட்டுக்களால் ஆனது.
4. அலங்கல் : கூந்தலில் அணிவது. பலவித மலர்கள் சேர அமைப்பது.
5. தார் : ஆண்களணிவது. மலர்ந்த பூங்கொத்துக்களால் ஆனது.
6. தெரியல் : ஆண்களணியும் மாலை. தெரியப்பட்ட நறுமலர்களால் ஆனது.
7. தொடை : ஆண்கள் அணிவது. பல்வேறு மலர்களால் தொடுக்கப்பட்டது.
8. தொங்கல் : இருபாலாரும் அணிவது. பருமையானது. முடியப்படாதது.
9. கோதை : பெண்கள் அணியும் மாலை, நறுமலர்களால் ஆனது.
10. மாலை : பொதுவானது. நறுமணமலர்களால் அழகாகத் தொகுக்கப்பட்டது.
11. ஆரம் : கழுத்தில் ஓட்ட அணிவது. அரும்புகளில் கட்டுவது.

மலர் அணிகின்ற நிலையும் வேறுபட்டிருந்ததை சம்பந்தர் பாடல்கள் விளக்குகின்றன. இறையருவை அழகுபடுத்தும் போது புனைவினைத்திறன் புலப்படுத்தப்பட்டது. கோவிலின் உள்ளக அழகுபடுத்தலிலும் மலர்கள் பயன்படுத்தப்பட்டன. இறைவனுக்கு மலரை அணிவிக்கின்ற நிலைகள் பின்வரும் சொற்களால் விளக்கமுறுகின்றன.

1. சூடுதல் : தலை உச்சியில் கண்ணியாக சூட்டுதல்
2. அணிதல் : மார்பில் மாலையாக அணிவித்தல்
3. மிடைதல் : இடையில் தொங்கலாக அணிவித்தல். செருகுதல்.
4. புனைதல் : கதுப்பகம், காது அழகாக வைத்தல்.
5. வைத்தல் : பாதத்தில் முழுமலர்களாக ஒழுங்காக வைத்தல்.
6. ஆர்தல் : கழுத்தில் ஆரமாக அணிவித்தல்.
7. துன்னுதல் : நெருக்கமாய் வைத்தல். பொருத்தமான இடங்களில்
8. சேர்த்தல் : மருங்கில் தனிமலர்களை அழகுற இணைத்தல்.
9. வீரவுதல் : பாதத்தில் பரவிகவைத்தல். நிறவேறுபாடு தோன்றும்படி.
10. தொடுத்தல் : கரங்களில் மாலையாக்கித் தொடுத்தல்.
11. கட்டுதல் : உச்சியில் அரும்புகளால் கட்டி அணிவித்தல்.
12. முடிதல் : மயிரில் அரும்புகளில் கட்டித் தொங்கவிடல்.
13. தரித்தல் : காது, கை, விரல் அளவான மலர்களைச் சேர்த்தல்.

இன்னும் நெடுமுடியிலே அணிதல், மாலையாய்த்தாங்குதல், உச்சியில் புனைதல் எனவும் வேறுபடவும் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. சூடிய செஞ்சடை, குலாவிய செஞ்சடை, தரித்த செஞ்சடை, துன்னு சென்னி போன்ற தொடர்களும் புனைவினைத்திறனைச் சுட்டுகின்றன. இப்பண்பு பின்னர் அணிகலன்கள் பயன்பாட்டில் வந்தபோது தொடர்ந்தன. இச்செயற்பாட்டு நிலைகள் சில அணிகளின் பெயர்களாகவும் பண்பாடு சுட்டுகின்றன.

3.3 மலர்களும் காலம் பற்றிய உணர்வும்

கொன்றை மலர் பற்றிய குறிப்பு சம்பந்தர் பாடல்களில் அதிகம் காணப்படுகிறது. இன்று இம் மலர் வழிபாட்டிற்குப் பயன்படுவது குறைவாயுள்ளது. கொன்றை மலரும் காலம் வேனிலாகும். மரம் முழுவதும் மலர்ந்து நிற்கையில் அது காலத்தைக் கணிக்கும் கருவியாக பயன்பட்டது எனலாம். சிவன் உகந்த மலராக கொன்றையைச் சம்பந்தர் குறிப்பிடுகின்றார். கொன்றை மலரிலே பலவகைப்பட்ட மாலைகளும் செய்தமை பற்றிய அவருடைய குறிப்பு கொன்றை மலரும் காலம் இறைவனைச் சிறப்பாக வழிபட்ட காலம் என்பதையும் காட்ட முயல்கிறது. முன்னர் குறிப்பிட்ட மாலை வகைகளில் ஆகந்தோயணி கொன்றை, தாரினார்விரி கொன்றை, கொன்றைக்கண்ணி, கொன்றைத் தொங்கல், கொன்றை மாலை, கொன்றைத் தன் அலங்கல், தாமநறுங்கொன்றை போன்றவை குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. இதன்மூலம் கொன்றை மலரும் காலத்தில் சிவனை அம்மலரால் பலவாறு கோலம் செய்யும் பண்பாடு இருந்தமை பெறப்படுகின்றது. இன்னும் கொன்றைமலரும் வேனிலில் முக்கனிகளின் வளமும் இருந்தது. பூமடை, காய்மடை செய்து வழிபடும் மரபு நம்மிடையே முற்காலத்தில் இருந்ததை இன்றும் நடக்கும் வெளிமடை உணர்த்தி நிற்கின்றது. கோயில் அமைப்புத் தோன்றிய பின்னர் வெளிமடை மரபு மாறி திருவிழா நடைமுறையாக மாறியது. திருவிழாவிலே மலர்களின் பயன்பாடு அழகு நிலையிலே சிறப்புற்றது. காலத்தோடு மலரும் மலர்கள் திருவிழாக்காலங்களை நினைவு படுத்தும் நாற்காட்டிகளாகவும் விளங்கின. புன்னை மலர்கள் நிறைந்த கானலிலே அமைந்த திருமைலாப்பூர் பதிகத்தில் சம்பந்தர் தமது பாடல்களிலே அக்கோயிலில் நடைபெற்ற விழாக்களைக் குறிப்பிட்டுள்ளார். அவை வருமாறு.

1. உருத்திர பல்கணத்தார்க்கு அட்டிடுதல்.
2. ஐப்பசி ஓணவிழா.
3. கார்த்திகையில் தையலார் கொண்டாடும் விளக்கீடு,
4. ஆதிரைநாள்.
5. நேரிழையார் கொண்டாடும் தைப்பூசம்.
6. மாசிக்கடலாட்டு.
7. பலவிழாப் பாடல் செய் பங்குனியுத்தரநாள்.
8. அட்டமி நாள்.
9. பொற்காப்பு.
10. பெருஞ்சாந்தி.

ஒரு கோவிலிலே நடைபெறும் காலநிலையான விழாக்களில் அவ்வக்கால மலர்கள் பயன்பட்டன. பகல், இரவு, அந்தி என்ற நாளின் நிலைகளை உணர்த்தும் மலர்களும் இருந்தன. காலையில் தாமரை மலரும், மாலையில் முல்லை மலரும், அந்தியில் மந்தாரை மலரும், மாலையில் ஆம்பல் கூம்பும் என்ற செய்திகளாலும் மலர்கள் காலத்தை உணர்த்தியமை பெறப்படும். ஆனால் இன்றைய வழிபாட்டு நடைமுறையில் மலர்களின் காலம் உணர்த்தும் இயல்பு தொடர்பிழந்து விட்டது. மாறி, கோடை, வேனில், பனிக்காலம் என்ற பருவமாற்றங்களையும் மலர்கள் காட்டும் அவ்வக்காலங்களில் மலர்கின்ற மலர்களை

அன்று எல்லோரும் அறிந்திருந்தனர். இறைவனைக் கோலம் செய்வதற்கு அவ்வக்காலத்தில் மலர்ந்த மலர்களைப் பயன்படுத்தும் வழக்கம் இருந்துள்ளது.

இன்னும் மலர் அரும்பிப் போதாகி மலர்கின்ற வரையும் உள்ள கால இடைவெளியையும் சம்பந்தர் ஊன்றிக் கவனித்துள்ளார். இதன் வழி வழிபாடு நடைபெறும் காலத்தையும் காட்டுகிறார்.

அல்லும்நன் பகலும் தொழும் அடியவர்	-	239 : 1
இராப் பகல் நின்று நைவார்	-	52 : 8
இறைவனதடியிரவொடு பகல்பரவுவர்	-	19 : 3
உன்னி யிருபோதும் அடிபேணும் அடியார்	-	336 : 3
கணியணி மலர்கொடு காலை மாலையும் பணியணிபவர்	-	276 : 3
கருமாலை நண்பகல் கூடி வல்ல தொண்டர்கள்	-	276 : 3
பேரும் ஊரும் செல்வமும் பேசுநின்ற பெற்றியான்	-	311 : 7
கேதீச்சரம் இராப்பகல் நினைந்தேத்தி	-	243 : 5
தெரிந்த அடியார்... இரவும் பகலும் ஏத்தும்	-	200 : 4
தொண்டர் நாடொறும் துதி செய	-	243 : 7
தொண்டர் நாளும் அடிபரவல் செய்யும்	-	220 : 8
பொடிகள் பூசிப் பலதொண்டர் கூடிப் புலர்காலையே		
அடிகளாரத் தொழுதேத்த நின்றவழகன்	-	254 : 1

இவ்வழிபாடு செய்யும் நேரங்களில் ஏற்ற மலர்கள் பயன்படுத்தப்பட்டன. மலர்களின் மலருங்கால நிலைக்கேற்ப வழிபாட்டு நேரமும் பேணப்பட்டது என்பதைச் சம்பந்தர் நுணுக்கமாகவே காட்டியுள்ளார். காலத்தின் தோற்றத்தையே இறைவனாகக் கண்ட காரைக்கால் அம்மையின் வழிபாட்டு நடைமுறை சம்பந்தர் காலத்தில் கோயில் அமைப்பினாலும் சூழலாலும் போது கண்டு வழிபடும் நடைமுறையாய்த் தொடர்ந்துள்ளது.

3.4 மலர்களின் வண்ணமும் வடிவும்

மலர்கள் மனிதனின் ஆக்கதிறனுக்கு அடிப்படை உருவாக இருந்துள்ளன. வண்ணங்களை நாம் கூர்மையாக இனங்காண மலர்களே உதவின. செம்மை, பசுமை, நீலம், கருமை, மஞ்சள் என்னும் அடிப்படையான வண்ணங்களையும் அவற்றின் நிறவேறுபாடுகளையும் மலர்களால் அறிய முடியும். இன்று நீலவண்ணத்தின் வேறுபட்ட நிறங்களை நாம் ஆங்கில மொழியில் நீலம் பற்றிய சொற்களால் குறிப்பிடுகிறோம். அவற்றின் மென்மையையும் கடுமையையும் தமிழ்ச்சொற்களால் குறிப்பிடுவதில்லை. ஆனால் இத்தகைய வேறுபாட்டைக் காட்டும் மலர்கள் உள. நெய்தல், நீலம், குவளை, நீலோற்பலம், கருங்குழநீர், காயா என்னும் மலர்களால் நீலத்தின் நிற வேறுபாடுகளை அறிய முடியும். இதேபோன்று வெள்ளெருக்கு, வாலெருக்கு, தன்னெருக்கு, தண்ணெருக்கு என்னும் குறிப்புகள் ஒரு மலரின் வண்ணம், வடிவு, இயல்பு என்பவற்றை அறிய உதவுகின்றன. மலர்களின் நறுமணம் மலர்களின் வகைக்கேற்ப மாறுபட்டிருப்பதையும் சம்பந்தர் தமது பாடல்களில் குறிப்பிடத் தவறவில்லை. கொன்றைமலரின் வகை வேறுபாடு இத்தகைய குறிப்பினால் உணரக்கிடக்கிறது. நறுங்கொன்றை கமுகொள்கொன்றை, கமழ்கொன்றை, கந்தமாமலர்க்கொன்றை, விரையார்தரு கொன்றை எனக் கொன்றை மலரின் நாற்றத்தின் வேறுபாடு உணர்த்தப்பட்டுள்ளது.

வளர்ச்சி நிலையில் மலர்களின் வடிவம் பற்றிய சம்பந்தரது குறிப்புகள் நாம் அறியாத மலர்களை அறிவிப்பனவாயுள்ளன. 'குருந்தமேறிக் கொடிவிடு மாதவி', செடியார் மாதவி, மடல்மலி கொன்றை, கொய்யணி நறுமலர்க்கொன்றை, முள் இலவம்,

பொன்மலர்க்கொன்றை, நிரைமலர்க்கொன்றை, போது பொன் திகழும் கொன்றை, விரைகமழ்தேன் கொன்றை, குருந்துயர்கோங்கு கொடிவிடுமுல்லை, கோடுமலி ஞாழல், மணிவாய் நீலம், மணியார்புன்னை, துன்னிய எருக்குலரி, வனைமல்கு கைதை, தளையவிழ் கமலம் என்னுந் தொடர்கள் சிலவற்றை எடுத்துக்காட்டுகளாய் நோக்கும்போது சம்பந்தர் மலர்களிலே கொண்டிருந்த ஈடுபாடு புலனாகிறது. மலரின் உறுப்புக்களையும் அவற்றின் இயல்புகளையும் அவர் உன்னிப்பார்த்துள்ளார். அலரி, போது மலர், வீ, மொட்டு, இதழ், தோடு, மடல், ஏடு, தண்டு, காம்பு, கால் என்னும் சொற்களால் பாடல்களின் தொடர்களில் அவர்தரும் விளக்கம் இதனை உணர்த்துகிறது. ஒரு மலரின் தோற்ற நிலையைப் படிமுறையாக விளக்கின் வருமாறு சொற்களால் காட்டலாம்.

அரும்பு கண்ணி மொட்டு போது பூ அலர் மலர் வீ
மலரிதழ்களும் அவற்றின் வடிவுக்கேற்ப வெவ்வேறு சொற்களால் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளன. இவ்வாறு ஏற்ற சொற்களைப் பயன்படுத்துவதற்கு சம்பந்தருக்குச் சங்கஇலக்கிய அறிவு துணை நின்றிருக்க வேண்டும். இறைவன் மலர்கூடி கோலமாய் நிற்கும் கோவில்களின் இயற்கையழகையும் மலர்களின் பொலிவிப்பதைச் சம்பந்தர் தமிழ்ச்சொல் மாலையாக்கினார். எடுத்துக்காட்டாக ஒருபாடல்

“கனமலர்க்கொன்றை அலங்கல் இலங்கல்
கனல்தரு தூமதிக் கண்ணி
புனமலர்மாலை யணிந்தகழகாய்
புநிதர்கொ லாமிவ ரென்ன
வனமலி வண்பொழில் சூழ் தரு
பாச்சிலாச்சிரா மத்துறைகின்ற
மனனலி மைந்தரோ மங்கையைவாட
மையல் செய்வதோ இவர் மாண்பே” (திருப்பாலாச்சிரமம்:4)

இப்பாடலில் மலரும் மாலையும் பொழிலும் சம்பந்தரது மனத்திலே நிறைந்திருந்த மாண்பு நன்கு புலப்பட்டுள்ளது. மலர்களின் வண்ணமும் வடிவும் இயற்கைத்தோற்ற நிலையிலும் புனைவினைத்திறன் நயப்பு நிலையிலும் சம்பந்தர் பாடல்களிலே நன்கு வெளிப்படுகின்றன. இதற்கு அவருடைய இளமையும் செந்தமிழ்ப்புலமையும் வழிகாட்டின. சம்பந்தரது தலயாத்திரை கோவிற் சூழலையும் இறைவன் கோலத்தையும் யாவரும் காண பாடல்களாய் காலந்தோறும் நிலைத்து நிற்கும் வரலாறாகும்.

3.5 இளமையும் புலமையும்

மலர்களை இளமையுடன் தொடர்புறுத்துவது தமிழர் புலமையின் செழுமையாக உள்ளதைச் சங்கப்பாடல்கள் காட்டுகின்றன. சிறப்பாக அழகு, மென்மை, தன்மை, வண்ணம், நாற்றம் போன்ற பண்புகளை உணர வைப்பதற்கு மலர்கள் பயன்பட்டன. பெண்ணுக்கும் மலருக்கும் நிறைந்த ஒற்றுமையிருப்பது புலமையால் விளக்கப்பட்டது. இத்தகைய புலமை சம்பந்தரிடம் இருந்தது. இயற்கை நிலையைப் பாட அவரது இளமைப்பருவமும் ஏதுவாயிருந்தது. சம்பந்தருடைய பாடல்களில் வழிபாட்டு நடைமுறைகளில் இசையும் ஆடலும் இணைந்திருந்தமை பற்றியும் குறிப்புகள் உள். சம்பந்தரே புதிய வழிபாட்டு நடைமுறை ஒன்றைச் செயற்படுத்தினார் என்றுங் கூறலாம். இறைவனைப்பற்றி பதிக அமைப்பிலே பாடுகின்ற மரபினைத் தொடக்கி வைத்தவர் காரைக்காலம்மையார் ஆவார். அவர் பாடிய திருவாலங்காட்டு முத்ததிருப்பதிகங்கள் சம்பந்தருக்கு இறைவனைப்பற்றி

பதிக அமைப்பிலே பாடுவதற்கு வழிகாட்டியது. ஆனால் அவருடைய இளமையே இறைவன் பல்வேறு அழகுக் கோலங்களையும் பாடவைத்தது. காரைக்கலம்மையார் இளமையையும் அழகையும் வெறுத்தவர். அதனால் இறைவனை ஈமப்புறங்காட்டிலே காணும் நிலையை மட்டுமே பாடினார். ஏனைய இயற்கையின் அழகுக்கோலங்களில் அவரால் இறைவனைத் தொடர்புறுத்திப்பாட முடியவில்லை. அவர்பாடிய பாடல்களில் (143) நான்கு இடங்களில் மட்டுமே மலர்கள் பற்றிய குறிப்பு வந்துள்ளது.

“தேன்நின்ற கொன்றையுஞ் செஞ்சடைமேல்” (திருஇரட்டை:7)
 “கைம் மாமலர்தாய்த் தொழக்கண்டு நிற்கும்” (திருஇரட்டை:11)
 “வானவர்கள் நீள் மலரார் பாதம் புனைந்தும்” (அற்புதத்திரு:15)
 “சீரார்ந்த கொன்றை மலர் தழைப்ப” (அற்புதத்திரு:53)

அவற்றுள்ளும் இரு இடங்களில் கொன்றை மலர் குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. காரைக்காலம்மையார் இறைவன் கோலத்தை உணராத நிலையிலே ‘எவ்வுருவோ நின் உரு’ என ஏங்கி நின்றவர். ஆனால் சம்பந்தரோ பல்வேறு இடங்களுக்கும் சென்று இறைவன் கோல அழகினைக் கண்ணாரக் கண்டு பாடியவர். புலமையால் இருவரும் இறைவனைப் பாடியவர்களே. எனினும் இளமையால் இருவர் பாடல்களும் வேறுபட்டுள்ளன. காரைக்காலம்மையாரின் புலமை இறைவன் கோலத்தை இயற்கையாகவே காட்டுகிறது.

“காலையே போன்றிலங்கும் மேனி கடும்பகலின்
 வேலையே போன்றிலங்கும் வெண்ணீறு - மாலையின்
 தாங்குருவே போலுஞ் சடைக்கற்றை மற்றவற்கு
 வீங்கிருளே போலும் மிடறு” (அற்புதத்திரு:65)

இப்பாடலில் மலர் பற்றிய குறிப்பு இல்லை. ஆனால் சம்பந்தரின் இளமை இயற்கையின் வியத்தகு அழகின் வெளிப்பாடாக மலர்களைக் கண்டது. தன்புலமையால் பாடல்களில் விரிவாகப் பாட எண்ணியது.

கோயிலை வலம் வந்து வழிபடும் நடைமுறையில் ஆடலும், பாடலும் இணைந்திருந்ததையும் சம்பந்தர் காட்டியுள்ளார். அவரது பத்துப் பாடல்களும் குறிப்பிட்ட கோயில், சூழல், இறைவன் கோலம், அருட்செயல், பிறசமயநிலை என ஒரு தொடர்பு நிலையில் அமைந்திருந்தன. மக்கள் அப்பாடலைப் பாடிய வண்ணம் கோயிலை வலம் வந்து வழிபட்டனர். பாடலோடு இசையும் ஆடலும் இணைந்திருந்தன. சம்பந்தருடைய இளமை சமய நடைமுறையிலே ஒரு மாற்றத்தை ஏற்படுத்தியது. அவரும் மக்களுடன் வழிபாட்டில் இணைந்து செயற்பட்டார். அவருடைய திருவையாற்றுப் பதிக முதற்பாடலை இந்நிலையை விளக்கும் சான்றாக்குகின்றோம்.

“புலனைந்தும் பொறிகலங்கி நெறிமயங்கி
 அறிவழிந்திட் டைம்மேலுந்தி
 அமைந்த கோதாக அஞ்சேலென் றருள்செய்வான்
 அமருங் கோயில்
 வலம் வந்த மடவார்கள் நடமாட
 முழுவதிர மழையென் றஞ்சி
 சிலமந்தி யலமந்து மரமேறி
 முகில் பார்க்கும் திருவையாறே”

சம்பந்தர் இளமையிலேயே இறைவனை இயற்கையினூடாக நன்கு உணர்ந்திருந்தார். மலர்கூடி நின்ற இறைவன் கோல அழகை அவர் கோயிற் சூழலிலும் கண்டார். மலர்களின் இயற்கைத் தோற்ற வெளிப்பாட்டையும் புனைவு நிலையான செயற்கைத் தோற்ற வெளிப்பாட்டையும் புலமையால் பாடியவர்களில் சம்பந்தர் காலத்தாலும் செயற்பாட்டாலும் முதல்நிலை பெறுகிறார்.

சம்பந்தரைப்போலச் சுந்தரரும் இறைவனை இயற்கையுடன் தொடர்புறுத்திப் பாடியவர். ஆனால் சுந்தரர் பாடல்கள் தொகையால் குறைந்தவை. காலத்தாலும் பிந்தியவை. சம்பந்தர் வழிச்சென்று பாடப்பட்டவை. சுந்தரர் இளமையின் மிடுக்கோடு இறைவனைப் பாடினார். ஆனால் சம்பந்தரோ இளமையின் வியப்போடு இறைவனைப் பாடினார். சம்பந்தருடைய இளமை அழகைக் கண்டு வியந்தது. அதனால் மலர்களைப் பற்றி நுனித்து நோக்கியது. இயற்கை அழகை விரும்பி இறைவன் கோயில் கொண்டதைப் பாடல்களிலே விளக்க முற்பட்டுள்ளார். வழிபாட்டில் கோவிலின் அமைவு இறைவன் உறையும் இயற்கையான சூழலாய் விளங்கவேண்டும் என்பதையும் எடுத்துக்காட்டினார். இறைவன் கோயில் கொண்டதைக் குறிக்கும் சம்பந்தருடைய புலமை வாய்ந்த சொற்கள் இதனை நன்கு உணர்த்தி நிற்கின்றன. அவற்றுள் சிலவற்றை விளக்கத்திற்காக அட்டவணைப்படுத்தியுள்ளோம்.

இறைவன் கோயில் கொண்டதைக் குறிக்கும் சொற்கள்

01. கோயிலாக	அமர்ந்தீரே	அமருங்கோயில்	அமர்ந்தனை
02.	இசைந்தீரே	உறையுங்கோயில்	உறைத்தனை
03.	இருந்தீரே	கருதுங்கோயில்	ஏய்ந்தனை
04.	உகந்தீரே	குளிருங்கோயில்	புரிந்தனை
05.	கலந்தீரே	சேருங்கோயில்	பேணினை
06.	கொண்டீரே	தங்குங்கோயில்	மெச்சினை
07.	சேர்ந்தீரே	நண்ணுங்கோயில்	விரும்பினை
08.	தாழ்ந்தீரே	நிகழுங்கோயில்	விளங்கினை
09.	திகழ்ந்தீரே	நின்றகோயில்	
10.	நயந்தீரே	பயிலுங்கோயில்	
11.	நிகழ்ந்தீரே	பொருந்துங்கோயில்	
12.	நின்றீரே	மன்னுங்கோயில்	
13.	நினைத்தீரே	மேவுங்கோயில்	
14.	பயின்றீரே		
15.	புரிந்தீரே		
16.	புக்கீரே		
17.	பொலிந்தீரே		
18.	மகிழ்ந்தீரே		
19.	மிக்കீரே		

தமிழ் வழிபாட்டில் கோயிலின் இடம் எத்தகையது என்பதைச் சம்பந்தர் தமது பாடல்களில் பதிவு செய்ய எண்ணியுள்ளார். பண்பாட்டு நடைமுறைகள் கோயிலிலே பேணப்பட்டன. இது தொடர்ந்து நடைபெற்று வந்துள்ளது. சைவசமய நடைமுறைகள் பிறசமய நடைமுறைகளிலும் இன்று கலந்துவிட்டன. சிறப்பாக மலர்வழிபாடு எமது நாட்டில்

புத்தம். கிறிஸ்தவம் போன்ற சமய நடைமுறைகளிலும் பேணப்படுகிறது. இதேபோன்று இசையுமும் வழிபாட்டில் ிற சமயத்தவராலும் பேணப்படுகிறது. இறைவனுடைய சிறப்பைச் செய்யுளிலே அமைத்துப் பாடும் புலமை மரபு தொடர்கிறது. கோவிற் சூழலையும் இறைவன் பெருமைகளையும் அருட்சிறப்பையும் பாடும் மரபில் எமது நாட்டில் மதுரை தமிழ்ச்சங்க பண்டிதை ந. பத்மாசனி அம்மாள் பாடிய புலோலிப் பகபதீஸ்வரர் பதீற்றுப் பத்தந்தாத் குறிப்பிட வேண்டியது. சம்பந்தர் பாடல்களின் பயிற்சியும் இறை உணர்வின் நெகிழ்ச்சியும் தமிழர் கோயில் வழிபாட்டுப் பேணலின் முயற்சியுமாக இவ்வந்தாதிப் பாடல்கள் அமைந்துள்ளன. காரைக்காலம்மையாருக்குப் பின்பு சம்பந்தர் வழி நின்று இறைவனைப் பாடிய பத்மாசனியின் புலமையும் இளமையும் வரலாற்றில் பொறிக்கப்பட வேண்டியவை.

4. மலர்ப்பண்பாட்டின் கின்றைய நிலை

இன்று நம்மிடையே மலர் பற்றிய நோக்கு மிகக்குறுகிவிட்டது. இயற்கை நிலையான மலர்களின் பயன்பாடும் சுருங்கி விட்டது. செயற்கையான அழகுபடுத்தல் முறைமைகளும் புனைவுத் திறன்களும் எமது மலர்ப்பண்பாட்டில் பாரிய சிதைவை ஏற்படுத்தியுள்ளன. இந்நிலைக்கு மேலைத்தேச சமயப் பரம்பலே முதற்காரணமாகும். சமண, பௌத்த சமயங்களின் செல்வாக்கால் மலர்ப்பண்பாட்டைச் சிதைக்கமுடியவில்லை. புத்தம் மலர்வழிபாட்டு நடைமுறையைக் கடைப்பிடித்ததை மணிமேகலை காட்டுகிறது. இன்றும் அது தொடர்கிறது. கிறிஸ்தவம் மலர்களிலே செயற்கைப் புனைவுத் திறனை ஊக்கியது. நாளாந்த வாழ்வியலில் மலர்ப்பயன்பாட்டை அருகவைத்தது. இறைவனைக் கோலம் செய்யும் பயிற்சி அற்றது. இறைவனை நினைக்கும் இடங்களிலும் மலர்களாலான சூழலை ஆக்கவில்லை. மனிதருடைய ஆடை நிலையிலும் மாற்றத்தை ஏற்படுத்தியது. மேலைத்தேச ஆடைகள் தமிழர் பண்பாட்டில் வேகமாக வந்துசேர மலர்கள் விரைவாக அழகுநிலையிலிருந்து விலகின. வீட்டையும் சூழலையும் அழகுபடுத்தவும் மலர்கள் அத்துனை பயன்படுத்தப்படவில்லை. நிறவேறுபாடுள்ள இலைகளின் செடிகள் பயன்படுத்தப்பட்டன. இதனால் மலர்கள் வீட்டு நடைமுறைகளிலும் வழிபாட்டு நடைமுறையிலும் பயன்பாட்டால் சுருங்கின.

வழிபாட்டு நிலையிலே தமிழர் பண்பாட்டிலே மலர்கள் இறுக்கமாக இணைந்திருந்தன. இன்று இந்நிலையிலும் மாற்றம் ஏற்பட்டு விட்டது. செயற்கைநிலையிலே கோயிலும், கோயிற்குழலும் விழாக்காலங்களிலே கோலம் செய்யப்பட்டன. அன்றைய மாலைகள் பல இன்று அறியாத பொருட்களாகி விட்டன. மலர் இதழ்களாலும் அரும்புகளாலும் நிலத்திலே கோலமிட்ட வழக்கம் மாறிவிட்டது. இன்று நிரந்தர வண்ணங்களால் கோலம் அமைக்கப்படுகிறது. எனவே அது நமது கண்ணில் காடாத காலால் மிதிபடும் செயற்கை அழகாகிவிட்டது. இத்தகைய செயற்கை அழகுபடுத்தலால் இயற்கையான மலர்களின் மென்மை, தன்மை, வண்ணம், வடிவு, நிறம், நாற்றம் என்பவற்றைப் பற்றிய அறிவும் உணர்வும் நம்மிடையே அற்றுவிட்டன. மணமுள்ள மலர்களால் தூய்மை பேணப்பட்ட நிலைமாறி செயற்கையான விஞ்ஞானக் கலவைகளால் தூய்மை பேணும் நடைமுறை தோன்றியுள்ளது. இது வாழ்வியல் நடைமுறை மாற்றமாக உள்ளது.

பெண்களால் மலர்கள் பேணும் நிலையும் மாறிவிட்டது. சங்கப் பாடல்களிலே மலர்கள் பெண்களின் உன்னிப்பான கண்காணிப்புக்கு உட்பட்டிருந்ததை அறியமுடிகிறது. சம்பந்தர் பாடல்களிலும் பெண்களால் மலர்கள் பேணப்பட்டவாறு குறிப்பிடப்பட்டுள்ளது. எமது நாட்டிலே காலநிலையைத் தன்மையாக்கி எம் சூழல் மாசுபடாதிருக்க மலர்ப்பேணல் இன்றியமையாதது. பெண்கள் காலையிலும் மாலையிலும் புதுமலர்களைக் கூந்தலிலே சூடி தம்மை வெம்மையிலிருந்து காத்தனர். வீடுகளிலே நீர்க்கரங்களிலே மலர்களை

ஒழுங்குபட வைத்து நறுமணம் பரவச்செய்தனர். தற்போது வணிக நோக்கிலே செயற்கை மலர்கள் பெருமளவில் வந்துவிட்டன. பச்சிலைகளோடும் நறுமணமலர்களோடும் கூடிய நீர்க்கரங்களுக்குப் பதிலாகச் செயற்கை மலர்க்குப்பிகளைப் பார்த்து நாம் மனம் மகிழ்கின்றோம். பல்வேறு நிலைகளிலே எமக்கு அழகூட்டிய மலர்களை நாம் மறந்துவிட்டோம். எனினும் வழிபாட்டு நடைமுறைகளில் மலர்கள் முற்றாக வழக்கற்றுவிட்டவில்லை. அடிப்படையான கருத்திலும் நடைமுறையிலும் நாம் இன்னமும் வழிவிப் போகவில்லை. எமது நடைமுறை வாழ்க்கைக்குப் புதுமலர்கள் அத்துணை அவசியமில்லை என்ற எண்ணம் எம்மிடையே இப்போது அரும்பத் தொடங்கியுள்ளது. இந்திலை வளருமானால் எமது பண்பாடு விரைவாகச் சிதைவுபடும். பல மலர்கள் எமது உடல்நலம் பேணவும் உதவுபவை. நீலம், தாமரை, மகிழ், ஆவரசு போன்ற மலர்கள் மருந்தாகவும் பயன்படுபவை. சில மலர்கள் உணவாகவும் பயன்தரும். எனவே மலர்கள் பற்றிய ஒரு மீள்பார்வை எமது சமூகத்திற்கு இன்றியமையாதது. எமது சமய வாழ்க்கைக்கு மட்டுமன்றி உலகியல் வாழ்க்கைக்கும் மலர்கள் நிறைவுதரும். கோவிற் சூழலிலும் நாம் வாழுகின்ற இல்லங்களிலும் மணமுள்ள தன்மையான மலர்களை வளர்க்கும் பயிற்சியைப் பெறுவது நல்லது. இயற்கையின் கவினை நாம் மீண்டும் பெற இது ஒரு வழியாகும்.

சம்பந்தருடைய பாடல்களைப் பண்ணோடு பாடக் கேட்கும்போது அப்பாடல்கள் கூட்டும் மலர்களின் வனப்பையும் நறுமணத்தையும் மனத்தால் உணரமுடியும். மலர்களின் அழகுக் கோலங் களையும் இயல்புகளையும் அவர் இயற்கையின் கொடையாக எல்லோரும் எண்ணவே பாடல்கள் விரித்து உரைத்துள்ளார். சொற்களால் தெளிவாகச் கூட்டும் அவர் இலக்கு அவருடைய பதிகங்களின் இறுதிப்பாடலில் தெள்ளிதிற் புலப்படுத்தப்பட்டுள்ளது. அவர் கையாண்ட சொற்றொடர்கள் இதற்குச் சான்றாகின்றன.

01. சொல்லார் தமிழ்மாலை
02. சொன்ன தமிழ்மாலை
03. செந்தமிழ் மாலை
04. தன்னிசையிற் சொன்னமாலை
05. வாய்நவின்றெழுமாலை
06. சம்பந்தன் தமிழ்மாலை
07. சொல்லும் மாலை
08. பரவு சொல்மாலை
09. ஒண் தமிழ்மாலை
10. உரைத்த தமிழ்மாலை
11. வைத்த தமிழ்மாலை
12. தண் தமிழ்மாலை
13. ஒலிகெழுமாலை
14. பனுவல் மாலை
15. உற்ற தமிழ்மாலை

இத்தொடர்கள் தமிழ்ச்சொற்கள் சம்பந்தர் எண்ணத்திலே நறுமலர்களாகவே இருந்தன என்பதை விளக்குகின்றன. சொல் மாலையாக இறைவனைப் பாடினார். சொல்லாட்சியும் இயற்கையை நுனித்து நோக்கும் பண்பும் சம்பந்தருக்கு சமயவாழ்க்கையின் நிறைவை மற்றவர்க்கும் அறியவைக்க வேண்டுமென்ற எண்ணத்தைக் கொடுத்தன. மலர்களின் வாழ்வு மனித வாழ்வோடு தொடர்புற்றிருந்ததை அவர் கண்டார். இறைபுணர்வு இயற்கையுடாகவே மனிதனுக்கு ஏற்படும் என்பதை உணர்ந்தார். மலர்களின் பயன்பாடு

மனிதனால் உணரப்பட வேண்டியது. செடியை நட்டு வளர்த்து அது அரும்பி மலராகும் வரை காத்து அந்த மலரை இறைவனுக்கு என கொடையாக்கும் வாழ்க்கை அன்றைய பொது வாழ்வாக அமைந்திருந்தது. மலர்களைப் போல மனிதரும் இயற்கையாம் இறைவனடி சென்று சேர வேண்டியவர். இதற்கான பயிற்சியே மலர் வழிபாட்டின் நடைமுறைகள். மக்கள் வாழ்க்கையில் பணிவும் பண்பும் இணைய அவை துணை நின்றன. சம்பந்தர் பாடல்களிலே உள்ள பெருந்தொகையான மலர்கள் பற்றிய குறிப்புக்கள் எமது பண்பாட்டு நடைமுறைகள் என்பது எமது எண்ணம். இவ்வெண்ணம் எமது பரமேஸ்வரன் திருக்கோயிலில் சம்பந்தர் பாடல்களை பண்ணிசையோடு கேட்டபோது தோன்றியது. நுணுக்கமாக அப்பாடல்களை இம்முறையில் நோக்கச் செய்தது. இவ்வெண்ணம் இவ்வுரையைக் கேட்போர் நினைவிலும் தொடருமாயின் அதுவே எமது சிற்றுரையின் பெரும்பயன் எனக்கருதுகிறோம்.

“வேதநெறி தழைத்தோங்க மிகுசைவத் துறைவிளங்கப்
பூதபரம் பரைபொலியப் புனிதவாய் மலர்ந்தமுத
சீதவள வயற்புகலித் திருஞான சம்பந்தர்
பாதமலர் தலைக்கொண்டு திருத்தொண்டு பரவுவாம்”

- திருத்தொண்டர் புராணம்.

1998

PATTERNS OF SRI LANKA TAMIL FOLK SONGS

Introduction

Alan Dundes in his Voice of America Forum Lecture on "Ways of studying Folklore" (In Coffin, 1968: 41-50) while discussing various ways of studying folklore observed: "One of these is concerned with the structure or formal organization of various genres of folklore. There can be no doubt that most forms of folklore-for example, fairy tales, children's games, or riddles - are highly patterned. Precisely what these patterns are and what their overall importance is has only recently been the subject of serious inquiry. For instance, the structure of superstitions seems to be along the lines of a conditional formula: "If A, then B, unless C". The aim of this paper is to study in its first part the structure of the Sri Lanka Tamil Folk Songs in accordance with the way suggested by Alan Dundes and in its second part the pattern of language of those songs. The data for the study is obtained from the following editions of Sri Lanka Tamil Folk Songs:

1. Siathasiva Iyer, T., *Maṭṭakkaḷappu Vacantan Kavittiraṭṭu* (Batticaloa Vasanthan Songs), 1940.
2. Ramalingam, M., *Ilankai Nāṭṭup Pāṭalkaḷ* (Sri Lankan Folk Songs), 1951; *Kirāmak Kavikkuyilkalilin Oppārikaḷ* (The Funeral Songs of the Villagers), 1960; *Vaṭa Ilankaiyar Pōrrum Nāṭṭār Pāṭalkaḷ*. (The Folk Songs of North Ceylon), 1961.
3. Vithiananthan, S., *Maṭṭakkaḷappu Nāṭṭuppāṭalkaḷ* (The Folk Songs of Batticaloa), 1962. *Mannār Nāṭṭuppāṭalkaḷ* (The Folk Songs of Mannar), 1964.
4. Nadarasa, F.X.C., *Ilattu Nāṭoṭip Pāṭalkaḷ* (Folk Songs of Sri Lanka), 1965.
5. Suseendirarajah, S., Sanmugadas A., Nuhman, M.A.N., and Velayuthapillai, S., *Nāṭṭār Pāṭalkaḷ* (The Folk Songs). 1976.

Though the folk songs of Sri Lanka had been a source for certain literary creations, only during the middle part of this century, Tamil scholars of this country took a serious view of them. Their main attempt was to preserve those songs in printed form. At a time when those songs, which were preserved orally, were being forgotten or were dying out with the older generation, these scholars did a yeoman service by collecting them from various persons from different parts of this country.

PART I

Formulaic Patterns

Most of the Sri Lanka Tamil folk songs are patterned according to certain formula. The conditional formula "If A, then B" seems to be occurring mostly in those songs. Several examples can be cited for this pattern. Consider for example the following songs:

1.என்கிளிக்கு

என்னோடிர்க்கமெண்டால்

இளனிவெட்டி மூள் திறந்து

இடை வெளிக்குக் கொண்டுவரும்

2. கண்ணான மச்சானுக்குக்

காப்ச்சல் விட்டுப் போகுமெண்டால்

பொன்னாலே நூலிழுத்துப்

போய் வருவேன் சந்திதிக்கு.

In both the songs the conditional participial forms இரக்கமெண்டால் and போகுமெண்டால் act as a sort of joiners of two sentences in each song. The pattern in this type of songs is that if the thing referred to in the first two lines of each song happens, then the act referred to in the last two lines of each song will take place. In a labour song, every line is patterned according to this formula. But here the first line is A and the second line is B and the two lines are not conjoined by a conditional participle. Instead, they are conjoined by a verbal participle that appears as the last unit of the first line. e.g.

3. மழை வடக்கே பேய - வரும் கிழக்கே வெள்ளம்

There is a close relationship between a formulaic pattern and the syntactic pattern of the folk songs. The correlation between them will be discussed in the second part of this paper.

The conditional formula "If A, then B" has certain varied forms. Consider, for example, the following song:

4. தங்கமுலாக் கோப்பையிலே மச்சான் -

தானருந்தத் தந்தனெண்டால் -

மானமென்னுங் கண்ணாடி

மங்கிடாதோ நானறியேன்.

Although the underlying formula of this song is "If A, then B", the "B" part does not seem to be a statement-like form as in songs 1,2 and 3. Here, the conditional formula will read something like "If A happens, then won't B happen?". The first two lines of this type of songs will be in conditional form while the last two lines are in "Q(uestion)" form.

"Q" form is another type in which a number of folk songs are patterned. That is, each line of a song or the whole song is designed to be a question. A few verses from a song of benediction are given below:

5. அரிசிப் பொதியோடும் - வந்தீரோ தம்பி?

அரிசி மலைநாடும் - கண்டீரோ தம்பி?

நெல்லுப் பொதியோடும் - வந்தீரோ தம்பி?

நெல்லு மலைநாடும் - கண்டீரோ தம்பி?

மஞ்சள் பொதியோடும் - வந்தீரோ தம்பி?

மஞ்சள் மலைநாடும் - கண்டீரோ தம்பி?

These verses are sung by a mid-wife while blessing a new-born child. If the child is a boy, then the word தம்பி is used at the end of each line. If it is a daughter, then the word தங்கச்சி is used. In those days when the pregnant mothers are looked after by mid-wives at home the babies were also delivered at homes. The mid-wife had the privilege of bless-

ing the new-born child first. But originally, this type of songs must have had some other purpose too. That is, when the mid-wife attends to a mother on labour, the males and the youngsters in the house have to wait outside. They are not allowed to come into the house even just after the baby is born. But naturally they will be interested to find out whether the new-born is a boy or girl. The mid-wife's song will convey this information to them. In that song, the mid-wife while blessing the child to grow as a good one, poses a series of questions. Each line is designed to be a question.

In certain other songs, the whole part of the song is designed to be a question form. For example, the following song,

6. நாணற் பூப்போல்
நரைத்த கிழவனுக்கு
கும்மாளம் பூப்போல் - இந்தக்
குமர்தானோ வாழுகிறது?

consists of a single question.

Certain songs are patterned to have both the question and the answer in each song. Kompu Vilaiyāttu (Vide, Kandiah, V.S. 1964 : 179-90) is a ritual game still played in Batticaloa in the Eastern part of Sri Lanka. Two sides namely, Vataceri 'the northerners' and Tenceri 'the southerners' participate in this game. At the end of the game the losing side is ridiculed and the winners are praised in songs. The songs that occur in this situation are patterned to be question - answer type:

7. வடசேரியான் கொம்பு எங்கே எங்கே?
மணமுள்ள தாழையின் மேலே மேலே
தென்சேரியான் கொம்பு எங்கே எங்கே?
செம்பரப் பத்தைக்கு உள்ளே உள்ளே.
8. தென்சேரியான் கொம்பு எங்கே எங்கே?
சித்திரத் தேருக்கு மேலே மேலே
வடசேரியான் கொம்பு எங்கே எங்கே?
வண்ணான்ர சாடிக்கு உள்ளே உள்ளே.

The first and the third lines in each of the above verses are designed to be questions and the second and the fourth lines as answers to those questions.

Rhythmic pattern according to work situation is a common feature found in labour songs. Sri Lanka Tamil folk-songs are not exception to this. Pounding rice on mortar is usually done by women. Two women engage in pounding on one mortar. Folk songs connected with this work situation are patterned according to the speed, time and action involved in pounding. Perfect timing is essential when two women are engaged in this work. The songs they sing while doing this work are accordingly patterned to have a rhythm that depicts the speed and time. Consider for example the following song:

9. வட்ட வட்டத் திட்டையிலே
வரகரிசி தீட்டையிலே -
ஆர்கொடுத்த சாயச்சோமன்
ஆலவட்டம் போடுதடி?

Ulakkai (a long pole of 4 feet long and usually made of hardwood) is used when pounding rice. Each woman will have one Ulakkai (pestle). While one woman lifts her pestle the other will let it down inside the mortar. One unit in each line of the above song depicts a single action of lifting and letting down of the pestle.

Ploughing the land involves slow action and the songs that are connected with this work situation too have a slow rhythmic pattern:

10. ஓரம் போ சார்பார்
ஏ ஏ ஹே ஏ ஏ

The following songs are patterned according to the above rhythm:

11. சார்பார்த்த கள்ளனடா செல்லன்
தாய்வார்த்தை கேளாண்டா
வரம்போ தலைகாணி செல்லனுக்கு
வாய்க்காலோ பஞ்சமெத்தை

But the work situation differs when they thresh paddy. Here, the people are expected to work fast and the songs that are connected to this work situation are patterned accordingly:

தானதந்தின தானதந்தின
தான தந்தினத் தானானா
தானதந்தின தான தந்தின
தானதந்தின தான தந்தின
தான தந்தினத் தானானா

The following song can be cited as an example that represents this fast moving rhythm:

12. மாட்டைத் துரத்திப் பொலியைக் கூட்டி
மலைபோலுயரக் குவியடா
சேட்டைத்தனத்தை நிறுத்தியிந்தச்
செந்நெலையளந்து தூற்றடா.

Folklorists had included the following as certain patterns that are found in folk songs:

- repetition of words
- repetition of phrases
- textual variations.

(a) and (b) form a part of the formulaic tradition of any type of oral literature. The following example can be given to illustrate the pattern of repetition of words in folk-songs:

13. சாஞ்சாடம்மா சாஞ்சாடு
சாயக்குயிலே சாஞ்சாடு
வட்டிலுஞ் சோத்துக்கும் சாஞ்சாடு
வாழைப்பழத்துக்கும் சாஞ்சாடு

The word சாஞ்சாடு (சாயந்தாடு) is repeated in all four lines of the song. The pattern of repetition of phrases can be found in (5) where the phrases வந்தீரோ தம்பி and கண்டீரோ தம்பி are alternatively repeated.

Textual variations are common in any oral tradition. Though variations are easily noticed, it is extremely difficult to recognize the original form among the songs that possess textual variations. Consider, for instance, the following song:

14. வட்ட முகமும்
வடிவில் உயர் முக்கும்,
கட்டு உடலும் என்னைக்
கனவிலேயும் வாட்டுதுகா

There are three other similar Sri Lanka Tamil Folk songs with certain variations. They are:

15. வட்டமுகமும் உன்ர
வடிவிலுயர் முக்கழகும்
கட்டு உடலும் என்னைக்
கனவிலும் வாட்டுதுகா.
16. வட்டமுகமும் உந்தன்
வடிவிலுயர் முக்கழகும்
கட்டு உடலும் மச்சான் என்
கருத்தழியச் செய்யுதுகா
17. வட்ட முகமும் உந்தன்
வடிவிலுயர் முக்கழகும்
கட்டு உடலும் மச்சி என்
கருத்தழியச் செய்யுதுகா.

PART II

Language of the Folk Songs

In a language like Tamil where “diglossia” situation (Ferguson : 1959: 325-40) prevails, the form of the language of the folk songs will be undoubtedly not of the literary style but the spoken one. The Tamil folk songs of Sri Lanka belong to the ordinary peasants and uneducated persons. Therefore all those songs are made up of non-literary

form of Tamil language. But unfortunately, almost all the editors of those songs have forgotten this fact. They have not attempted to present them in their original naked forms. They have even attempted to correct them so that the "correct usage" of the language could be maintained. The traditional deep rooted idea that what is written or printed has to be in literary style has heavily influenced these editors. When the orally preserved folk songs were collected, they were well aware that the language of the songs was of the non-literary style or spoken style. But when they were about to be printed they could not resist the idea of changing it to a literary style thus conforming to the traditional idea. However, they were not successful in this kind of forgery. They have betrayed themselves in several instances.

For instance:

1. பாசிப் பயற்றழகா,
பயத்தங்காய் நெற்றழகா,
ஈச்சங்காய்ப் பல்லழகா
முத்து முடியழகா
முருங்கக்காய்ப் பூச்சழகா.

(Ramalingam 1961:29)

In this song the adjectival form of the noun **payaru** is used as **payarr**. In literary style, when a noun with -ru ending is changed into adjectival form, the consonant in the ending is always doubled (**payaru** - **payarru**). But in the spoken style, the consonant **r** is changed into **t** and then it is doubled. Thus the non-literary adjectival form of **payaru** will be **payattu**. In the above song both the literary form **payarr-alaka** and the non-literary form **payatt-alaka** appear. The change of **rr** to **tt** is a common feature in spoken style of Tamil. **Payattan ka:y** 'beans' is a common word used in our day to day life. The editor had not taken any special interest on that word. But the other phrase **payattalaka**: "handsome like the beans" must have sounded like a literary phrase for him. He laid his hand on it and corrected it to **payarralaka**: Several examples can be given to show how the editors were irresponsible in changing the inherent style of the orally transmitted folk songs to literary one. One who desires to study the language of Tamil folk songs must be cautious about this point.

Regional Dialects

Where did a particular dialect first arise? Folklorists regard the question of origin as one of the principal approaches to folk lore Motif-index, tale type index, historicgeographic method, etc., are some of the ways by which the folklorists have undertaken the origin study. Language is another way by which at least the place of origin of a particular folk song could be determined. As far as the Tamil folk songs are concerned, if one could identify the dialect in which a particular song is made of, then it will be easy to locate it in a

particular region where that particular dialect is in use. Among the Sri Lanka Tamil folk songs, apart from other criteria, the use of dialect alone will suffice to locate them either in the Jaffna region or in the Batticaloa region. The Batticaloa dialect of Tamil (see, Zvelebil 1962, Sanmugadas, 1976 for details about this dialect) has certain features that are not found in the Jaffna dialect of Tamil. The differences could be found at all levels, namely, phonological, morphological and lexical.

Batticaloa Dialect

At phonological level, the loss of labio-dental consonant /V/ in words where it is followed by a vowel /i/ or /i : is found only in the Batticaloa dialect. After the loss of this consonant, the front high vowel changes to a back high one i.e. /i/ or /i : - (u) o (u). This phonological change occurs only when the labio-dental consonant plus vowel (i.e. /Vi/ or /Vi : / is followed by either (t) or (l). Thus vilunta : n “fell” and vi : tu “house” will become as ulunta : n and ūtu respectively. The latter forms are found in the following folk songs respectively :

2. பத்தை இடறிப்

பசுமாட்டிற் கொண்டுமுந்து
இருட்டில் வழிநடந்தேன் - என்ர
இளவயதுப் புத்தியாலே

3. கல்லால் ஊடுகட்டி

காசால் ஓடுபோட்டு
அறைக்குள் எிருந்தாலும்
அணில்போல நான்வருவேன்

An example for a distinct morpho-phonemic feature found in the Batticaloa dialect is the sandhi found in combinations like *arica:m*, *iraiccelumpu*, etc. *Arici + a:m* and *iraicci + elumpu* in Jaffna dialect even in literary style of Tamil will combine respectively as follows :

arici + a:m	ariciya:m
iraicci + elumpu	iraicciyelumpu

Insertion of glide Y in order to prevent hiatus between two vowels is a common feature found in Tamil. Co-occurrence of two vowels is thus prevented. In Jaffna dialect, the rule is strictly adhered to in instances referred to above. But in the Batticaloa dialect, instead of inserting a glide, one of the vowels that co-occur is dropped. thus, in

arici	+	a:m
iraicci	+	elumpu

the final vowel i in arici and iraicci is dropped whereby,

aric	+	a:m
------	---	-----

are combined to form aricam and iraiccelumpu respectively. These two forms are used in the following folk songs respectively:

4. காக்கொத் தரிசாம்
கண்ணுமுந்த செத்தமீனாம்
போக்கத்த மீரானுக்கு
பொண்ணுமாகா வேணுமாம்.
5. ஊரான ஊர் இழந்து
உரந்த கறி ரோறிழந்து
இறைச்செலும்பு மில்லாமல் - மீரான்
ஏன் கிடக்கான் தீவினிலே.

tutaippankattu 'broomstick', Porutta (Velai) 'hard (work)', pōṭimakan 'son of a landlord' 'āṇam' a curry 'Viracu 'chase' etc., are some of the lexical items that are inherent to the Batticaloa dialect of Tamil. These are not found in the Jaffna dialect. The above lexical items are found in the Sri Lanka Tamil folk songs which we can safely assume are from Batticaloa.

Jaffna Dialect

In Jaffna dialect certain Morpho-phonemic rules operate to render certain peculiar forms which are unique to this dialect. These forms are not found in either in the Batticaloa dialect or in the Indian dialect of Sri Lanka. For instance consider the following lines of a Sri Lanka Tamil folk song:

6. கோச்சி வாழ கொப்பார் வாழ
பேத்தி வாழ பேரன் வாழ
பூட்டி வாழ பூட்டன் வாழ
கொம்மான் வாழ மாமி வாழ
குஞ்சியாச்சி வாழ குஞ்சியப்பு வாழ
பெரியாச்சி வாழ பெரியப்பு வாழ
ஊர் வாழ தேசம் வாழ
குருவுக்கும் சிவனுக்கும்
நல்ல பிள்ளையாய் இருந்து வாழ்க.

In the above lines, forms like கோச்சி (your mother) கொப்பார்; (your father) and கொம்மான், (your uncle) are peculiar to the Jaffna dialect. All three forms are possessives in the second person. In fact, the second person pronouns and the kinship forms are joined together in those forms. Unlike the English translation, the tamil forms here are treated as single words. the derivation of those forms can be explained as follows :

- (a) Un + a:cci = Ko:cci
 'your' + 'mother'
- (b) Un + appar = Koppar
 'your' + 'father'
- (c) Un + amma:n = Komma:n
 'your' + 'uncle'

Similarly the following too occur in the Jaffna dialect:

- (a) Un + annan = Konnan
 'your' + 'elder -brother'
- (b) Un + amma: = Komma:
 'your' + mother
- (c) Un + akka: = Kokka:
 'your' + 'elder-sister'

The peculiar morpho - phonemic rule that occurs in these instances

There seems to be a connection between the patterns of formula and the syntactic structure of the folk songs. In most cases it may be safely assumed that the formulaic patterns decide the Syntactical structure of the songs. The folk songs that are patterned according to the formula "If A, then B" are found normally to be possessing two sentences in each song. For example,

8. காமக்கடலிலே
 கைத்தோணி உண்டுமெண்டால்
 சாமத்துக்குச் சாமம்
 சலாமுரைப்பேன் காலடியில்

is a song patterned according to the formula "If A, then B". This possesses only two simple sentences connected by the conditional participle எண்டால். The first sentence காமக்கடலிலே கைத்தோணி உண்டு represents A and the second sentence சாமத்துக்குச் சாமம் சலாமுரைப்பேன் காலடியில் represents B. The conditional particle எண்டால் combines these two sentences and patterns the song to be defined under the conditional formula "If A, then B".

Though some of the songs fall under the category of this conditional formula, their syntactic patterns vary in the number of sentences they possess. Consider for instance, (1) and (2) where there are four sentences in the former and three in the latter.

In certain songs, we are able to notice four sentences in each song where one line of it represents one sentence. Those sentences are either in positive or in the negative or prohibitive voice.

9. கடலே இரையாதே
காறறே நீ விசாதே
நிலவே எரியாதே - என்ற
நீலவண்டார் போகும்படும்.

In this song, each line is represented by a sentence in prohibitive voice, whereas, in the following song, each line represents a sentence in positive voice except the first one which is in the negative:

10. தெருவால் போகவொண்ணா
தேன்போல மணக்கிறது
உறவாட நான்வருவேன். உன்ற
அண்ணமார் காவலாமே.

There are instances where the conditional formula “If A, then B” appear twice in one song. In that case, the syntactic pattern too is found to have four sentences where two conditional participles conjoin them.

11. வந்தா ரெண்டால் மச்சான்
வாசல்மரம் பூத்தது போல்
போனா ரெண்டால் மச்சான்
பூப்பூத்து ஓய்ந்தது போல்

Bibliography

- Alan Dundes, “Ways Of Studying Folklore”, *American Folklore*, (Ed. Coffin, Tristram), Voice Of America Forum Lectures, 1968.
Ferguson, C.A., “Diglossia”, *Word* 15, 1959, Pp. 325-40.
Nadarasa, F.X.C., *Ilattu Nāṭōṭi Pāṭalkal*, Jaffna, 1968.
Ramalingam, M., *Ilankai Nāṭṭup Pāṭalkal*, Colombo, 1951 *Kirāmak Kavikkuyilkalin Oppārikal*, Colombo, 1960. *Vaṭa Ilankaiyar Pōṟṟuum Nāṭṭār Pāṭalkal*, Jaffna, 1961.

Sathasiva Iyer, **Maṭṭakkalappu Vasantan Kavittirattu**, 1940.
Suseendirarajah, S., Sanmugadas, A., Nuhman, M.A.N., and
Velayuthapillai, S. (Ed.) **Nāṭṭār Pāṭalkal**, Department of Educational Publications
Colombo, 1976.
Vithiananthan, S., **Maṭṭakkalappu Nāṭṭuppāṭalkal**, Kandy, 1962 ; **Mannār
Nāṭṭuppāṭalkal**, Kandy, 1964.

(1982)

THE IMPACT OF RAMAYANA AND MAHABHARATA ON SRI LANKAN TAMIL FOLKLORE.

1. Introduction

The stories of the oldest Indian epics Ramayana and Mahabharata are popular among the Sri Lankan Tamil people. The influence of those stories could be found in a number of aspects of their culture. From the types of worship and the literary writings one is tend to identify Ramayana with the Tamils living in the North and Mahabharata with the Tamils of the East.

In the east, there is a temple for Draupati. In Sri Lanka, there are only two temples for Her. One is in Udappu, a village in the North Western Province and the other in Pandiruppu in Batticaloa district of the Eastern Province. In Batticaloa, there are a few smaller temples for Draupati, but one at Pandiruppu is famous. A reputed traditional Tamil scholar from Batticaloa states that the culture of the people of Batticaloa is Mahabharata. ¹ This does not mean that Ramayana is not known there. Amirtakali Mamangesvarar temple is a famous one in Batticaloa. The Linga in that temple is believed to have been worshipped by Sri Rama. There is a pond near the temple, The people believe that when Rama was performing Puja at this temple. He had planted his bow Gotanda on the ground and a spring seemed to have originated there. *Rāma Nāṭakam*, a famous folk play is well known in Batticaloa. But many of their folk plays are based on Mahabharata. The fact that the Vaishnava tradition is very strong in Batticaloa is again confirmed by an observation made by McGilvray on the caste of MUKKUVARS in Batticaloa: "They claimed the status of heroic Saivaite crusaders who had come to expunge alleged Vaishnava sympathies and to restore Civa temples built during the era of Ravana." ²

In the North, especially in Jaffna peninsula, Ramayana seemed to have played a major role in the culture of the people. In the Gopurams of the Vishnu temples in Jaffna, more of Ramayana episodes are depicted. In Perumal Temple in Jaffna Town, only one episode from Mahabharata, namely, the teaching of Bagavad Gita by Sri Krishna to Arjuna, is depicted.

Except this all others are from Ramayana. Ramayana attracted Sir Pon Ramanathan, a well-known politician and scholar from Jaffna. He requested his wife Lady Lilavati Ramanathan to write the Ramayana in simple form in English. The result was the book **The Ramayana or the Wanderings of Sri Raman, From Ayoṭhya to Langka in the Early Part of Threthe Yugam According to Saint Valmiki** by Lady Ramanathan with an Introduction and Notes by Sir Pon Ramanathan. ³

Valmiki's Ramayana is popular among the learned people. But most of the Tamils of Sri Lanka are familiar with the Tamil version Kamparamayanam. Many traditional scholars deliver lectures and Katappirasankam on Kamparamayanam. Pantitamani S. Kanapatippillai, a traditional Tamil scholar was the last in that tradition who had spoken and written on Kamparamayanam. ⁴ Now Kampan Kalakam has taken over that task.

Both Ramayana and Mahabharata in their Tamil versions have been exerting their influence in all aspects of Tamil culture. Their impact on various forms of Sri Lankan Tamil folklore has to be studied.

2. Sri lankan Tamil folklore

A number of books and papers have been devoted to the study of Sri Lankan Tamil folklore.⁵ The songs, stories, dance-dramas, proverbs, riddles and ceremonies of the Sri Lankan Tamil folklore consist of a few distinctive characteristics. A few studies have revealed the fact that though the Sri Lankan Tamil folklore in many aspects is common to Tamilnadu folklore, It exhibits individuality in some areas. For example, the two types of folk plays belong to Batticaloa are peculiar to Sri Lanka.⁶ There are a few folk ballads like **Vēlappanikkan Oppāri**, **Pūtataṁby Nāṭakam**, **Kaṇṭirācan Nāṭakam**, etc. that are peculiar to Sri Lanka only. Though there are many books and papers on Sri Lankan Tamil folklore, none of them have studied the influence of Ramayana and Mahabharata on any forms of folklore.

3. The Influence of Ramayana and Mahabharata

This paper makes an attempt to identify and to describe and to analyse the manners in which the epics Ramayana and Mahabharata have exerted their influence on Sri Lankan Tamil folklore. Their influence could be seen in all aspects of Sri Lankan Tamil folklore, namely, Folk Songs, Ballads, Dance Dramas, Proverbs and Riddles.

3.1 On Folk Songs

One of the oldest sub-types of folk songs is the cradlesong, the lullaby. The Baby-boy who is lulled is often likened to the best of heroes his mother has heard of. For centuries, valiant men of the Indian epics, Mahabharata and Ramayana caught the whim of Tamil women in both India and Sri Lanka. The following cradlesongs, one from Batticaloa and the other from the North, employ the name Aruchchunan, a hero in Mahabharata:

தாராளமாய் எடுத்துத்
தயவாகவே கொணர்ந்து
ஆராய்ந்து அன்னமிடும்
அருச்சுனராம் உங்கள்பா

Your father is that daring Arjuna
Who picks up things generously
Bring them with humbleness
And feed the needy with rice.

ஐந்து தலை நாகம்
அடைகிடக்குந் தாழையிலே
அஞ்சாமல் பூவெடுக்கும்
அருச்சுனனார் உங்கள் ஐயா

Your father is that daring Arjuna
Who picks flowers in the wild pine
Wherein lies brooding
The five-headed cobra.

Another cradlesong which refers to all five brothers of Mahabharata:

தேடி எடுத்த முத்து
தேவாதி ஆண்ட முத்து
பாண்டி பதிச்ச முத்து
பஞ்சவர்கள் ஆண்ட முத்து.

Pearl obtained after search
Pearl ruled by the gods
Pearl fronted on (the crown of) Pandya
Pearl ruled by the Pancavar

There are numerous references to characters or some episodes from Mahabharata and Ramayana in Sri Lankan Tamil folk songs.⁷ Some of them are as follows:

தென்புறத்து வாட்டியிலே பொலிதன்மதாயே
ராமர் அட்சரமாம் பொலி பொலி பொலியோ
(in Plough song)

"The name of Sri Rama is on the southern side.
Let the grains be in abundance!"

வடவரை மதிலோர் பாங்கரில் அன்றுமா
பாரதமாகிய வசனத்தைத்
திடமுடனே வரைந்தெழுதிய தெய்வ
சிகாமணியைப் புகழ்ந் தாடுமடி
(in Kiruku Vacantan)

"Let us praise the Divine jewel who had written Mahabharata
on the Northern Mountain."

3.2. Folk Ballads

There are many folk ballads in Sri Lankan Tamil folklore. One of them namely, Aivar Cintu renders Mahabharata story in 13 verses. Aivar Cintu⁸ begins with a verse paying homage to god Ganapathy who is believed to have written Mahabharata on Mount Meru. The story starts with the Pandavas and the Kauravas playing a game of dice. Cakuni manipulated the game and the Pandavas lost everything including their wife Draupati. Draupati was summoned to the court where she demands that she be allowed to play dice against Cakuni. This part of the story is unique and it deviates from the original. However, her request in this ballad was turned down and she was stripped. The story ends when Arjuna and Sri Krishna go up to Mount Kailash to obtain Pasupatam from Shiva. The Mahabharata story is rendered in simple form in this ballad so that the common people would understand it easily. This ballad is usually recited with musical accompaniments or enacted on the stage. Aivar Cintu is from Vanni area, which is situated, in the North-

eastern and North-central Provinces. **Kuruvic Cintu**, a folk ballad, which has an agricultural background, portrays various kinds of birds coming down to have a feed on the grains in the field. When the crops are matured and just ready for harvesting, these birds come down there to eat them. The farmers try their best to chase them off. Active birds and active farmers are the characters in this ballad. There is a reference to Anuman in this ballad:

சேனாடர் மனுந்தி வலதவுசெய் யாரென்றோ
துணிவுகொண் டேமனங் கெணியாமல் வாரீர்
சென்சரிர் ஐந்துள்ள இராவணன் இலங்கையைச்
சென்றழித்தே அனுமான திரும்பிவரு வதுபோல்
ஓடரீர் ஓடரீர் ஓடமனது ஓட்டிநீர்
ஒளிக்கறீர் கள்ளத் தினைக்குருவி ஆய்ஆய்.

Hanuman on his first visit to Lanka, after completing his mission, devastated the place and returned swiftly to Sri Raman. The farmers when they see the birds running off after destroying the crops, they are reminded of this incident from Ramayana.

Vacantan is another folk-form that could be classified as recreational song or a song that accompanies a game. The game is kolattam (Kol - 'stick', Attam - 'dance'). The participants sing and dance with the sticks in their hands. The song, sometimes, is in the form of a mini-story. There are numerous Vacantan songs from Batticaloa and Jaffna. Among the Batticaloa Vacantans, **Anuman Vacantan** is one that is based on Ramayana and Mahabharata character.

3.3 Dance Drama

Ramayana and Mahabharata have heavily exerted their influence on the contents of various types of dance dramas. Most of their themes are based on these two epics. **Rāma Nāṭakam** from Batticaloa is a typical example where a story that is very popular among the people had been chosen and had been presented in a simple form. When **Rāma Nāṭakam** was published in a book form, Pulavarmani A. Periyatambippillai in his foreword to that book had stated:

மட்டக்களப்பு நாட்டிலே பாரதம் போன்று இராமாயணம் பெரு வழக்கில் இல்லாதிருந்தாலும், இராம நாடகத்தின் மூலமாக இராமசரிதம் நன்கு நிலைபெற்றுள்ளது. வடமோடிக் கூத்தின் வகையைச் சேர் இந்நாடகத்தை நடிப்பதிலும், பார்ப்பதிலும் மட்டக்களப்பில் ஆர்வம் அதிகம். ஆண்களும் பெண்களும் ஆயிரக்கணக்காக இந்நாடகம் பார்ப்பதற்குத் திரள்கின்ற காட்சியினை இன்னும் காணலாம்.

“Even though Ramayanam is not common like Mahabharata in Batticaloa, Rama's story became popular through Rama Natakam. The people of Batticaloa showed great interest in producing and seeing this drama. Even today we could see thousands of people coming to see this drama.”

Since the drama has to be staged in one night, the story of Ramayana is adapted in such a way that certain episodes such as Rāmā meeting Guhan, slaying of Vāli, despatching Angata as a messenger to Lanka, Pātukāpaṭṭā-bishēka, etc. are not found in Rama Natakam.

Dr. Vithiananthan in his paper (see, f.n. 6) writes in detail about the Tenmōṭi and Vatamōṭi dance dramas. He said:

“The Vatamōṭi or northern type of play has as its theme episodes from North Indian literature, mostly from the Mahabharata and Ramayana. The Tenmōṭi or Southern Type generally has South Indian or indigenous themes.”

But the theory that only Vatamoti plays draw themes from Mahabharata or Ramayana is disputed. However, the fact that Batticaloa dance dramas have been based on theme episodes from Mahabharata and Ramayana is again confirmed by Dr. Vithiananthan's statement.

When classical story is rendered in folk forms, sometimes a folk version of it evolves. According to Ramayana, Kaikeyi was promised of two boons from Dasaratha when she helped him at the battle with Samparasura. But Rāma Nāṭakam says that Dasaratha was attracted by the beauty of young Kaikeyi and promised kingship to her child. In order to satisfy the common folk certain changes in the main story are made. In Valmiki or in Kampan, Rama has never levelled any allegation against his stepmother or Kuni. But in Rāma Nāṭakam, when Rama informs Sita that they have to leave the country, he says:

அனனம் போல் நடையினாளே
அரிவை சானகியே கேளாய்
முன்னை யூழ் விதியினாலும்
முதேவி கூனியாலும்
என்னைத் தான் அடவிமீதில்
ஏகிடச் செய்தார் ஹயர்

The dance dramas Vāli Vatai, Rāvanēcan, etc. also have their theme episodes from Ramayana.

Most of the other dance dramas have taken their theme episodes from Mahabharata. Karṇan Pōr is one such dance drama. The story centres round the battle between Arjuna and Karṇa held on the eighteenth day of the Kurukshetra war. This folk play (in which the present author acted as Sri Krishna) produced by a University Professor was staged in all parts of Sri Lanka. Tarumaputtira Nāṭakam, Vīrakumāra Nāṭakam, Vālapiman, Nāṭakam Kicakan Vatai, etc. have drawn their theme episodes from Mahabharata.

3.4 Proverbs

There are a few proverbs which came into use due to the influence of Mahabharata and Ramayana. The popularity of Ramayana among Sri Lankan Tamils is expressed by the following proverb:

விடிய விடிய ராமர் கதை விடிஞ்சால்
ராமருக்குச் சீதை என்ன முறை

“The story of Rama had been going on throughout the night. In the morning, someone asks “What is the relationship between Rama and Sita?”

This proverb may be in usage in Tamilnadu too. But in Sri Lanka, it is commonly used to refer to a person who has not grasped anything. Another proverb,

இராமனைப்போல அண்ணன் இருந்தால்
இலட்சுமணனைப்போல தம்பி இருப்பான்.

“If the elder brother is like Raman, then he will have a younger brother like Lakshmanan.”

Shows that the common people have a clear understanding of the story of Ramayana and its relevance to their life.

Mahabharata has been considered as a sacred text. In Jaffna, it is believed that if a person studies Mahabharata, then his or her past sins would be forgiven. The following proverb is based on this belief:

பாரதம் படிக்கப் பழவினை தீரும்

This again confirms the amount of influence of Mahabharata on the life of the people. Proverbs reflect the wisdom and the experience of the common people. The above proverbs reveal the fact that the people had a good understanding of the two epics.

4. Concluding Remarks

Mahabharata and Ramayana are sources of our culture. They are like good springs. A good spring will supply water whenever we draw from it. Similarly, Mahabharata and Ramayana are rich enough to supply several motifs and themes to enrich our arts and culture. Sri Lankan Tamil folklore has been drawing episodes themes from these epics. They have become part of their life. It is our duty to handover this fine culture to our youngsters.

Footnotes

1. Periyathampippillai, Pulavarmani A, Ullatum Nallatum, Pulavarmani
Periyatampippillai Memorial Organisation, Batticaloa, 1982, p. 11.

2. McGilvray, Dennis B., “Mukkuvar Vannimai: Tamil Caste and Matriclan
Ideology in
Batticaloa, Sri Lanka”, Caste Ideology and Interaction, Ed. Dennis B.

3. Ramanathan, Lady Leelavathy, *The Ramayana*, Colombo, 1931.
4. Kanapthippillai, Pantitamani S., *Kamparamāyanak Kāṭcikal*, Tamil Publishing Society, Jaffna, 1983.
5. See the following for details:
 - (a) Arunasalam, K. *Ilankaiyil Tamil Āyvu*, Kunjaran Book House, Madras, 1997, pp. 153 - 190.
 - (b) Sanmugadas, A., "Ilattut Tamil Nattar Valakkiyar Parappum, Atil Nunnayvuk kutpataventiya kūrūkalum", *Tamil Folklore*, Department of Hindu Religious and Cultural Affairs, Colombo, 1995, pp. 218 - 232.
6. See, Vithiananthan, S., "Two Types of Folk Drama, Peculiar to the Tamils of Ceylon", *Proceedings of the Second International Conference Seminar of Tamil Studies*, I.A.T.R., MADRAS, 1971, PP. 457 - 462.
7. See, for example,
Susseendirarajah, S., Sanmugadas, A., Nuhamn, M.A., Eds. *Nāṭṭār Pāṭalkal* (An Anthology of Folk Songs), Educational Publication, Colombo, 1976.
8. This ballad is found in the following collection of Vanni Folk Songs:
Madrasmyl, S., *Vanni Vala Nāṭṭuppāṭalkal*, Mullai Library Circle, Mullaitivu, 1980, pp. 64 - 67.

1970-க்குப் பின்னர் ஈழத்துத் தமிழரிடையே வளர்ச்சி

பெற்ற நாட்டார் கலை இலக்கிய முயற்சிகள்

தமிழிலே எழுந்த உயர் இலக்கியங்களைக் கற்பது, ஆய்வு செய்வது, அவற்றைப் பாடசாலை, பல்கலைக்கழக மாணவர்களுக்குக் கற்பிப்பது என்ற முறைகளிலேயே தமிழிலக்கியக் கல்வி நீண்ட காலமாக அமைந்து வந்தது. கலை என்றால் சாஸ்திரிய இசை நடனம் என்பனவே என்ற எண்ணமும் இவ்வாறு நீண்ட காலமாக இருந்து வந்தது. இந்த நூற்றாண்டின் நடுப்பகுதியிலே நாட்டார் கலை இலக்கியம் பற்றிப் பலரும் பேசத் தொடங்கினர். கிராமப் பகுதிகளிலே மக்கள் வயப்பட்ட கலைகளும் இலக்கியங்களும் பேணப்பட வேண்டும் என்ற எண்ணமும் உருவாயிற்று. சதாசிவஜயர், மக்கள் கவிமணி வட்டுக்கோட்டை மு.இராமலிங்கம் போன்றோர் முன்னர் தொடக்கி வைத்த இப்பேணற் பணி அறுபதுகளிலே வேகமாகவும் பரவலாகவும் செயற்பட்டது. இப்பேணற் பணியிலே அமரர் சு. வித்தியானந்தன் பல்வேறு வழிகளிலே முன்னின்று செயலாற்றினார். இவர் மட்டக்களப்புக் கிராமங்களிலே ஆடப்பட்ட வடமோடி, தென்மோடிக் கூத்துக்களைப் பேராதனைப் பல்கலைக்கழக மாணவர்களின் துணைக் கொண்டு மேடையேற்றினார், அவ்வாறு பல்கலைக்கழக மாணவர்களாலே ஆடப்பட்ட கூத்துகள் நகர மக்களும் பார்த்து மகிழ வாய்ப்பளித்ததுடன் அழிந்து போகக் கூடிய அக்கலையின் வளர்ச்சிக்கு அவர் புத்துயிரளித்தார்.

மட்டக்களப்புப் பாடசாலைகளிலெல்லாம் மாணவர்கள் கூத்தாடுதல் ஒரு முக்கிய நிகழ்வாகவும் ஆகத் தொடங்கியது. நாட்டார் கலை நகரங்களிலே பேணப்படலாயிற்று. இது போன்று நாட்டார் இலக்கியங்களைப் பேணும் முயற்சியும் சு.வித்தியானந்தன் அவர்களாலே அறுபதுகளில் பரவலாக்கப்பட்டது. மட்டக்களப்பு, மன்னார் நாட்டுப்பாடல்கள் இவராலே தொகுக்கப்பட்டு இரு நூல்களாக வெளிவந்தன. இவரும், இவரைத் தொடர்ந்து கா.சிவத்தம்பியும், வி. சீ. கந்தையாவும் மன்னார், மட்டக்களப்பு நாட்டுக்கூத்துப் பிரதிகளைப் பரிசோதித்துப் பதிப்பித்து வெளியிட்டனர்.

இவ்வாறு அறுபதுகளில் பேணல் நிலையிலே இருந்த நாட்டார் கலை இலக்கிய முயற்சி எழுபதுகளிலே கல்வி ரீதியாக முக்கியத்துவம் பெறத் தொடங்கிற்று. இக்காலகட்டத்திலேதான் முதன் முதலாகப் பாடசாலை மாணவர்களுக்கு செம்மை சான்ற இலக்கியம் போல நாட்டார் இலக்கியமும் உண்டு என அறிமுகஞ் செய்யப்பட்டது. 1973ல் எழுதப்பட்ட 'ஈழத்து நாட்டார் பாடல்கள்' (எழுதியவர்: அ.சண்முகதாஸ்) என்னும் கட்டுரை 1976 முதல் எட்டாம் வகுப்பு மாணவர்களுக்கான தமிழ் என்னும் பாடநூலிலே சேர்க்கப்பட்டது. அதே ஆண்டில் கல்வி அமைச்சின் பாடவிதானப் பகுதி சு. சுசீந்திரராசா, அ. சண்முகதாஸ், எம். ஏ. நு.:மான் ஆகியோரைக் கொண்ட பதிப்பாசிரியர் குழுவாலே தயாரிக்கப்பட்ட 'நாட்டார் பாடல்கள்' என்னும் தொகுதியினைக் க. பொ. த. (சாதாரண) வகுப்பு மாணவர்களுக்கு இலக்கியப் பாடநூலாக அறிமுகஞ் செய்தது.

பாடசாலைகளிலே கற்கைநெறியாக அமைந்துவிட்ட நாட்டார் இலக்கியம் பல்கலைக்கழகத் தமிழ்த்துறை மாணவர்களின் கற்கைநெறியிலும் சேர்த்துக்கொள்ளப்பட்டது. இலங்கைப் பல்கலைக்கழகத்தின் களனி, கொழும்பு, யாழ்ப்பாண வளாகங்களின் தமிழ்த் துறைச்சிறப்புக் கலை மாணவர்களுக்கு 'ஈழத்துத் தமிழ் நாட்டாரியல்' என்னும் விடயம் கற்பிக்கப்பட்டது. கற்கைநெறியாக ஆகிவிட்ட ஈழத்துத் தமிழ் நாட்டாரியல் பல்கலைக்கழகத்திலே ஆய்வு நெறிப்பாகவும் ஆகியது. சு. வித்தியானந்தன் சென்னையிலே நடைபெற்ற உலகத் தமிழாராய்ச்சி மாநாட்டிலே மட்டக்களப்பு வடமோடி, தென் மோடிக்

கூத்துக்களைப் பற்றிய ஆய்வுகட்டுரையினைச் சமர்ப்பித்து இவ்வாய்வு நெறி வளர்ச்சிக்கு அடிக்கோலினார். இ.பாலசுந்தரம் மட்டக்களப்பு நாட்டார் பாடல்களை ஆய்வு செய்து முதன் முதலாக இத்துறையிலே கலாநிதிப் பட்டத்தினை இலங்கைப்பல்கலைக் கழகத்திலே பெற்றார். அ. சண்முகதாஸ் ஈழத்து நாட்டார் பாடல்களின் மொழி பற்றி ஆராய்ந்து ஆய்வுக் கட்டுரைகள் சில வெளியிட்டார்.

அறுபதுகளில் மட்டக்களப்பு, மன்னார் ஆகிய பிரதேசங்களைத் தளமாகக் கொண்டு நடைபெற்ற நாட்டார் கலை இலக்கிய முயற்சிகள் எழுபதுக்குப் பின்னர் வடபுலத்தைத் தளமாகக் கொள்ளலாயின. நாட்டாரியல் துறையிலே ஈடுபாடு கொண்ட க. கைலாசபதி, சி. மௌனகுரு, அ. சண்முகதாஸ் ஆகியோர் யாழ்ப்பாண வளாகத் தோற்றுச்சூடன் வடபுலம் பெயர்ந்தனர். அவர்களைத் தொடர்ந்து சு. வித்தியாணந்தன், கா. சிவத்தம்பி, இ. பாலசுந்தரம் ஆகியோரும் யாழ்ப்பாணம் வந்து சேர்ந்தனர். யாழ்ப்பாணத்தைத் தளமாகக் கொண்ட நாட்டார் கலை இலக்கிய முயற்சிகளுக்கு முன்னோடியாக எழுபதுகளின் தொடக்கத்திலே நெல்லியடியைச் சேர்ந்த “அம்பலத்தாடிகள்” என்னும் நாடகக்குழு கே. என். ரகுநாதன் அவர்கள் எழுதிய ‘கந்தன் கருணை’ என்னும் நாடகத்தினை மேடையேற்றியது. ஈழத்துத் தமிழர்களின் பாரம்பரிய நாடகமாகிய ‘காத்தான் கூத்து’ப் பாடல் மெட்டுக்களிலே அமைந்த பாடல்கள் மூலம் அறுபதுகளிலே யாழ்ப்பாணத்திலே தலைதூக்கிய சாதிப் போராட்டக் கதை, நாடகமாக மக்களுக்குக் காட்டப்பட்டது. சமகாலச் சமூகப் பிரச்சினையை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஒரு கதை மக்கள காலங் காலமாக விரும்பி ரசித்து வந்த பாடல் மெட்டுக்கள் மூலமாகக் கூறப்பட்டது. யாழ்ப்பாணம், கொழும்பு ஆகிய நகரங்களிலும் இந்நாடகத்துக்கு வரவேற்பிருந்தது. 1977ல் யாழ்ப்பாண வளாகத்தில் மௌனகுரு தயாரித்து அளித்த ‘போர்க்களம்’ என்னும் மட்டக்களப்பு வடமோடி நாடகம் மேடையேற்றியது. 1978ல் நடைபெற்ற தினகரன் விழாவிலே யாழ்ப்பாணத்துக் கூத்து மரபைப் பேணிவரும் வட்டுக்கோட்டை நாட்டுக்கூத்துக் கலைஞர்கள் ‘சடாகுரன்’ என்னும் ஆடற் கூத்தினை மேடையேற்றினர். இதே வேளையில் எழுபதுக்கு முன்னரே யாழ்ப்பாணத்தில் புகழ் பெற்றிருந்த இசை நாடகம் நடிகமணி வி.வி.வைரமுத்து அவர்களாலும், கத்தோலிக்க நாட்டுக் கூத்துகள் பூத்தான யோசப் அவர்களாலும் தொடர்ந்து சிறப்பான முறையிலே மேடையேற்றப்பட்டு வந்தன.

1980இல் நாட்டாரியல் தொடர்பாக இரண்டு முக்கிய நிகழ்வுகள் இடம்பெற்றன. ஒன்று யாழ்ப்பாண வளாகத் தமிழ்த்துறை ஒழுங்கு செய்த ஈழத்துத் தமிழ் நாட்டாரியல் கருத்தரங்கு மற்றையது மற்றாஸ் மயில் பதிப்பித்து வெளியிட்ட ‘வன்னிவள நாட்டுப் பாடல்கள்’ என்னும் நூல். இதே வேளையில், ‘மட்டக்களப்பு நாடக அரங்கு’ என்னும் விடயம் பற்றி சி. மௌனகுரு யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்திலே கலாநிதிப் பட்டத்துக்காக ஆய்வு செய்து பட்டமும் பெற்றார். யாழ்ப்பாணக் கலாசாரப் பேரவையின் ஆதரவுடன் இ. பாலசுந்தரம் வடபுலத்துக் காத்தான் கூத்து ஏடுகளைப் பரிசோதித்து ‘காத்தவராயன்’ என்னும் பதிப்பு நூலை வெளியிட்டார். அண்மையில் அவர் தயாரித்து மேடையேற்றிய காத்தவராயன் கூத்து மக்களிடம் ஏகோபித்த வரவேற்பைப் பெற்றுள்ளது.

அறுபதுகளிலே சு. வித்தியாணந்தன் நாட்டார் கலைகளைப் பேணுதல் முயற்சியிலே ஈடுபட, அதற்கு உறுதுணையாக இருந்த சி. மௌனகுரு நாட்டார் கலைகளிலே பரிசோதனைகள் மேற்கொள்ளத் தொடங்கினார். கார்த்திகா கணேசர் தயாரித்த நாட்டிய நாடகத்திலே மட்டக்களப்பு வடமோடி ஆட்டத்தினைப் புகுத்திப் பரிசோதனை செய்வதற்கு மௌனகுரு உதவினார். அத்துடன் ‘சங்காரம்’ என்றொரு வடமோடிக் கூத்தினையும் தயாரித்து மேடையேற்றினார். மட்டக்களப்பு வடமோடிக் கூத்தின் கதை பெரும்பாலும் இதிகாச புராணக் கதைகளுள் ஒன்றாகவே அமையும். மௌனகுருவின் ‘சங்காரம்’

சமகாலச் சமூகப் பிரச்சினைகளைப் பிரதிபலிப்பதாக அமைந்தது. எழுபதுகளிலே மௌனகுரு, அ. தார்சிசியஸ் ஆகியோர் குழந்தை ம. சண்முகலிங்கத்துடன் இணைந்து புதிய நாடகங்களைத் தயாரிக்க முற்பட்டனர். ஈழத்தமிழரின் தேசிய நாடக வடிவுக்கு எம்முடைய நாட்டுக் கூத்துகளே ஊற்றாக அமையக் கூடியன என்பதை இவர்கள் நன்கு உணர்ந்து செயற்பட்டனர். குறிப்பாக அ. தார்சிசியஸ், குழந்தை ம. சண்முகலிங்கம், சிதம்பரநாதன் ஆகியோர் திருநெல்வேலியிலே தொடக்கிய நாடகக் கல்லூரி நாட்டுக் கூத்தினையும் நவீன நாடக உத்திகளையும் இலணத்துப் பரிசோதனை முயற்சிகளிலே இறங்கியது.

இவர்கள் தயாரித்த 'பொறுத்தது போதும்' என்னும் நாடகம் ஜனாதிபதி விருதினைப் பெற்றதுடன் மக்கள் மத்தியிலே டிசுந்த வரவேற்பினையும் பெற்றது. இவர்கள் பிற்காலத்திலே மேடையேற்றிய 'மண்டமந்த மேனிப்' நாடகமும் இத்தகையதே. சமகால நிகழ்வுகளை மையமாகக் கொண்டு ஈழத்து நாட்டார் இசையினை இணைத்துத் தயாரிக்கப்பட்ட இந்நாடகம் பற்றி யாழ்ப்பாணக் குடாநாடே மிகச் சிலாகித்துப் பேசியது.

எழுபதுக்குப் பின்னர்தான் வானொலியில் நாட்டார் கலைகளுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கப்பட்டது. அ. தார்சிசியஸ் ஊர்ஊராகச் சென்று நாட்டார் கூத்து, பாடல் ஆகியனவற்றை ஒலிப்பதிவு செய்தும், அவற்றுடன் தொடர்புடையவர்களைச் செவ்விகண்டும் ஒலிபரப்பியதை நாம் மறந்துவிடமுடியாது. தார்சிசியஸ்கவின்னுடைய இச் சேவை பெரிதும் பாராட்டப்படத் தக்கதொன்று. பின்னர் இ பாலசுந்தரம் சில காலமாக ஈழத்து நாட்டார் பாடல்கள் பற்றி வாரந்தோறும் வானொலியிலே நிகழ்ச்சிகள் தயாரித்து அளித்து வந்தார். 1985ல் இலங்கை ஒலிபரப்புக் கூட்டுத்தாபனம் 'ஈழத்துத் தமிழ்ப் பாரம்பரிய இசை' கொண்ட ஒலிப்பதிவு நாடாவினையும் இசைத் தட்டினையும் வெளியிட்டது. நடிகமணி வி. வைரமுத்து, அ. சண்முகதாஸ், சி. மௌனகுரு, கலாவதி சின்னச்சாமி, முத்தமிழு போன்றோர் நாட்டார் பாடல்களைப் பாடியுள்ளனர்.

ஈழத்துத் தமிழ் நாட்டார் கலை இலக்கிய முயற்சிகள் அறுபதுகளிலே அவற்றைப் பேணுவதிலே முன் சென்றனவென்றால், எழுபதுகளுக்குப் பின்னர் அவற்றை ஊற்றுக்களாகக் கொண்டு புதிய கலையாக்குதல், அவை பற்றிய நுணுக்கமான பண்புகளை வெளிக்கொணர் ஆய்வு செய்தல், அவற்றைக் கல்வி நெறியாக்குதல் போன்ற முயற்சிகள் மேற்கொள்ளப்பட்டன என்று கூறலாம்.

1990

ஈழத்து நாட்டார் வழக்கியற் பரப்பும் அதில் நுண்ணாய்வுக்குட்படுத்த வேண்டிய கூறுகளும்

1. முன்னுரை

ஈழத்துத் தமிழ் நாட்டார் வழக்கியல் பற்றிய காத்திரமான ஓர் ஆய்வு முயற்சி 1980ல் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ்த்துறை நடாத்திய நாட்டார் வழக்கியற் கருத்தரங்கின் போது நடைபெற்றதெல்லாம். இத்தகைய முயற்சிக்கு ஒரு வலுவான பின்னணி இருந்தது. ஈழத்து நாட்டார் வழக்கியற் கூறுகளாகிய நாட்டார் பாடல்கள், நாட்டுக்கூத்து ஆகியன பற்றி அறுபதுகளில் இலங்கைக் கலைக்கழகம் பேராதனைப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ்த்துறை ஆகியவற்றுடன் தொடர்புடைய பேராசிரியர் சுவித்தியானந்தன் தீவிர கவனஞ் செலுத்தினார். அவர் நாட்டுக்கூத்துக்களை மேடை ஏற்றியும், பேராசிரியர் கா.சிவத்தம்பி, பண்டிதர் வி. சீ.உந்தையா ஆகியோருடன் நாட்டார் பாடல்களைப் பதிப்பித்தும் இத்துறை தொடர்பான முயற்சிகளை மேற் கொண்டார். எனினும், இந் நாட்டாரியற் கூறுகள் தொடர்பாக ஆழமான, ஒழுங்கான ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்படவில்லை.

கொழும்புப் பல்கலைக்கழகத்திலும் வித்தியாலங்காரப் பல்கலைக்கழகத்திலும் தமிழ்த் துறை தொடங்கப்பட்டபோது, தமிழ்ப் பாடவிதானத்தில் தமிழ் நாட்டார் வழக்கியலும் ஒரு பயில்நெறியாகப் பேராசிரியர் க.கைலாசபதியின் முயற்சியினாலே தொடங்கப் பட்டது. பேராசிரியர் கைலாசபதி இலங்கைப் பல்கலைக்கழக யாழ்ப்பாண வளாகத் தலைவராக வந்தபோது, தமிழ்த்துறையில் ஈழத்துத் தமிழ் நாட்டார் வழக்கியல் ஒரு பயில்நெறியாக அமைந்தது. இவ்வாறு தமிழ்த்துறையிலே இது ஓர் பயில்நெறியாக அமைந்த காரணத்தாலேயே இத்துறை தொடர்பான ஒழுங்கான சில கள ஆய்வுகளும் புலமைசார் ஆய்வுகளும் மேற்கொள்ளப்பட்டன. இந்த வகையில் இ.பாலசுந்தரம் கலாநிதிப் பட்டத்திற்குக் கொழும்புப் பல்கலைக்கழகத்துக்குச் சமர்ப்பித்த 'ஈழத்து நாட்டார் பாடல்கள் ஆய்வும் மதிப்பீடும் (மட்டக்களப்பு மாவட்டம்)' என்னும் ஆய்வேடு, சி.மௌனகுரு கலாநிதிப் பட்டத்துக்கு யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்துக்குச் சமர்ப்பித்த "மட்டக்களப்பு மரபு வழி நாடகங்கள்" என்னும் ஆய்வேடு, கலாநிதி காரை சுந்தரம்பிள்ளை கலாநிதிப்பட்டத்துக்கு யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத்துக்குச் சமர்ப்பித்த 'வடஇலங்கை நாட்டார் அரங்கு' என்னும் ஆய்வேடும் ஈழத்து நாட்டார் வழக்கியலில் பாடல், கூத்து என்னும் இரு கூறுகளின் நுண்ணாய்வுகளாக அமைந்தன. இ.பாலசுந்தரத்தின் நாட்டார் இசை: இயல்பும் பயன்பாடும் (1991) என்னும் நூலும் இவ்விரு கூறுகளின் ஒன்றினுடைய நுண்ணாய்வாகவே அமைந்தது. அறுபதுகளிற் பேராசிரியர் வித்தியானந்தன் கவனஞ் செலுத்திய இரு கூறுகளே நுண்ணாய்வுக்கு உட்பட்டன என்று கூறலாம்.

இப் பின்னணியில் நோக்குமிடத்து 1980இல் யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகத் தமிழ்த்துறை நடாத்திய நாட்டாரியற் கருத்தரங்கு ஒரு வரலாற்றுச் சிறப்புடையதாகின்றது. இக் கருத்தரங்கிலேதான் ஈழத்து நாட்டாரியற் பரப்பினை ஓரளவு இனங்காணும் முயற்சியும், இத்துறையின் பல்வேறு வகைப்பட்ட கூறுகளிலே சிறிதளவிலாவது ஆய்வு முயற்சிகளும் மேற்கொள்ளப்பட்டன. கா.சிவத்தம்பி, அ.சண்முகதாஸ், நா.சுப்பிரமணியம் ஆகியோர் அடங்கிய ஆசிரியர் குழு இலங்கைத் தமிழ் நாட்டார் வழக்கியல் (1980) என்னும் தொகுப்பினை வெளியிட்டது. நாட்டார் பாடல், நாட்டார் கூத்து ஆகிய கூறுகள் மட்டுமன்றி வேறு நாட்டாரியற் கூறுகள் தொடர்பான கட்டுரைகளும் இத் தொகுதியிலே இடம்பெறுகின்றன. 'இலங்கையில் தமிழ் நாட்டார் வழக்கியல் ஆய்வுகள்: வந்தவையும் வரவேண்டியவையும்' என்னும் பேராசிரியர் க.கைலாசபதியின் கட்டுரை எமது நாட்டில் நாட்டார் வழக்கியலில் நடைபெற்று வந்த முயற்சிகளைக் கோடிட்டுக் காட்டி,

“அண்மைக்காலம் வரையில் தமிழர் நாட்டார் வழக்கில் ஆய்வுகளில் பெரும்பாலானவை அடிப்படையிலே விவரணங்களாகவும் பழமை போற்றும் பண்பில் தோய்ந்தனவாகவுமே அமைந்துள்ளன. ‘நாட்டார் இலக்கியம், வாய்மொழிப் பாடல்கள் முதலியவற்றின் அடிப்படைப் பண்புகள் நுட்பமாக இன்னும் பகுத்தாய்ப்படவில்லை என்றே கூறவேண்டும். சுருங்கச் சொன்னால், நாட்டார் வழக்கியலை முழுமையாக நோக்க வேண்டிய தேவையும் முறையிலும் உணரப்படவில்லை’ (அழுத்தக் கோடுகள் எம்மாலிடப்பட்டவை.)

என்று கூறியுள்ளார். இந்நிலை வருந்தத்தக்க வகையில் இன்னும் நீடிக்கின்றதென்றே கூறவேண்டும். இதனையே இக்கட்டுரையும் அழுத்தமாகக் கூறமுற்படுகின்றது.

2. ஈழத்து நாட்டார் வழக்கியற் பரப்பு

நாட்டார் வழக்கியற் பரப்பிலே, நாட்டார் பாடல்கள், கதைகள், நொடிகள் அல்லது விடுகதைகள், பழமொழிகள், கூத்துக்கள், சடங்குகள், மொழிவழக்குகள் என்னும் கூறுகளை இனங்காண முடிகின்றது. இவற்றுள் நாட்டார் பாடல்கள், கூத்துக்கள் ஆகியனவே இதுவரை ஈழத்து ஆய்வாளர்களின் நுண்ணாய்வுக்கு உட்பட்டு வந்துள்ளன. ‘ஈழத்துத் தமிழ் நாட்டார் இலக்கியம்’ (1974) என்னும் கட்டுரையை எழுதிய இ.பாலசுந்தரம்,

“நாட்டார் இலக்கியப் பரப்பினை பாடல்கள், கதைகள், பழமொழிகள், விடுகதைகள் என நான்காகப் பகுக்கலாம். பாடல்களை (Folk Songs) வகைசெய்யும்போது, தாலாட்டுப் பாடல்கள், சிறுவர் விளையாட்டுப் பாடல்கள், தொழிற்பாடல்கள், காதற் பாடல்கள், ஒப்பாரிப் பாடல்கள், சமய வழிபாட்டுப் பாடல்கள், கதைப்பாடல்கள் என ஏழாகப் பிரித்து ஆராயலாம். கதைகளை (Folk talkies) சமூகக் கதைகள், வரலாற்றுக் கதைகள், புராணக் கதைகள், இதிகாசக் கதைகள் என நான்காகப் பகுத்து ஆராய்வர். விவசாயம், விலங்கினம் - பட்சிகள், மனிதனது உறுப்புக்களும் செயற்பாடுகளும், உணவும் - உணவு தயாரித்தலும், காலநிலை, புவியியல்நிலை - வானமண்டலம்: வாழ்க்கை; சமயம்: உடை: உணவு சேகரித்தல்: நிலைபெற்ற உபகரணப் பொருட்கள் என பத்துப் பகுதிகளாகப் பகுத்து டொன்விகார்ட் என்பவர் விடுகதைகளை (Riddles) ஆராய்ந்துள்ளார். பழமொழி களையும் பல உபபிரிவுகளாகப் பிரித்து ஆராயலாம்.”

என விவரமாகக் கூறிவிட்டு ஈழத்திலே நாட்டார் பாடல்களிலே நடைபெற்ற ஆய்வு முயற்சிகளை மட்டுமே விவரித்துள்ளார். நாட்டார் கதைகள், விடுகதைகள், பழமொழிகள் பற்றி இக் கட்டுரையிலே அவர் எதுவும் கூறவில்லை. இற்றைவரை நாட்டார் வழக்கியல் ஆய்வாளர்களாலே கவனிக்கப்படாத கூறுகளாகவே இருந்து வருகின்றன. எனவே, ஈழத்து நாட்டார் வழக்கியற் கூறுகளுள் எவை நுண்ணாய்வுக்குட்பட வேண்டியன என்னும் வினா மேற்கிளம்புகின்றது.

3. நுண்ணாய்வு செய்யப்படவேண்டிய நாட்டார் வழக்கியற் கூறுகள்

ஈழத்து நாட்டார் கதைகள், விடுதலைகள், பழமொழிகள், சடங்குகள், மொழிவழக்குகள் என்பன விரிவான ஆய்வுக்குட்பட வேண்டிய நாட்டாரியற் கூறுகளாகும். முதலிலே, சளஆய்வு செய்து தரவுகள் பல சேகரிக்கப்பட வேண்டும். ஏற்கனவே சில கூறுகள் தொடர்பான தரவுகள் இருப்பின் அவை ஆராயப்பட வேண்டும்.

3.1 நாட்டார் கதைகள்

ஈழத்து நாட்டார் கதைகளைப் பற்றி நாட்டார் வழக்கியல் ஆய்வாளர்கள் எதுவுமே சாதித்துள்ளார்கள் என்று கூறுவதற்கில்லை. வாய்மொழி இலக்கிய வகைகளுள் அடங்கும் கதைகள், கட்டுக்கதைகள், கதைப்பாடல்கள் ஆகியன பற்றி 13 ஆண்டுகளுக்கு முன்னர் பேராசிரியர் கா. இந்திரபாலா ('நாட்டார் வழக்கியலும் இலங்கைத் தமிழர் வரலாறும்', இலங்கைத் தமிழ் நாட்டார் வழக்கியல், பக். 65 -83) கூறியவற்றை இங்கு தருகிறேன்:

“இலங்கையில் இந்த வாய்மொழி இலக்கிய வகைகள் அனைத்தும் உண்டு. ஆனாலும் இவை எல்லா இடங்களிலும் குறிப்பிடத்தக்க அளவில் கிடைக்கின்றன என்று சொல்ல முடியாது. யாழ்ப்பாணக் குடாநாட்டைப் பொறுத்தமட்டில், கட்டுக் கதைகளும் பழமொழிகளும் கணிசமான அளவில் இருக்கின்றன. எனினும் ஏனைய வகைகள் குறிப்பிடத்தக்க அளவில் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. மட்டக்களப்பில் அவை பெருமளவில் இருப்பதைக் காணலாம். தமிழ் மக்கள் மத்தியில் இன்றில்லாது, சிங்கள மக்கள் மத்தியில் தமிழர் பற்றியும் தமிழ் மன்னர் பற்றியும் வழங்கும் நாட்டார் வழக்கியல் சார்ந்த கட்டுக்கதைகளும் இருப்பது கவனிக்கத்தக்கது. இவற்றையெல்லாம் ஆராய்ந்து வரலாற்றியலுக்குப் பயன்படுத்தும் முயற்சி இன்னும் தொடங்காத காரணத்தால் இக் கட்டுரையில் இவை பற்றிய மேலோட்டமான சில குறிப்புக்களை மட்டுமே கொடுக்கலாம்.”

இந்நிலை இன்றும் அப்படியேதான் இருக்கின்றதெனக் கூறலாம். தமிழ்நாட்டில் பேராசிரியர் நா.வாணமாமலை போன்றோர் தமிழக நாட்டார் கதைப் பாடல்களாகிய கட்டபொம்மன் கதை, முத்துப்பட்டன் கதை, காத்தவராயன் கதை போன்றன குறிக்கும் நாட்டார் கதைகளைப் பகுப்பாய்வு செய்து பல தகவல்களைத் தந்துள்ளனர். இத்தகைய நுண்ணாய்வு ஈழத்து நாட்டார் கதைகள் பற்றி விரிவாகச் செய்யப்படவில்லை.

எங்கள் நாட்டில் கண்ணகி வழக்குரை, கோவலர் கதை எனப் பெயர்கள் கொண்ட கதைப் பாடல்கள் இருக்கின்றன. இவை இரண்டுமே ஏறக்குறைய ஒரே கதையைத்தான் கூறுகின்றன. ஈழத்துக் கிராமிய மரபு இதனாலேயே புலப்படுத்தப்படுகின்றது. ஈழநாட்டில், தமிழர் புலமாகிய மட்டக்களப்பு கண்ணகையம்மன் வழிபாட்டுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கும் இடமாகும். ‘சடங்கு’ என்ற சொல் இங்கு வைகாசித்திங்களிலே நடைபெறும் கண்ணகையம்மன் விழாவினையே குறித்து பண்டைக்கால முதல் வழங்கி வருகின்றது. இங்குள்ள கண்ணகி கோயில்களிலே அத்தேவியின் புகழ் உரைப்பனவாய்க் குளிர்த்திப் பாடல்கள், ஊர்கற்றுக் காவியம், வசந்தன் பாடல்கள், உடுக்குச் சிந்து, கொம்பு விளையாட்டுப்

பாடல்கள் என்பன ஆண்டுதோறும் விழாக் காலத்திலே படிக்கப்பட்டு வருவன. இவை யாவற்றையும்விட முக்கியமானதும் புகழ் பெற்றதுமாகத் திகழ்வது கண்ணகி வழக்குரை என்னும் காவியமாகும். இக் காவியம் பற்றியும் மட்டக்களப்பிற் கண்ணகி வழிபாடு பற்றியும் பண்டிதர் வி.சீ. கந்தையா, ம.சற்குணம், டாக்டர் சரளா ராஜகோபாலன் போன்றோர் விரிவாக ஆராய்ந்து எழுதியுள்ளனர்.

1. வி.சீ. கந்தையா (பதிப்பாசிரியர்)

கண்ணகி வழக்குரை 1968.

2. ம. சற்குணம், 'ஈழத்திற் கண்ணகி வழிபாட்டின் தோற்றமும் வளர்ச்சியும்' திருக்கேதீஸ்வரம் திருக்குடத் திருமஞ்சன மலர், 1976.

3. டாக்டர் சரளா ராஜகோபாலன், 'சிலப்பதிகாரமும் கண்ணகி வழக்குரையும்' புலமை 1984.

ஈழத்தின் கிழக்குப் புலத்திலே அமைந்துள்ள கண்ணகி கோயில்கள் பற்றி ஆய்வுகள் மேற்கொண்டதுபோல வடபுலத்திலே அமைந்துள்ள கண்ணகி கோயில்கள் பற்றி விரிவான ஆய்வுகள் நடைபெறவில்லை.

தமிழர் வாழும் யாழ்ப்பாண, வன்னிப் பிரதேசங்களில் இதன்படி ஈழத்தின் வடபாகத்துத் தமிழர் மத்தியிலும் கண்ணகையம்மன் வழிபாடு முக்கியத்துவம் பெற்றுள்ளமையை எடுத்துக்காட்டுகின்றது. கிழக்குப்புல மக்களுக்குக் கண்ணகி வழக்குரை இருப்பதுபோல வடபுலத்து மக்களுக்குக் கோவலர் கதை என்னும் காவியம் அமைந்துள்ளது. இக் காவியம் பற்றிச் சிறிது விரிவாக நோக்குதல் நலமென எண்ணுகிறேன்.

தமிழில் எழுந்த முதற் காப்பியமாகிய சிலப்பதிகாரத்தைத் தழுவி எழுந்தனவே கண்ணகி வழக்குரையும் கோவலர் கதையும். உயர் இலக்கியமாகிய சிலப்பதிகாரக் கதை மக்களிடையே பரவியபொழுது, மக்கள் அக்கதையினைத் தத்தம் வாழ்வு நெறிகளுடனும் உணர்வுகளுடனும் நோக்கத் தலைப்பட்டனர். அக் கதைக்குக் காலகெதியிலே ஒரு கிராமிய வடிவம் உருவாகத் தொடங்கியது. மக்களுடைய நாளாந்த சமய அனுபவ உணர்வும் இதனுடன் சேர்ந்தது. கண்ணகையம்மன் வழிபாடு இதற்கு மேலும் உரமுட்டியது. இதனால் சிலப்பதிகாரக் கதை ஈழத்திலே கிராமியப் பண்பும் சமயப் பண்பும் கொண்ட கண்ணகி வழக்குரையையும் கோவலர் கதையையும் தோற்றுவித்தன. இவ்விரு இலக்கியங்களுள் எது முதலிலே தோன்றியது என்பது ஆராயப்படவேண்டியது. இரண்டுக்குமிடையே பல வேறுபாடுகளுண்டு. அவையும் விரிவாக ஆராயப்பட வேண்டியன. இங்கு கோவலர் கதையினைப் பற்றிய சில செய்திகளைக் கூறுவதுடன், இதன் அமைப்பு எவ்வாறு சிலப்பதிகாரத்திலிருந்து வேறுபடுகின்றது என்பதை மட்டும் நோக்கப்படுகின்றது.

கோவலர் கதை ஏடு (என்னிடம் தட்டச்சுப் பிரதியாக்கப்பட்டுக் கைவசமுள்ளது), குடாரப்பு, குடத்தனை, நாகர்கோயில் போன்ற இடங்களிலுள்ள கண்ணகையம்மன் கோயில்களிலே வைகாசித் திங்கள் தோறும் நடைபெறும் விழாக்காலங்களிலே படிக்கப்படுவதுண்டு. வைகாசிப் பூரணையை அண்டிய ஒரு திங்கட்கிழமை இக்கதை படிக்கத் தொடங்குவர். இதனை 'படிப்பு' என்று கூறுவர். திங்கட்கிழமை படிப்புத் தொடங்கினால் அடுத்த திங்கட்கிழமை பொங்கலுடன் படிப்பு முடிவடையும். படிப்புத் தொடங்கி ஐந்தாம் நாள் கலியாணப் படிப்பு நடைபெறும். அன்று கோவலனுக்கும் கண்ணகிக்குமிடையே நடைபெற்ற திருமணம் பற்றிய கதை படிக்கப்படும். ஆறாம் நாள் படிப்பு 'மாதவி கூத்து' எனவும் ஏழாம் நாள் படிப்பு 'சிலம்புகூறல்' எனவும் அழைக்கப்பட்டன. கோயிற் பூசகர் ஒவ்வொரு நாளும் காப்புச் சொல்லி படிப்பினை ஆரம்பித்து வைப்பார்.

கோவலர்கதை ஏட்டில் இரண்டு காப்புச் செய்யுட்கள் இருக்கின்றன.

இவ்விரு காப்புச் செய்யுட்களையும் படித்த பின்னரே கதை படிக்கப்படும். இருவர் ஏட்டினைப் படிப்பர். ஒருவர் ஒரு வரியைப் பாட மற்றவர் அடுத்த வரியைப் பாடுவர். பல்வேறு சந்தங்களிலே பாடல்களைப் பாடுவர்.

கோவலர் கதையில் விநாயகருக்கும் சிவனுக்கும் காப்புக் கூறி, வேறு பாடல் மூலம் பல தெய்வங்களைக் காக்கும்படி வேண்டப்படுகின்றது.

இதன் பின்னர் கடவுள் வணக்கமென 21 பாடல்கள் இடம்பெறுகின்றன. அடுத்துப் பாயிரம் என 21 பாடல்கள் உள்ளன. இப்பாயிரத்தைப் பாடிப்பவர் தும்பளை கதிர்காட்டி மகன் சங்கரன் என்னுஞ்செய்தி 20 ஆவது பாடல் மூலம் அறிகிறோம். கோவலர் கதையை இயற்றியவர் யார் என்ற செய்தியும் இப் பாயிரத்திலே கூறப்படுகின்றது. குடாரப்பு என்னும் இடத்தினைச் சேர்ந்த கந்தரின் மகன் வெற்றிவேலர் என்பவரே இந்நூல் ஆசிரியராவர். நூலிலே கூறப்பட்டுள்ள கதைச் சுருக்கம் பாயிரத்திலே விவரிக்கப்பட்டுள்ளது. மதுரையைத் தகனஞ் செய்து, கோபந் தணிந்து கண்ணகையம்மன் இலங்கை வருவதாகக் கதையிலே கூறப்படுகின்றது.

எரிதணிய மழைகொடுத்து
இடைச்சியர்செய் பூசைகண்டு
பெரியவதி சுயமுடனே
பெண்ணணங்கு மிலங்கைரண்ணி
உரியபல தலடகளிலே
உற்றசில பூசைகண்டு
சரியரிய வரங்கொடுத்துத்
தார்குழலாள் வற்றாப்பளையில்
மருவியிருந் தருள்கொடுத்து
வளர்கதிரை மலையணுகி
அருவியுயர் சுயிலைசென்றும்
ஐயனிடத் தமர்ந்தனளே.

மேற்படி பாடல்கள் மூலம் அம்மன் இலங்கை நாட்டில் வற்றாப்பளையிலே வீற்றிருந்து அருள் பாலித்த செய்தியினை அறிகிறோம். வட்டிலத்துக் கண்ணகையம்மன் கோயில்களிலே வற்றாப்பளை தான் பழமைமிக்கதாய் அமைந்திருக்க வேண்டும்.

சிலப்பதிகாரம் புகார், மதுரை, வஞ்சி என்னும் மூன்று காண்டங்களையுடையது. ஆனால் கோவலர் கதை பூர்வ காண்டம், நாகமணிக் காண்டம், பூம்புகார்க் காண்டம், வஞ்சிக் காண்டம், மதுரைக் காண்டம், மீட்சிக் காண்டம் என ஐந்து பெரும் பிரிவுகளாயமைந்துள்ளது.

மேற்படி காண்டங்கள் இரண்டு இலக்கியங்களுக்குமிடையே அமைப்புத் தொடர்பாகக் காணப்படும் வேறுபாடுகளைக் காட்டுகின்றன. சிலப்பதிகாரத்தில் புகார்க் காண்டத்திலே நடைபெறும் நிகழ்வுகள் யாவும் கோவலர் கதையில் பூர்வகாண்டம், நாகமணிக் காண்டம், பூம்புகார்க் காண்டம், வஞ்சிக் காண்டம் ஆகிய ஐந்து காண்டங்களிலே நடைபெறுகின்றன. சிலப்பதிகாரத்திலே கூறப்படாத எத்தனையோ செய்திகள் கோவலர் கதையிலே இடம்பெறுகின்றன. சிலப்பதிகாரத் கதை சோழ நாட்டிலே நடைபெறுகின்றது. கோவலர் கதையில் கண்ணகியின் பிறப்பு தெய்வாம்சத் தொடர்புடையதாகக் கூறப்படுகின்றது. நாகமணிக்காண்டத்திலே கூறப்பட்டுள்ள செய்திகள் எவையுமே சிலப்பதிகாரத்திலே

காணப்படவில்லை.

சிலப்பதிகாரத்திலே வஞ்சிக் காண்ட நிகழ்வுகளெல்லாம் சேரநாட்டுத் தலைநகராகிய வஞ்சியிலே நிகழ்வதால் அது வஞ்சிக் காண்டமெனப் பெயர் பெற்றது. ஆனால், கோவலர் கதையின் வஞ்சிக் காண்டம் மாதவியினுடைய நடன அரங்கேற்றம், கோவலனும் மாதவியும் ஒன்றாய் வாழ்ந்தமை, அவனிடம் பொருள் பறிப்பதற்காகத் தாய் சித்திராபதியும் மாதவியும் சேர்ந்து பல இன்னல்களைக் கோவலனுக்கு விளைவிக்கின்ற விடயங்கள் ஆகியனவற்றையே கூறுகின்றது. இந்நிகழ்வுகளெல்லாம் சோழ நாட்டிலேயே நடைபெறுகின்றன. அப்படியெனில் அதற்கு வஞ்சிக் காண்டம் எனப் பெயரிட்டதன் நோக்கமென்ன? இக் காண்டத்திலுள்ள இரண்டு காதைகளையும் படிப்பவர்கள் எப்படி மாதவியினுடைய தாய் கோவலனை வஞ்சிக்கிறார் எனபது புலப்படும்.

“திருவிருத்த கோவலன்மா
தேவியெனும் மூதேவியால்
திருவிழந்தும் பொருளழிந்தும்
திகைத்து வெய்யில்தனிலிருந்தும்
திருவுடலிற் றழும்புபட்டும்
திரையிலாழ்ந்தும் கிணற்றில் வீழ்ந்தும்
திருவுயிர்க்கு மோசசாபம்
தேடிவாடி மேவினரே”

என்னும் பாடல் மூலம் மாதவி மூலமாகக் கோவலன் பட்ட அவமானங்களை அறியமுடிகின்றது. இவற்றையெல்லாம் நோக்கியே இப்பகுதியினைக் கோவலர் கதை ஆசிரியர் வஞ்சிக் காண்டம் எனப் பெயரிட்டிருக்க வேண்டுமெனத் தோன்றுகின்றது.

சிலப்பதிகாரம் வஞ்சிக் காண்டத்திலே கூறப்பட்டுள்ள செய்திகள் எவையுமே கோவலர் கதையிலே இல்லை. இதனால்தான் போலும், அக்காண்டப் பெயரினை வேறு நிகழ்வுகளைச் சுட்டும் காதைகளைக் குறிப்பிடக் கோவலர் கதை ஆசிரியர் பயன்படுத்தியுள்ளார்.

‘குழவினைச் சிலம்பு’ முக்கிய இடம் வகிக்குங் காரணத்தினாலே இளங்கோவடிகள் தன்னுடைய காவியத்துக்குச் ‘சிலப்பதிகாரம்’ எனப் பெயரிட்டார். ஈழத்துக் கிழக்குப் புலக் காவியக் கதை கண்ணகை அம்மனுக்கே முக்கியத்துவங் கொடுப்பதாலும், கண்ணகி பாண்டியன் அவையிலே வழக்குரைப்பதோடு காவியத்தையே முடிப்பதாலும், அக்காவிய ஆசிரியர் அதற்குப் பொருத்தமாக ‘கண்ணகி வழக்குரை’ எனப் பெயரிட்டார். வடபுலக் காவியமும் பெருமளவு ‘கண்ணகி வழக்குரை’ க்காவியத்தை ஒத்துள்ளபோதும், அதற்கு அவ்வாசிரியர் ‘கோவலர் கதை’ எனப் பெயரிட்டதன் காரணம் என்ன என்பதைத் தற்போது தெளிவாக்க முடியாமலுள்ளது. ஆணுக்கு முக்கியத்துவம் கொடுக்கும் ஓர் எண்ணமோ என்றும் ஐயுற இடமுண்டு.

மட்டக்களப்புக் கண்ணகி வழக்குரைக்கும் வடபுலத்துக் ‘கோவலர் கதைக்குமிடையே பல வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. அவை எல்லாவற்றையும் இக் கட்டுரையிலே குறிப்பிடமுடியாது. உதாரணத்துக்கு ஒன்றை மட்டும் குறிப்பிடலாம். ‘கண்ணகி வழக்குரை’க் காவியம் கண்ணகி வழக்குரைப்பதோடு முடிவடைகின்றது. ஆனால், ‘கோவலர் கதை’ காவியமோ அதற்குப் பின்னர் மீட்சிக் காண்டம் என்றொரு பகுதியினை அமைத்து அதிலே கண்ணகி மதுரையைத் தகனம் செய்ததும்,

பூசைசெய்தங் கிடைச்சியார்கள்
 பொற்கொடியை வீழ்ந்திறைஞ்சி
 தேசொளியே பாண்டியன்செய்
 தீவினையி னானசினம்
 நாயகியே குளிர்ந்தருள்வாய்
 நற்கொடியே குளிர்ந்தருள்வாய்
 வாசமுறு மானாகர்
 மாமகளே குளிர்ந்தருள்வாய்

என்று அம்மன் கோபந்தணிந்து, அவர்களுடைய பூசனைகளை ஏற்றதும், இலங்கை வந்து வற்றாப்பாளையில் இடைச் சிறுவர்களுக்குக் காட்சி கொடுத்து ஒவ்வோர் ஆண்டும் வைகாசிப் பூரணையிலே தனக்கு பூசை செய்யும்படி கூறுவதும் ஆகிய செய்திகளைக் கூறி முடிகின்றது. இவ்விரு காவியங்களும் ஒப்பீட்டிப்படையிலே விரிவான ஆய்வுக்குட்படுத்தவேண்டிய தேவையுண்டு. வற்றாப்பாளைக் கண்ணகை அம்மன் கோயிலிலே படிக்கப்படும் 'கோவலன் கதை' ஏட்டுடன் குடத்தனை, குடாரப்புப் பகுதிகளிலே வழக்கிலுள்ள 'கோவலர் கதை' ஏடு ஒப்புநோக்கி ஆராயப்பட வேண்டியுமுள்ளது.

சங்கிலியன், பண்டார வன்னியன், மாருதப்பூரவிகவல்லி போன்ற அரசபரம்பரையினர் தொடர்பான கதைகள், பூதத்தம்பி, வேலப்பணிக்கன் - அரியாத்தை போன்றவர்களுடைய கதைகள், எம்முடைய ஊர்கள்தோறும் நிலவிவரும் பல கட்டுக்கதைகள் ஆகியன பட்டியற்படுத்தப்பட்டுப் பகுப்பாய்வுக்குட்படுத்தப்பட வேண்டும்.

3.2 விடுகதைகள்

1939 ஆம் ஆண்டு தொடக்கம் நாட்டார் இலக்கியச் சேகரிப்பாளராகவும் பதிப்பாசிரியராகவும் கட்டுரையாசிரியராகவும் விளங்கிய மக்கள் கவிமணி வட்டுக்கோட்டை மு. இராமலிங்கம் ஈழத்தமிழருடைய விடுகதைகளைச் சேகரித்துக் களவுக் காதலர்கள் கையாண்ட விடுகதைகள் (1962), பொது அறிவு விடுகதைகள் என இரு தொகுதிகளாக வெளியிட்டார். இத்தரவுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு இவ் விடுகதைகளின் அமைப்பு, அவற்றின் பயன்பாடு, கிராமச் சொற்றொடர் வழக்கு ஆகியன பற்றி எவரும் நுண்ணாய்வு செய்யவில்லை.

விடுகதைகள் முரண்பட்ட தன்மைகள் கொண்டமையினும், மனிதனுடைய அறிவினைப் புலப்படுத்துவனவாயமைகின்றன. பெரும்பாலும் வினாவாக (பாடலில் அல்லது உரையில்) அமையும் விடுகதை முரண்பட்ட கருத்தினைக் கொண்டமையினும் ஓர் உண்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டமையும். மனிதனுடைய அறிவினை மழுங்கடிக்கத் தெய்வங்கள் கையாளும் வழி ஒருவகை விடுகதையாக அமைந்துவிடுகின்றது. தவ வலிமைமிக்க இரணியன் பிரமாவிடம் தான் மனிதனாலோ, விலங்கினாலோ, கடவுளாலோ இறப்பினை அடையக்கூடாது என்று வரங்கேட்ட போது அவ்வரம் கொடுக்கப்பட்டது. இரணியனைத் தவிர, பண்டைய இந்தியர் மனித உடலும் விலங்குத் தலையுமுடைய நரசிங்கம் என்ற அவதாரம் பற்றி மகிழ்ச்சியடைந்திருப்பர். இத்தகைய வரங்கள் விடுகதைகளுக்குத் தோற்றம் அளித்தன என்று கூறமுடியாது. ஆனால் விடுகதைகள் வெளிக்கொணரும் உயர் அறிவு இத்தகைய வரம் கொடுக்கும் கதைகளுடாகவும் புலப்படுத்தப்படுகின்றது.

மயக்குமொழித் தொடர்களைப் பிரித்துப் பொருள் காண்பதிலே மனிதனுக்கு மிகுந்த விருப்பம் உண்டு. விடுகதைகள் மனிதனுடைய இவ் விருப்பத்தின் வெளிப்பாடுகளே

எனலாம். விடுகதைகள் அல்லது நொடிகளுக்கு உடனடியாகச் சரியான மறுமொழி கூறாவிட்டாலும், அவற்றுக்குரிய சரியான மறுமொழியைக் கேட்டவுடன் மனிதன் தன்னுடைய அறிவுக்கு விருந்தாக அதனைக் கொள்கிறான்.

ஈழத் தமிழர்களுக்கெனத் தனித்துவமான விடுகதைகள் உண்டா? இருப்பின் அவற்றின் அமைப்பு என்ன? அவை பிரதிபலிக்கும் மயக்குநிலை, உருவகம், குறியீடு, வாழ்வியற் கூறுகள் எவை? இத்தகைய வினாக்களுக்கு விடைகாணும் ஆய்வுகள் தேவை:

சந்தன மரத்தை மச்சான்
சந்திக்க வேணுமெண்டா
பூவலடிக்கு மச்சான்
பொழுதுபட வந்திடுங்கோ

என்னும் ஈழத்து நாட்டார் பாடல் ஒரு விடுகதை அமைப்புக் கொண்டதாயுள்ளது. இதைச் சொன்ன காதலியின் அறிவும் இதனை விளங்கிக்கொள்ளும் காதலனின் அறிவும் எம் வியப்புக்குரியனவாகின்றன. சந்தன மரத்தை எப்படிச் சந்திப்பது என்னும் மயக்கமேற்படுகின்றது. அதே வேளையில் 'சந்தன மரம்' என்னும் உருவகத்தை நாம் விளங்கிக்கொள்ளக் கூடியதாகவுமுள்ளது.

3.1 பழமொழிகள்

ஈழத்துத் தமிழர் பழமொழி பற்றியும் வட்டுக்கோட்டை மு.இராமலிங்கம் அவர்களே முதலிற் கவனஞ் செலுத்தினார். அவர் பழமொழிகளைத் தொகுத்துச் சிறு பிரசுரமாக வெளியிட்டது மாத்திரமன்றி அவற்றின் சமூக வாழ்வியல் தொடர்புகளையும் விளக்கினார். யாழ்ப்பாணப் பிரதேசத்தில் வழங்கி வந்த பழமொழிகளை ஈழகேசரி, உதயதாரகைப் பத்திரிகைகளில் வெளியிட்டு வந்தார். ஆனால், ஈழத்தமிழருடைய பழமொழிகளை இதுவரை யாரும் நுணுகி ஆராயவில்லை. யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழக நாட்டார் வழக்கியல் கருத்தரங்கில் திரு.ஆ.சிவநேசச்செல்வன் 'சிந்தனைத் திறனையும் பண்பாட்டுக் கூறுகளையும் தெரிவிக்கும் பழமொழிகளும் விடுகதைகளும்: வரலாறும் பண்பாடும்' என்றொரு கட்டுரை படித்தார். இக்கட்டுரை பொதுவாகத் தமிழிலேயுள்ள பழமொழிகள் விடுகதைகள் பற்றியே நோக்குகின்றது. ஈழத்தமிழருடைய பழமொழிகளையோ விடுகதைகளையோ தனியாக எடுத்து நோக்கவில்லை.

பழமொழிக்கு 'தொன்றுதொட்டு வழங்கும் வாக்கியம்' என்றும், 'முதுமொழி' எனவும், 'ஓர் அனுபவத்தைச் சுருக்கமாகக் கூறுவதுடன் அதுபற்றிய தீர்ப்பினையும் வழங்குவது' எனவும் வரைவிலக்கணம் கூறியுள்ளனர். பழமொழிகளின் தோற்றம் பெரும்பாலும் ஒருவருடைய அல்லது பலருடைய பட்டறிவை அடிப்படையாகக் கொண்டமைகின்றது. குடுமிதிக்கும் போது அதற்குத் துணைபுரியும் மாடு வைக்கோல் தின்பதைத் தடுக்க முடியாத பட்டறிவினைப் பெற்றவர்கள் 'குடுமிதிக்கிற மாட்டின் வாயைக் கட்டலாமா?' என்னும் பழமொழியைக் கூறியிருப்பார்கள். இப்படியாகத் தோற்றம் பெறும் பழமொழிகள் பல இருக்கின்றன. பழைய பழமொழிகளைப் புதிய சந்தர்ப்பத்துக்கும் பட்டறிவுக்கும் ஏற்ப மாற்றியமைத்தலுமுண்டு. 'தனக்குத் தெரியாச் சிங்காரம் பிடரிக்குச் சேதம்' என்னும் பழமொழி, ஈழநாட்டின் அனுபவத்துக்கேற்ப 'தனக்குத் தெரியாச் சிங்களம் பிடரிக்குச் சேதம்' என மாற்றம் பெறுகின்றது. வாய்மொழி மூலமாகப் பழமொழிகள் வழங்கி வருவதால், அவற்றில் வேறுபாடுகள் ஏற்படுதற்கு இடமுண்டு. 'எட்டாப் பழத்துக்குக் கொட்டாவி விட்டென்ன' என்பது 'எட்டாப்பழம் புளிக்கும்' என வேறுபட்டமைவதை

எடுத்துக்காட்டாகக் காட்டலாம். பல பழமொழிகள் போதனை அல்லது நீதிநெறிக் கதைகளின் சுருக்கமாக அமைவன. 'இராமனைப் போல இராசா இருந்தால் அனுமனைப் போலச் சேவகனும் இருப்பான்' என்னும் பழமொழியை நோக்குக. பழமொழிகளின் தோற்றம் எவ்வாறு அமையினும், அவற்றின் நீண்ட ஆயுளினை நாம் மறக்க முடியாது. பல்வேறு பாட்பேதங்கள், வேறுபாடுகள் அமைந்த போதிலும், பழமை வாய்ந்த அத்தொடர்கள் 'பலருடைய பட்டறிவு: ஒருவனுடைய திறமை' என்னும் வகையிலே திரும்பத் திரும்பக் கையாளப்படுகின்றன.

ஈழத் தமிழருக்கே சொந்தமான பல பழமொழிகள் இருக்கின்றன.

'அறிஞ்சுவன் அறியவேணும் அரியாலையில் பிணாட்டுத் தட்டை'

'திண்டவன் தின்னக் கோப்பை சூப்பினவன் மேலே தெண்டம்'

'மாட்டுக்கு மாடு சொன்னால் கேளாது மணிகட்டின மாடு சொன்னால் கேட்கும்'

இப்படியாகப் பல பழமொழிகள் இருக்கின்றன. இத்தகைய பழமொழிகள் யாவற்றையும் திரட்டி, முதற்கண் அவை ஈழத்தவர்க்கே சொந்தமானவையா என ஆராயவேண்டும். அப்படி ஆய்வுமூலம் எமக்கே உரிய பழமொழிகள் என உறுதி செய்யுமிடத்து, அவற்றைப் பாகுபாடு செய்ய வேண்டும். தொழில், காலம், உணவு, உடை, வீடு, உறவு, அறிவுரை, பழிப்புரை, நகை என்னும் கூறுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு பாகுபாடு செய்யலாம். இப் பழமொழிகளின் தோற்றம், இவற்றின் சமூகப் பயன்பாடு என்பன ஆராய்ந்து அறியப்பட வேண்டியனவாகும்.

2.4 மொழி வழக்குகள்

ஈழத்து நாட்டார் பாடல்கள், கதைகள், விடுகதைகள், பழமொழிகள் ஆகியனவற்றிலே பயின்றுவரும் மொழிவழக்குகள் பற்றியும் மேலும் ஆய்வுகள் வெளிவரவேண்டும். 'ஈழத்து நாட்டார் பாடல்களின் மொழியமைப்பு' (1980) என்னும் கட்டுரையே இது தொடர்பாக முதன் முதல் வெளிவந்த எழுத்தாகும். மொழியியல் அடிப்படைகள் சிலவற்றை உபயோகித்து நாட்டார் பாடல்களில் அமைந்துள்ள ஈழத்துத் தமிழ்மொழியின் ஒலியியல், உருபனியல், சொற்றொடரியற் பண்புகள் இக்கட்டுரையிலே விளக்கம் பெறுகின்றன. இது போன்று நாட்டார் கதைகள், விடுகதைகள், பழமொழிகள் ஆகியனவற்றின் மொழியமைப்பும் ஆராயப்பட வேண்டியதாகும்.

4. முடிவுரை

நாட்டார் பாடல்களும், நாட்டுக் கூத்துக்களுந்தான் எம்முடைய நாட்டார் வழக்கியற் கூறுகள் அல்ல. வளம்மிக்க, எம்முடைய பண்பாட்டுப் பாரம்பரியத்தை விளக்கவல்ல பல கூறுகள் உள. அவை இக்கட்டுரையிலே இனங்காட்டப்பட்டுள்ளன. அவற்றைப் பேணுவதுடன், நுணுகிய ஆய்வுக்குமுட்படுத்த வேண்டியது அறிஞர்கள் கடனாகும்.

1995

உசாத்துணை நூல்கள்

1. இந்திரபாலா, கா., “நாட்டார் வழக்கியலும் இலங்கைத் தமிழர் வரலாறும்”, கி.த.நா.வ. 1980.
2. இராமலிங்கம். மு., களவுக் காதலர்கள் கையாண்ட விடுகதைகள், 1962.
3. கைலாசபதி. க., “இலங்கைத்தமிழ் நாட்டார் வழக்கியல்: வந்தவையும் வரவேண்டியவையும்”, இலங்கைத் தமிழ் நாட்டார் வழக்கியல், 1980.
4. சண்முகதாஸ். அ., “ஈழத்து நாட்டார் பாடல்களின் மொழியமைப்பு”, கி.த.நா.வ., 1980.
5. சிவத்தம்பி. கா., (பதிப்பாசிரியர்), இலங்கைத்தமிழ் நாட்டார் வழக்கியல், தமிழ்த்துறை வெளியீடு, யாழ்ப்பாணப் பல்கலைக்கழகம், 1980.
6. சிவநேகச்செல்வன் ஆ., “சிந்தனைத் திறனையும் பண்பாட்டுக் கூறுகளையும் தெரிவிக்கும் பழமொழிகளும் விடுகதைகளும்: வரலாறும் பண்பாடும்”, கி.த.நா.வ., 1980.
7. பாலசுந்தரம், இ., “ஈழத்துத்தமிழ் நாட்டாரிலக்கியம்”, நான்காவது அனைத்துலகத் தமிழாராய்ச்சி மாநாடு, யாழ்ப்பாணம், இலங்கை. 1974, பக். 124.

CURRICULAM VITAE

Name : ARUNASALAM SANMUGADAS

Date of Birth : 1940.01.02

Present Position : Senior Professor of Tamil & Dean of the Faculty of Graduate Studies, University of Jaffna, Sri Lanka.

Address : Office of the Dean, Faculty of Graduate Studies, University of Jaffna, Thirunelvely, Jaffna, Sri Lanka.

Contact Address in Colombo : c/o, Mr.M.Thayabaran, 40 Lily Avenue, Colombo 6, Sri Lanka.

Spouse : Dr.Manonmani, B.A.(Hons.), M.A., Ph.D. (UJ, Jaffna)

Children : Kalaichelvi Kuhasri, Thirunankai Gnanasabesan and Senthuran.

Grand-Children : Ceenthini, Ilanila, Abhidev and Deeanna.

EDUCATION

1945 – 1952 : St. Francis Xavier R.C.T.M. School, Trincomalee.

1952 – 1957 : Vantharumoolai Government Central College, Chengalady, Batticaloa.

1957 – 1959 : Shivananda Vidyalayam, Kalladai Uppodai, Batticaloa.

1953 – 1963 : University of Ceylon, Peradeniya.
Course followed: B.A. Special Degree in Tamil with History and Sanskrit as Subsidiary subjects.
Degree Awarded: B.A.(Special) First Class Honours.

1969 – 1970 : University of Edinburgh, Scotland, United Kingdom.
Course Followed: Diploma in General Linguistics.

1970 – 1972 : University of Edinburgh
Awarded Ph.D. in Linguistics.
Subject of the Thesis: "Phonology of the Verbal Forms in Colloquial Ceylon Tamil" Supervisor: Dr.Ron E.Asher

ACADEMIC & ADMINISTRATIVE EXPERIENCE

1963 July	: Temporary Tutor, University of Ceylon, Peradeniya.
1963 Sept. – 1965 July	: Temporary Assistant Lecture in Tamil, University of Ceylon, Peradeniya.
1965 Sept. – 1968 May	: Lecture in Tamil, Undergraduate Department, Jaffna College, Vaddukoddai, Jaffna.
1968 May	: Probationary Assistant Lecture in Tamil, University of Ceylon, Peradeniya.
1972 November	: Promoted to Lectureship Grade II, University of Ceylon.
1975 August	: Transferred to Jaffna Campus, University of Sri Lanka on the same Grade.
1976 Feb. – 1978 July	: Lecture on Charge, Department of Tamil, Jaffna Campus, University of Sri Lanka.
1979 November	: Promoted to Senior Lectureship, University of Jaffna.
1982 Feb. – July	: Head, Department of Languages & Cultural studies, University of Jaffna.
1982 July – 1983 Feb.	: Visiting Senior Lecturer, Department of Linguistics and Nigerian Languages, University of Ibadan, Ibadan, Nigeria.
1983 Mar. – 1983 Dec.	: Visiting Guest Professor, Department of Japanese Language and Literature, Gakushuin University, Tokyo, Japan.
1984 January	: Merit Promotion to Associate Professorship in Tamil, University of Jaffna.
1988	: Listed in the International Who's who Men of Achievement , International Biographical Centre, Cambridge, 1988.
1990 March	: Merit Promotion to Professorship in Tamil, University of Jaffna. A Merit Award of Personal Chair.
1990 Feb. – 1992 Feb.	: Visiting Professor (On sabbatical) in the Department of General Education of Gakushuin University. Delivered Lecturers in Linguistics and Culture.

1992 Mar. – 1995 July	: Head, Department of Tamil.
1995 March	: Promoted as Senior Professor of Tamil.
1995 Mar. – 1996 July	: Head, Department of Music, University of Jaffna.
1996 July – 1997 Mar.	: Appointed as Head, Department of Tamil.
1997 March	: Elected as the Dean of the Faculty of Arts, University of Jaffna.
1998 August 10-25	: Appointed as the Acting Vice Chancellor, University of Jaffna.
1999 June	: Appointed as the First Dean of the Faculty of Graduate Studies of University of Jaffna by the UGC.
2000 Dec. –	: Appointed as a Member of the UGC Standing Committee on Postgraduate Studies and Research.

PRIZES, SCHOLARSHIPS, FELLOWSHIPS, ETC.

1952	: Awarded Government Fifth Standard Scholarship to study in a Provincial Government Central College.
1963	: Awarded Arumuga Navalar Memorial Prize for excellent Performance at the Special Arts Degree Final Examination in Tamil, University of Ceylon, Peradeniya.
1986 July – 1986 Oct.	: Awarded Abe Scholarship by Gakushuin University of visit its Faculty of Letters during the summer vacation.
1987	: Awarded A.Sabaratham Memorial Prize by Colombo Tamil Sangam to my book Tamil Moli Ilakkana Iyalpukal for the best Tamil prose writing.
1988	: Awarded Certificate of Merit to our book Ittimarattal (Co authorship with My Wife) by Sri Lanka Literary Council, Jaffna, considering it as the best literary research work.
1991	: Awarded Abe Fellowship by Gakushuin University to participate in the research project: "Asian Gods" in the Institute of Oriental Culture.

1993 June

: Awarded a Cash Payment for completing, a Continuous period of twenty five years of meritorious service in the University.

1998 June

: Awarded a Cash Payment for completing Continuous period of thirty years of meritorious service in the University.

1999 Sept.

: Awarded "Sampanthan Virutu", to my book **Tamil Metrical Forms**

ACADEMIC POSITIONS HELD IN THE UNIVERSITIES & OUTSIDE

1973 – 1975

: Member, Board of Studies, Workers Countinuing Education, Peradeniya Campus, University of Sri Lanka.

1976 – 1979

: Chief Editor and Chairman of the Board of Editors for Cintanai, Journal of the Faculty of Humanities, Jaffna Campus, University of Jaffna.

1977

: Chief Editor, Creative Literature and Social Science (in Tamil), Tamil Department Publication No.:1, Jaffna Campus, University of Jaffna.

1975 Onwards

: External Examination for Ph.D. Examination in Linguistics and Tamil for the following Universities:

- (a) Tribuvaneswara University, Nepal.
- (b) University of Madras, India.
- (c) Madurai-Kamaraj University.
- (d) Annamalai University.
- (e) Bharatiyar University.
- (f) Bharatidasan University.
- (g) Pondicherry University.

1983 – 1989

: Member, Editorial Board for Cintanai, Journal of the Faculty of Arts, University of Jaffna.

1985 – 1989

: Member, Editorial Board for the Sri Lanka Journal of South Asian Studies. Faculty of Arts, University of Jaffna.

1986 – 1988

: Member, University Senate as a Representative of the Faculty of Arts, University of Jaffna.

1987 Onwards

: Chief Examiner, G.C.E. Advance Level Examination conducted by the Department of Examinations.

1993	: Member, Senate Glossary Review Planning and Organising Committee.
1995	: Member, Advisory Board/Board of Studies for Siddha Medicine, University of Jaffna.
1997 March – 1998 June	: Chairman, Convocation Committee (Senate Sub Committee) Chairman, Endowments and Scholarships Committee (Senate Sub Committee)
1997 July	: Elected as a Member of the Executive Committee of the International Dravidian Linguistics Association, Thiruvananthapuram, Kerala.
1997	: Adviser Arya-Dravidian Language Development Society, Jaffna.
1999	: Chairman, Silver Jubilee Cultural Committee, Senate Sub-committee, University of Jaffna.
1999 August	: Controlling Chief Examiner for Tamil, G.C.E. (A/L.) Examination, Department of Examinations, Colombo.

NON-ACADEMIC POSITIONS HELD IN THE UNIVERSITIES

Secretary, University Teachers Association, Peradeniya campus, University of Sri Lanka, 1973.

Student Counsellor, Jaffna Campus, University of Sri Lanka, 1976-78, University of Jaffna, 1978-81.

President, Senior Common Room, Jaffna Campus, University of Sri Lanka, 1976-77.

Member, University Court, University of Jaffna, 1978-82.

Senior Treasurer of the following Student Unions of the University of Jaffna. 1976-82: (a) Hindu Student's Unions, (b) Tamil Manram, (c) Tamil Literary Union. Member, Sports Council, University of Jaffna, 1978.

Patron, Tamil Manram, University of Jaffna, From 1992.

President, University Teachers Association, Jaffna, 1993-1994.

Patron, Arts Students Union, University of Jaffna, From 1997-1999.

NATIONAL SERVICES (BOTH ACADEMIC AND NON-ACADEMIC)

Member, Music Panel of the Cultural Council of Sri Lanka, 1974-76.

Member, Advisory Committee to prepare Course and Syllabuses for Grades 10 & 11, Curriculum Development Centre, Ministry of Education, 1974-76.

Guest Producer and Compare, Children and Youth Programmes and Arts Magazine, Sri Lanka Broadcasting Corporation, 1973-77.

Member, Management Committee, Resource Centre for Learning and Development, Nallur Elactorate, Jaffna, 1978 onwards.

Member, Sectoral Committee for Culture and Rural Development, District Development Council, Jaffna, 1981-82.

Member, Council for the International Association for Tamil Research, Sri Lanka Unit.

Member, Board of Studies and Examination, Chief Examiner for Drama: North Ceylon Oriental Music Society, Department of Education, Jaffna, 1982-84.

Chairman, Muttamil Veliiddu Kalagam (Society for Academic Publications in Tamil), Jaffna.

Member, Cultural Council of Jaffna, Jaffna District Development Council, From 1985.

Joint Secretary, International Association for Tamil Research, Sri Lanka Unit, From 1989.

President, Hindu Board of Education, 1993 onwards.

Life Member, Jaffna Science Association.

President, Tamil Folklore Society, Jaffna, 1993 onwards.

Member, Panel of Researchers, Thaninayagam Institute of Culture and Society, Colombo, 1993 onwards.

Advisor, Ilam Kalainar Manram (Young Artists' Society), Jaffna, 1992 onwards.

Member, Editorial Board for the Journal of Tamil Learning, Madurai, India, From 1994.

Life Member, International Institute for Asian Studies, Chennai, India.

Life Member, International Institute of Tamil Studies, Chennai, India.

President, North Lanka Ayurvedic College Board, Jaffna, Form 1995.

Chairman, Section D (Social Science) of Jaffna Science Association, 1997-1998.

Member of the Council of the National Authority for Teacher Education, Ministry of Education and Higher Education, From 1998-June 1999.

CONFERENCE, SEMINARS, WORKSHOPS, ETC.

2nd International Conference/Seminar of Tamil Studies, Madras, 1968. Attended and read a paper: "Dramatic and Popular Traditions" (Tamil)

3rd International Conference/Seminar of Tamil Studies, Paris, 1970, attended.

4th International Conference/Seminar of Tamil Studies, Jaffna, Sri Lanka 1974, Attended and read a paper: "Some aspects of the spoken Tamil of Sri Lanka".

Regional Conference/Seminar of Tamil Studies, International Association for Tamil Research, Sri Lanka Unit, Batticaloa, 1976, attended and read a paper: "Some aspects of the Batticaloa dialect of Tamil".

South Asian Epigraphy Seminar, Jaffna Archaeological Society, 1974, attended and read a paper: "Tri-model system in Inscriptional Tamil".

South Asian Epigraphy Seminar, 1975, attended and read a paper: "Some aspects of the syntax of the Inscriptional Tamil of Sri Lanka".

South Asian Epigraphy Seminar, 1976, attended and read a paper on "Epigraphy and spoken Tamil".

International Workshop on "Non-formal education in the Third World". World University Service, Colombo, 1976. Officiated as Rapporteur for the Group Session on "Workers' Education" and was one of the members of the Select committee to draft the Final Report of the Group's Sessions.

International Assembly of the World University Service, Colombo, 1978, participated as a delegate from Sri Lanka.

2nd World Sanskrit and Hindu Conference, Alahabad, India, 1979.

2nd International Conference/Seminar of Islamic Tamil Studies, Colombo, 1979, Read a paper: "Tamil Folk-songs of the Muslims of Sri Lanka" (Tamil).

5th International Conference/Seminar of Tamil Studies, Madurai, India, 1981, Submitted papers on: "Be and Have verbs in Tamil" and "Patterns of Sri Lanka Tamil Folk-song".

World Hindu Conference, Colombo, 1982. Read a paper: "Origin and Development of Patikam" (Tamil).

31st International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa, Tokyo and Kyoto, 1983, Read a paper: "Kami worship in Japan and Ganesha worship in Jaffna (Sri Lanka)".

14th International Congress of Linguists, Berlin, German Democratic Republic, 1987, Read a paper: "Supporting evidences for Susumu Ohno's hypothesis".

6th International Conference/Seminar of Tamil Studies, Kuala Lumpur, 1987, Submitted papers on: "Social Science and Modern Tamil Fiction" and "A comparison of Tamil-Japanese quality words".

33rd International Conference of Orientalists in Japan, 1988, read a paper on "A Comparative study of case particles in Japanese and Tamil".

Symposium on "From where did Japanese language come" Organised by Asahi and Kadokawa publishers, Tokyo, held on 28 August, 1989.

36th International Conference of Orientalists in Japan, 1991, Read a paper on "A Comparative study of Japanese/wa/and Tamil/e/".

8th International conference/ Seminar of Tamil studies, Thanjavur, India, 1995. Invited to participate in a Panel Discussion.

3rd World Tamil Teachers Conference, Mauritius, 1996 Dec. 11th – 13th Read a paper and was Chairman of a Plenary session.

25th International Dravidian Linguistics Conference, Chennai, India, 1997 June 19-21. Presented a Profile on Professor K. Kanapathipillai.

6th World Saiva Conference, Tamil University, Thanjavur, 1997 Dec. 19-21. Presented a paper.

Seminar on "Cankam Literature" International Institute of Tamil Studies, Chennai, 1998 March 28th-30th Presented a paper.

Seminar on "Tamil in Neighbouring Countries", International Institute of Tamil Studies, Chennai, April 1999. Presented a Paper. Read.

1st International Conference/Seminar on Ramayana and Mahabharata, University of Malaya, Malaysia, 21-24 October, 1999, Read a paper and was Chairman of a Session.

Seminar on "Tamil-Japanese Relationship". Language Institute, Gakushuin University, Tokyo, Japan, 26 October – 04th November. 1999.

PUBLICATIONS AND RESEARCH

1. Authorship of Books

1. **Tamil** (Co-authorship with K.Kailasapathy), National Languages of Sri Lanka 2, Cultural Council of Sri Lanka, Colombo, 1976, pp. 1-33.
2. **Namatu Moliyin Iyalpukal** (Features of our language), Pavalar Thuraiyappapillai Memorial Lecture, Mahajana College, Tellippalai, Jaffna Sri Lanka, 1976, pp. 1-
3. **Tamil Moli Ilakkana Iyalpukal** (Aspects of Tamil language and grammar), Muttamil Veliyiiddu Kalagam, Jaffna, 1982, pp. 1-XVI, 1-247.
4. **Tunai Ventar Vitti** (Biography of Professor S.Vithiananthan, Vice Chancellor of the University of Jaffna), Tamil Manram, Kandy, Sri Lanka, 1984, pp. 1-34.
5. **Ittimarattal** (She of the Itti tree: A study of the history of a temple in Point Pedro, Sri Lanka), Co-authorship with Manonmani Sanmugadas, Varavollai Publication-1, Point Pedro, 1985, pp. I-XIV; 1-108.
6. **Worldview and Rituals among the Japaness and Tamils**, Co-authorship with Susumu Ohno and Manonmani Sanmugadas, Gakushuin Publication-13, Gakushuin University, Tokyo, 1985, pp. I-XI; 1-226.
7. **Kiristavat Tamil Ilakkiya Valarcci** (Development of the Christian Tamil Literature), Christain Civilization Unit in the Department of Languages and Cultural Studies, University of Jaffna, 1986.
8. **Tamil Moli Ilakkana Iyalpukal** (Aspects of Tamil Language and Grammar), Revised Second Edition, Muttamil Veliyiiddu Kalakam, Jaffna, 1989, pp. I-XXII; 1-
9. **Arrankaraiyan** (A study of Selvachchanniti Temple at Tondaimanaru, Jaffna), Varavollai Publication-3, Point Pedro, 1989, pp. I-XXVI; 1-184; I-XVI (Co-authership with Manonmani Sanmugadas)
10. **Tamil Moliyum Vappaniya Molium: Ilakkana Oppumai** (Tamil and Japaness: Grammatical Correspondence), Translation of Susumu Ohno's book **Nihongo Izen**, Co-translator: Manonmani Sanmugadas, Colombo Tamil Sangam, 1990, 1-117.
11. **Ilattul Tiranayvu Mannoti Peraciriyar Vi.Celvanayakam** (Professor V.Celvanayakam: A Pioneer of Sri Lanka Tamil Criticism), Colombo Tamil Sangam Publication No. 16, Colombo. 1990 April. (Booklet).

12. **A Comparison of Tamil and Japanese in the light of the present state of Dravidian Linguistic Studies**, Inaugural Lecture, University of Jaffna, 1993. (Booklet)
13. **Ilakecarit Tamil** (The Prose style employed in Ilakscari Paper), Ilakecari Ponniah Memorial Lecture, Sanmarkka Sabai, Kurumpasiddy, Jaffna, 1994. (Booklet).
14. **Tamil Moli Ilakkana Iyalpukal** (Aspects of Tamil Language and Grammar), Revised Third Edition, Poobalasingham Book depot, Colombo, 1997.
15. **Ilankait Tamil Peraciriyarkalin Tamil Panikal** (Contributions to Tamilology by Sri Lankan Tamil Professors), Poobalasingham Book Depot, Colombo, 1998.
16. **Tamilin Paa Vativankal** (Tamil Metrical Forms), International Institute of Tamil Studies, Chennai, 1998 pp. i-138.
17. **Palant Tamilar Vaalviyalil Nilam** (The land & Soil in the Life of the Ancient Tamils), Professor A.Thurairajah Memorial Lecture, Uduppiddy American Mission College Alumni Association, Jaffna, 1998.

EDITIONS OF BOOKS AND JOURNALS

Chief Editor, **Akka Ilakkiyamum Ariviyalum** (Creative Literature and Science), A collection of Seminar papers, Tamil Department Publication – 1, Jaffna campus, University of Sri Lanka, 1977.

Chief Editor, **Cintanai**, Vol. 1:1, 2, 3 & 4, Journal of the Faculty of Humanities, Jaffna Campus, University of Sri Lanka, 1976.

Co-Editor, **Nattar patalkal** (An anthology of Sri Lanka Tamil Folk songs), Text book for Grade 10 in Secondary School, Department of Educational Publications, Ministry of Education, Colombo, 1976.

Co-Editor, **Tamilar Tirumana Nataimuraikal** (marriage customs of the Tamils), Muttamil Veliyiiddu Kalagam, Jaffna, 1984.

Compiler, **Natakam Nattariyar Cintanaikal** (A Collection of Papers by Professor S.Vithiananthan on Drama and Folklore), Jaffna, 1990, pp. 1-112.

RESEARCH PAPERS PUBLISHED AND SUBMITTED TO RESEARCH SEMINARS

Papers in English

1. "Echo Words in Tamil". Mimeographed, **Dravidian Linguistics Paper Exchange (DRAVILINGPEX)**, University of Washington, Seattle, 1974, pp. 1-20.
2. "Some aspects of the Batticaloa dialect of Tamil", Mimeographed, regional Conference/

Seminar of the International Association for Tamil Research, Sri Lanka Unit, Batticaloa, 1976.

3. "Some aspects of the syntax of the inscriptional Tamil of Sri Lanka", **James Rutnam Felicitation Volume**, Jaffna Archaeological Society, Jaffna, 1975, pp. 1-9.
4. "Some aspects of the spoken in Sri Lanka", **Proceedings of the Fourth International Conference/Seminar of Tamil Studies**, Ed.S.Vithiananthan, I.A.T.R., Sri Lanka unit, Jaffna, 1979, pp. 1-14.
5. "Epigraphy and Sri Lanka Tamil dialects", **The Sri Lanka Journal of South Asian Studies**, Ed.N.Balakrishnan, University of Jaffna, 1980, pp. 55-60.
6. "Be and Have verbs in Tamil", **Proceedings of the Fifth International Conference/Seminar of Tamil Studies**, Ed.T.Muttukumarasamy, Madurai, Vol.1, University, Tanjavur, 1983, pp. 73-83.
7. "Patterns of Sri Lanka Tamil Folk Songs", **Proceedings of the Fifth International Conference/Seminar of Tamil Studies**, Vol. II, 1982.
8. "Separation of Sri Lanka Tamil from the Continental Tamil", **Tamil Civilization**, Tamil University, Tanjavur, 1983, pp. 75-83.
9. "A comparative study of Kami worship in Japan and Ganapathy worship in Jaffna", **Proceedings of the 31st International Congress of Human Science in Asia and North Africa**, Ed. Yamamoto Tatsuuro, The Toho Gakkai (The Institute of Eastern Culture), Tokyo, 1984, Vol. II, pp. 1059-61.
10. "A Study of idiomatic usages in a Sri Lanka Tamil novel", **Journal of the Institute of Asian Studies, Madras**, Vol.2: No.2, 1985, pp. 165-91.
11. "Cultural similarities between Japanese and Tamils: A view through their words", **Journal of the Institute of Asia Studies**, Vol.4: No.1, 1986, pp. 83-110 Co-authorship with Manonmani Sanmugadas.
12. "Mountain worship among the Japanese and the Tamils", **Kailasapathy Memorial Volume**, Catholic Press, Jaffna, 1987.
13. "Japanese-Tamil relationship: Supporting evidence for Susumu Ohno's hypothesis" **Abstracts of Papers**, 14th International Congress of Linguists, Berlin, August 1987.
14. "A comparison of Tamil-Japanese quality words", Paper submitted to the Sixth International Conference/Seminar of Tamil Studies, Kuala Lumpur, 1987.

15. "Japaness-Tamil Relationship: 1/r Alternation", **Sri Lanka Journal of South Asian Studies**, Vol.1:1, New series, Faculty of Arts, University of Jaffna, 1987, pp. 69-79.
16. "A Comparative Study of Case Particles in Japaness and Tamil", **Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan**, No. XXXIII 1988 (Published in 1990), The Institute of Eastitute of Eastern Culture, Tokyo, pp. 130-31.
17. "A Comparison of Japaness/Wa/and Tamil/e/", **Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan**, No. XXXVI, The Institute of Eastern Culture, Tokyo, 1991, pp. 148-50.
18. "Sri Lanka: Language Situation", **The Encyclopedia of Language and Linguistics in Ten Volumes**, Ed.R.E.Asher, Peragamon Press, Oxford, 1993, pp. 4337-38.
19. Ohno, Susumu", **The Encyclopedia of Language and Linguistics**, in Ten Volumes, Ed.R.E.Asher Peragamon Press, Oxford, 1993, pp. 2867-68.
20. "Dravidian Metaphony and Japanese-Tamil Relationship", Paper accepted to be read at a Special Pane; 1 Session on "Tamil, Japanese and Korean Languages", Eighth International Conference – Seminar of Tamil Studies, Tanjavur, South India, 1-5 January, 1995.
21. "Rev.Fr.Thani Nayagam and Studies on Cankam Literature", **Fr.Thani Nayagam Memorial Lecture**, St. France Xavier Seminary, Columbutturai, Jaffna, 1999.
22. "Social Science & Modern Tamil Fiction" **Proceedings of the Jaffna Science Association** – 6. 1999.
23. "The Impact of Ramayana and Mahabharata on Sri Lanka Tamil Folklore", **Abstracts of Papers**, First International Conference/ Seminar of Ramayana and Mahabharata, University of Malaya, I.A.T.R., Malaysia, 1999.

PAPERS IN TAMIL

1. "Nataka Valakkum Ulakiyal Valakkum" (Dramatic and Popular Traditions), **Proceeding of the Second International Conference/Seminar of Tamil Studies**, Editor: Dr.R.E. Asher, International Association for Tamil Research, Madras, 1970.
2. "Kavinarum Moliyum – Oru Moliyiyal Nokku" (Poets and Language – A Language – A Linguistic Approach), **Cintanai**, Ed.A.Sanmugadas, Journal of the Faculty of Humanities, Jaffna Campus, University of Sri Lanka, Vol. 1:1, 1976, pp. 37-51.

3. "Akka Ilakkiyamum Moliyiyalum" (Creative literature and linguistics), **Akka Ilakkiyamum Ariviyalum** (Creative literature and Science) Ed. A.Sanmugadas, Tamil Department Publication – 1, Jaffna campus, University of Sri Lanka, 1977, pp. 51-76.
4. "Moliyiyal Nokkil Navalar" (Navalar in linguistic perspectives), **Arumuga Navalar Centenary Volum**, Ed.K.Kailasapathy, Sri la Sri Arumuganavalar Sabai, Colombo, 1079, pp. 27-35.
5. "Cuvami Nanappirakasarum Moliyayuvum" (Swamy Gnanapragasar and linguistic studies), **The Thoughts and Work of Swamy Gnanapragasar** (Tamil), Ed.K.Indrapala, Swamy Gnanapragasar Centenary Committee, Bishop's House, Jaffna, 1981, pp. 27-34.
6. "Tamilar Valipattil Cevvelum Tirumalum" (Cevvel and Tirumal in Tamilan worship – Study based on Paripatal poems), **Cintanai**, Journal of the Faculty of Arts, University of Jaffna, Vol.1(New Series):1, 1983, pp. 108-22.
7. "Yappanil Tamil" (Tamil Studies in Japan), **Enpattirantil Tamil** (Tamil studies in 1982), International Institute of Tamil Studies, Chennai, 1983, pp. 453-59.
8. "Karpu – Cankac Canror Mutal Parati Varai" (The Concept of Karpu from Cankam Poets to Bharati), **Journal of Tamil Studies**, International Institute of Tamil Studies, Chennai, 1983 Dec., pp. 87-102.
9. "Tamilar Tirumana Nataimuraikal" (Marriage Customs of the Tamils) **Tamilar Tirumana nataimuraikal**, Eds.A.Sanmugadas & Manonmani Sanmugadas, Muttamil Vliyiiddu Kalagam, Jaffna, 1984, pp. 730150.
10. "Ilattu Navina Tamil Ilakkiyam" (Modern Tamil Literature of Sri Lanka), Jaffna Library Commemoration Volume, Jaffna, 1984.
11. "Tamillakattil Pakti Iyakkam – Torramum Valarcciyam" (Origin and development of Bakti Movement in Tamilnadu), **Civattamil Reasearch Papers**, Turkkapuram, Tellippalai, Sri Lanka, 1985, pp. 38-47.
12. "Patikam: Torramum Valarcciyum" (Origin and Development of Patikam) **Journal of Tamil Studies**, June 1986, pp. 73-94.
13. "Kiramiyak Kalaikakai Navinappattutal" (Modernising Folk Arts) **Aryu**, Aryu Niruvanam (Rearch Centre), Jaffna, June 1987. pp. 58-64.
14. "Pantitamaniyiyal" (Studies of Panditamani), **Panditamani Memorial Volume**, Pantitamani Publication Society, Jaffna, 1989, pp. 54-57 (Co-authorship).

15. "Putiya Tamil Ilakkanam – Atan Tevaiyum Cikkalkalum" (New Grammar: The need and the problems), **Communication Language and Modernisation** (Tamil), Proceedings of the Regional Seminar on Tamil Linguistics, Dept. of Hindu Religions and Cultural Affairs, Colombo, 1993, pp. 27-41.
16. Critical Introduction to K.Daniel's Novel **Kanal**, Poobalasingam Book Depot, Colombo, 1993, pp. V – VIII.
17. Critical Introduction to **Kampa Kalanciya** (A collection of Kampan's works), All Ceylon Kampan Kalagam Publication, Jaffna, 1993, pp. XI – XV.
18. A short review of Dr.K.Thirumaran's **Tanittamil Iyakkam** (pan Tamil Movement), Marutam Publication, Trichy, India, 1992, Text is printed at the back cover of the book.
19. A Critical Introduction to Dr.S.Manuaguru's **Sankaram** (A Stylized Folk Play), Colombo, 1993, pp. 6-10.
20. A Critical Introduction to **Akalikai** (A Collection of essays and poems) All Ceylon Kampan Kalagam Publication, Jaffna, 1994, pp. V – X.
21. "Purananuru Kattum Tamilar Calpu- Oru Milparvai" (A Review of Tamil Culture depicted in Purananuru), **Professor Vithiananthan Memorial Lecture**, University of Jaffna, 1995.
22. "Ilattu Tamil Nattar Valakkiyal Parappum Atil Nunnayvukutpataventiya Kurukalum" (Sri Lanka Tamil Folklore and the aspects that have to be Studied closely) **Tamil Nattar Valakkiyal** (Tamil Folklore), Paper Presented at the Seminar on Tamil Folklore held on 1993 August 20-22, Department of Hindu Cultural Affairs, Colombo, Published in 1995, pp. 218-231.
23. "Iruppattoram Nurrantil Tamil Ilakkana Karpittal" (Teaching Tamil Grammar in the 21st Century), **Conference Special Number**, 3rd International, conference of Tamil Teachers, Mauritius, December 1996.
24. "Yalppanattuc Saivak Koyilkal Pattiya Ayvu – Oru Varalarru Nokku" (Studies on Jaffna Saiva Temples – Historical Review), **Abstracts of Papers**, 6th World Saiva Conference, Tamil University, Tanjavur, India, Dec. 1997.
25. "Cankap Patal Marapu", **Canka Ilakkiyam**, International Institute of Tamil Studies, Chennai, 1998.

26. "Canka Ilakkiya Ayvum Taninayaga Atikalarum", **Tamil Tutu Taninayaga Atikal Ninaivup Perurai** – 4, Sf. Francis Xavier's Seminary, Columbuthurai, Jaffna, 1999.
27. "Ilankaiyil Tamil Karalum Karpittalum" (Tamil Teaching and Learning in Sri Lanka), **Educational Research**, Ed. Dr.S.Jeyarasa, Inuvil, Jaffna, 1999.
28. "Ilankaiyil Tamil Aracakaruma Moliyakap Payanpatuttuvatil Ulla Piraccinaikal (Problems regarding the Implementation of Tamil as an Administrative Language), **Aracakaruma Moliyakat Tamil**, Ministry of Education, Cultural & Sports Affairs, North East Provincial Council, Trincomalee, 1999.

SEMI RESEARCH PAPERS AND POPULAR ARTICLES

1. "Camayamum Ilakkiyamum" (Religion and Literature), **Inthu Tharmam**, Hindu Students' Union University of Ceylon, Peradeniya, 1963.
2. "Ippatiyam Pirikkalama?" (Paper on periodization of the Literary History of the Tamil), **Ilankatir**, Tamil Society, University of Ceylon, Peradeniya, 1964.
3. "Paratiyam Paracaktiyam" (A critical study on Bharati's poems on Mother Goddess), **Inthu Tharmam**, Hindu Students' Union, University of Ceylon, Peradeniya, 1964.
4. "Airoppiyarum Tamilum" (European contribution to Tamilogy), **Jaffna College Miscellany**, Jaffna College, 1965.
5. "Ammaiyarum Arurarum" (A comparative study of the hymns sung by Saint Karaikkalammai and Saint Cuntarar), **Intu Tarmam**, Hindu Students' Union, University of Ceylon, 1965.
6. "Karuvile tiruvutaiyar" (Biological perspectives of language); **Urru Journal of social and Natural Sciences in Tamil**, Kandy, Sri Lanka, 1973.
7. "Manitan pecum vakaikal" (patterns of human speech), **Special Number for the Silver Jubilee Celebrations**, Tamil Literary Society, Bandarawala, 1974.
8. "Tamil ilakkana marapukalum ikkala valakkum" (Tamil grammatical traditions and modern usage), **Aldiam**, Vol.2, Jaffna, 1974.
9. "navalar Parriya Anmaikkalap Piracurankal" (Recent Publications regarding Navalar), **Ilantenral**, Tamilmanram, University of Colombo, 1975.
10. "Muttamil Vittakar Cuvami Vipulanthar", **Vacantam**, Nellyady M.M.V., Jaffna, 1975.
11. "Ilakkiyamum moliyum" (Literature and language), **Mallikai**, 12th Anniversary Number, 1976.

12. "Accu yantirap puratci" (contributions of the printing press to the development of Tamilology), **Friend 2**, Catholic Students' Union, University of Jaffna, 1976.
13. "Panpatum moliyum" (Culture and Language), **Kathiroli**, Kathiravatpillai Community Centre, Point Pedro, 1977.
14. "Alvarkalin Pavanaittiran", **Kumpabhisheka Malar**, Sri Vallipuram Temple, Point Pedro, 1977.
15. "Pirappkkamum moliyum" (Generativity and language), **Senthalal**, Tamil Manram, Jaffna campus, University of Sri Lanka 1977.
16. Moliyum Karuttut Tadarpum" (Language and Communication), **Tamil Natam**, St. Joseph's College, Bandarawala, 1978.
17. "Cutantira Vimaricana Ulakamum Palkalaik Kalakamum" (Independent Critical World and the University), **Mallikai**, January 1978.
18. "Ilattu eluttulaka munnoti Ilankaiyarkon" (Ilankaiyarkon, the pioneer Tamil creative writer in Sri Lanka), **Golden Jubilee Volume**, Varani Maha Vithiyalayam, 1979.
19. "Ilattu Islamiyar Nattup Patal – Panpum Moliyum" (The Folk Songs of the Sri Lankan Muslims – Their Characteristics and the Language), Mimeographed paper submitted to the Second International Conference/Seminar of Islamic Tamil Studies, Colombo, 1979.
20. "Kaviraniyum Aciya Jotiyum" **Vacantam**, Nellyady M.M.V., Jaffna, 1979.
21. "Valluvar Kanta araciya" A note on the chapters dealing with politics in Tirukkural), **Tenth Annul Number**, Kokuvil Development Society, Jaffna, 1980.
22. "Tamil oru Tiravita moli" (Tamil, a Dravidian language), **Potikai**, Students' Union of the Faculty of Arts, University of Jaffna, 1980.
23. "Oru Yuka Purushan Pantitamani" (An assessment of Pantitamani Kanapathipillai's contribution to Tamil), Appeared as an introduction in his book: **Kamparamayanak katicikal**, Muttamil Veliyiiddu kalakam, Jaffna, 1980, pp. VII-XVIII.
24. "Ilattu Nattar Patalkalin Moliyamaippu" (Language of the Tamil folk-songs of Sri Lanka), **Ilattut Tamil Nattar Valakkiyal** (Tamil Folklore of Sri Lanka), Ed.K.Sivathamby, Tamil department Publication – 2, University of Jaffna, 1980, pp. 304-340.

25. "Ceyyul Vativankalum Moliyum" (Metrical forms and language), **Kalavathy**, Palaly Teachers' Training College, Jaffna, 1980, pp. 1-10.
26. "Campantaratu camayap paniyil Tirukkonesvaram" (Saint Sampanthar and the Trincomalee temple), **Kumpabisheka Malar**, Trincomalee, 1981. with Manonmani Saumugadas
27. "Tamil ilakkanap parampariyattil Arumuka Navalar" (Arumuka Navalar in the Tamil Gramatical tradition), **Vanika Oli**, Commerce Students' Union, Vaideesvara Vithiyalam, Jaffna, 1981.
28. "Kannan pattil ani nayam (Alankāra in Bharati's Kannan pattu), **Ponmalar**, Kanesha Vithiyasalai, Urelu, Jaffna, 1981.
29. "Kan tirakka ventum" (A criticism on Bharati's poems), **Mallikai**, Nov. 1981.
30. "Karaikalammaiyarin anpu neri" (A study on saint Karaikal Ammaiyar's Hymns), **Maha Kumpabisheka Malar**, Meesalai, Jaffna, 1981.
31. "Pakti ceytu pilaikkac connal" (A criticism on Bharati's religious poems), **Intu Tarumam**, Hindu Student's Union, University of Peradeniya, Sri Lanka, 1981.
32. "Tamilp peram paryattil tavatteru Taninayakam Atikal" (Rev. Fr. Thaninayakam in the greater Tamil tradition), **Aruttiru Taninayakam Atikal Ninaivu Malar**, Makkal Kural publication, Jaffna, 1981.
33. "Icappayanay..." (Music as an aesthetic art), **Natavahini**, Ramanathan Academy of Fine Arts, University of Jaffna., 1982.
34. "Nattarkakai Mitpalanaka..." (Professor Vithiananthan's contributions to folk Arts), **Mani Vila Malar**, Kalai Ilakkiya Pattirikai Nanparkal, Jaffna, 1984, pp. 12-18.
35. "Kalai Malinta Koyil" (The Temple the flourishes with Arts), **Maha Kumpabisheka Malar**, Nellandai Amman Temple, Point Pedro 1984.
36. "Tamilar Yappaniyar valvil Taipponkal" (Taipponkal in the life of the Tamils and the Japanese), **Tinakaran**, week-end Edition, 15.01.1984.
37. "Cintanai-Matippittu" (A review of Cintanai, the Journal of the Faculty of Arts, University of Jaffna), **Virakecasi**, week end edition, 13.05.84. Reprinted in **Elanadu**, week-end edition, 20.05.84.

38. "Paratiyin mollic cintanikal-Mattippitu" (A review of M.A.Nuhman's Paratiyin Mollic Cintanaikal), **Virakecari**, week-end editions, 30.09.84.
39. "Yalppanattiliruntu Yappan varai" (From Jaffna to Japan), Co-authorship with Mononmani Sanmugadas, **Ilamuracu**, week-end editions, 19.02.84, 26.02.84, 05.03.84, 12.03.84, 19.03.84 and 26.03.84.
40. "Koyill valartta arunkalaikal" (The Fine Arts in the temple), **Virakecari**, week – end edition, 19.8.84.
41. "Canka kala ilakkiyap panpu" (A short note on Cankam literature), **Pavala vila malar**, Manipay Hindu College, Jaffna, 1985
42. "Yalppanattuc camaya nataimuraikal – Cila Potuk kurippukal" (Religious customs and traditions in Jaffna – Some notes), **Intu Neri**, Hindu Students' Union, University of Jaffna, 1985.
43. "Intuk koyilin amaippu" (The form of a Hindu temple), **Pavala vila Malar**, Thirunelvely Y.M.H.A., Jaffna, 1986.
44. "Tamil – Yappaniya totarpu parriya ayvin inraiya nilai" (The present state of the research regarding Tamil – Japanese relationship), **Ilamuracu**, Second Annual Number, February 1986
45. "Vira maranam eytiyavaraik kallile uraiya vaittut toluta marapu" (The tradition of worshipping the hero-stone), **Uthayan**, First Annual Number, 27.11.1986
46. "Tamilar panpattil kakkai" (Crow in Tamil culture), **Murasoli**, week end edition, 30.11.1986
47. "Panaiyum pantait Tamil ilakkiyamum" (paimyrrah and ancient Tamil literature) **Ilanadu**, week-end editions, 16.2.86, 23.2.86 and 1.3.86. Co-authorship with Manonmani Sanmugadas.
48. "Yappanilum Taipponkal", Translation of an article: "Ponkal festival in Japan" bu Susumu ohno, **Valum Tamil Ulakam**, Tamil world puplications, Maryland, U.S.A, Vol.3:4 & 5, 1986.
49. "Piramolikalil Tanial – Oru kurippu" (Daniel in Foreign Languages –A Note), **Mallikai**, August 1986, pp. 52-54.
50. "Ematu Ilainarkalum kalvium" (our Youths and Education), **Diamond Jubilee Souvenir**, Thirunanasampantha Vithiyasali, Vaddukkoddi, 1986.

51. "Cuvami Nanappirakacarum Tani Nayaka Atikalum" (A study on Rev, nappirakacar and Rev. Tani Nayakam), **Special Number**, Good Shepherd Centre, Catholic Students Centre University of Jaffna, 1986.
52. "Tirumuraiyile Pan (The musical Pan in Saiva Religious Hymns), **Tamilocai**, Tamil Manram, University of Jaffna, 1986.
53. "Intu-Cinto Valipatum Nampikkaikalum (A Comparative Study of Hindu – Shinto worship and Religious Beliefs) **Intu Nati**, Hindu Union, Eastern University, Batticaloa, 1987, pp. 35-40.
54. "Pantitamaniyum Taniyalum" (Pantitamani S.Kanapathipillai and K.Daniel), **Puticu Feb.** 1987, pp. 23-27.
55. "Mallikai Jeevavum palantamilp payirciyum" (Dominic Jeeva and his acquaintance with old Tamil Literature), **Jeeva Arupaṭu**, kali Ilakkiya pattirikai Nanparkal, Jaffna, 1988.
56. "Panniru Tinpuyapparan" (An appreciation of a poem by Bharati), **Vara Murasoli**, 4.9.1988.
57. "Muttamilal Vaitaraiyum Vala vaippon" (An appreciation of a poem from kantalarankaram), **Cancivi**, 3.9.1998
58. "Vallipurattan Talapuranam – Nul Ayvu" (A Review of the book Vallipurattan Talapuranam), **Vara Murasoli**, 25.9.1988.
59. "Taniyalin Akkankalil peccu Valakku" (Use of spoken Dialect in Daniel's writings), **Tamilocai**, Tamil Manram, University of Jaffna, 1988.
60. "Uru Ariyap pillai Aluta" (An appreciation of a poem from Kamparamayanam) **Puttelil**, Tamil sangam, Puttur, 1988.
61. "Alvaayoor Valankiya Kalainar Thambaiah", **Mursoli**, 16.08.1988.
62. "Irama Citai Inaivu Vipatta? Inpamana Campavama?" **Murasoli**, 11.09.1988.
63. "Ilattamilarin Teciyak kalinan" (An appreciation of V.V.Vairamutt a reputed artist of the Sri Lankan Tamil), **Nataka Tipam**, Natikamani V.V.Vairamuttu Memorial publication, Kankesanthurai, 1989.
64. "Yalppana Nattukuttup parriya virivana ayvu ventum" (An observant on Jaffna Folk Dance), **Kalaikuricil Anthoni Annaviyar Ninaivu Malar**, Keys, 1989.
65. "Manivacakarin Tayum Ceyum" (An appreciation of St. Manikkavasakar poems), **Sri Virakkatti Vinayakar Maha Kumpabisheka Malar**, Pungudutivu, 1989.

66. "Camayamum Camukamum" (Religion and Society), **Putiya Ulakam**, Centre for Better Society, Jaffna, March 1989, pp.29-34.
67. "Cilappatikaramum kovalar Kataiyum" (A comparative study of Cilappatikaram and Kovalar Katai), **Arulum Annai**, Kumpabisheka Malar, Sri Kannakai Ampal Temple, Varrappalai, 1989.
68. "KaNaCu.Vum" (A note on K.N.Subramaniam and K.V.Jaganathan), **Mallikai**, 24th Anniversary Number, Jan. 1989.
69. "Vikkinankal tirkkum Vinayakan", **Maha Kumpapisheka Malar**, Mayakkai Pillaiyar Temple, Tambacetty, Point Pedro, 1989.
70. "Tarum Teivam", **Aalayamani**, Jaffna, 1989
71. "Annaiyin Arulum Vativam" (An appreciation of a Poem on Mother Goddess), **Tavalakkiri Muttumari Amman Kovil Kumbabisheka Malar**, 1990, pp. 29-31.
72. "Mankalikkum Paccai Vannam 9An appreciation of a poem on Mother Goddess), **Vacanra Nagapoosany Ambikai Kumbabisheka Malar**, Urelu, 1990, pp. 19-20.
73. "Tamil Ilakkiyattil Intu Canayam" (Hinduism in Tamil Literature), **Silver Jubilee Special Number**, Hindu Youth Society, Tellippalai, 1990, pp.15 – 18.
74. "Tamilar Marapu neriyir Cokkan" (Cokkan in Tamil Tradition), **Diamond Jubilee Commemoration Volume in Honour of Vidwan K.Sookalingam**, Jaffna 1990, pp.05-88.
75. "1990 kkup pinna Ilattul Tamilaritaiye Valaroci peerra Nattar kalai Muyarcikal" (Development of Sri Lankan Tamil Folk Arts after 1970), **Mallikai**, Silver Jubilee Number, 1990 January.
76. "Cuvami Vipulanantarum Ilattut Tamilum" (Swamy Vipulanandar and Sri Lankan Tamil) **Vipulananda Centenary Special Number** (Collection of Research Papers), Tamil Manrum, University of Jaffna, 1992, pp. 29-23
77. "Cuvami Vipulanantharin Kalvi Nokku" (Swamy Vipulananda's View on Education) **Swamy Vipulananda Memorial Volume**, Centenary celebration Society, Batticaloa, 1992, pp.216-240.
78. "Tamiloli Karpittal Totarpana cila Cikkalkal" (Problems with regard to teaching Tamil Language), **Seventy Fifth Anniversary Volume**, Urumpirai Saiva Tamil Vidyalayam, 1992, pp.29-33 (Co – authorship with Manonmani).

79. "Kumarak Katavul" (God Kumaran), **Nallai Kumaran Malar**, Jaffna Municipal Council, 1993
80. "Taninayaka Atikalarin Panimukappatta Ayvumuyarcikal" (Rev.Fr.Thani Nayakam's Research Studies), **Cettikulam Kottani Malar**, Department of Education, Vavuniya, 1993, pp. 1-6
81. "Akananuru Tarum Camayac Ceytikal" (Aspects of religion in Akananuru), **Cothy Commemoration Volume**, Jaffna, 1993, pp. 9-21.
82. "Vipulananta Atikalarum Ilakkiyamum", Swamy Vipulananda Memorial Lecture, Municipal Council, Jaffna, 1992. Printed in **Christian College Special Number**, Kopay, 1994, pp. 84-93.
83. "Paraciriyar Kailasapathyin Tamilpanikal" (Professor Kailasapathy's contributions to Tamilology), **Vanikanantam**, Skandarodaya College, 1994, pp. 15-20.
84. "Tonnurukalil Tayakam" (A Critical Study of the contributions **Tayakam** in 90's) 1994, pp. 81-89.
85. "Peraciriyar Kanapathippilaiyin Tamiliyar Pankkal" (Professor Kanapathippillai contributions to Tamilology), **Golden Jubilee Number**, Vadamadachy Hindu Girls College, Point Pedro, 1994, pp.27-32.
86. "Pantain Tamilarin Ulaku Taluviya Cintanaikal" (World view of the ancient Tamils), **Kalaimukam**, Tirumaraik Kal Manram, Jaffna, 1994
87. "Iramanatanin Centamil Ilakkanam" (A study of Sir Pon Ramanathan's Tamil Grammar), **Special Number**, Ramanathan College, Chunnakam. 1994.
88. A Critical Introduction to **Ilanattu Araycci Varalaru** by Pundit Vidwan Arumugam Cinnatamby, Varany, 1994, pp. V-VIII.
89. "Kalal Paniya Vinai Nirikum", **Nallai Kumaran Malar**, Jaffna Municipal Council, 1994, pp. 47-48.
90. An Introduction to **Emmanuel Nattukkuttu** (A Folk drama) by A.Thevasakayampillai, Jaffna, 1994, pp. IX-X.
91. A Short critical Introduction to **Irupatam Nurrantin Ilattu Icai Munnotikal** (Pioneers of Music in Sri Lanka in the 20th Century) by Brahama Sri A.N. Somaskanda Sarma, Thirumagal Press, Chunnakam, 1995, pp. XIII – XV.

92. "Cantamum Cantarppamum" (A study on metrical rhythem in Kamparamayanam)
Kampa
Malat, All Ceylon **Kampan Kalakani**, Jaffna, 1995, pp. 91-94.
93. "Tirumuraikalile Tamil" (Tamil Language in Saiva Hymns), **Cittirat Ter Cirappu Malar**
Avarankal Sivan Temple, 1995.
94. "Murukanum Tamilum", **Nailai Kumaran Malar**, Jaffna Municipality, Jaffna 1995,
pp. 73-76.
95. "Iruppattoram Nurrantukkana Tamil Moli" (Tamil language for the 21st Century), **Tamil**
Molit Tinam, Colombo Educational Zone, 1997.
96. "Campantar Kattum Saktiyin Peralaku" (The Great Beauty of the Goddess as portrayed
by Campanthar), **Maha Sakti Mahattuva Malar**, Sri Nagapooshani Amman Temple,
Nanativu, 1998. Co-authorship with Dr. Manonmani Sanmugadas.
97. "Arulamutam", **Maha Kumipabisheka Malar**, Pirappankaulam Mahamari Amman
Temple, Ariyalai, 1999.
98. "M.C. Ninaivile Nirpavar", **Oru Camuka Vidutalaip Porali**, Vishala Publishers,
Toronto, Canada, 1999.
99. "Yalppanattuc Caivak Koyilkal" (The Saiva Temples in Jaffna), **Nallai Kumaran Malar**,
Jaffna Municipality, Jaffna, 1999, pp. 25-29.

COMMUNICATIONS MADE TO ACADEMIC SEMINARS

- "Tamilc cacanankalil munru vakai moliyamaippu" (Tri-model system of the Inspirational Tamil),
Presented to the Annual South Asian Epigraphy Seminar, Jaffna Archeological Society, Jaffna, 1973.
- "Navina moliiyar kotpatukalum Tamil moli karpittalum" (Principles of modern linguistics
and teaching of Tamil language), Presented to the Chillaw regional Teachers' Seminar
organised by the Department of Education, Chillaw, 1974
- "Patacalaikalil moli karpittalin mukkiyattuvam" (The importance of language teaching in
the school curriculum), Presented to the Seminar organised by the Eastern Province Teachers'
Association, Batticaloa, 1975.
- "Karuttut totarpum moliyum" (Communication and language), Presented to the Workshop
on Mass Media, Family Planning Association, Jaffna, 1977.
- "Eluttu mulam karuttut totarpu" (Communication through written word), Presented to the Annual
Conference of the Tamil Catholic Nuns of Sri Lanka. Holy Family Convent, Jaffna, 1978.

"Tamil olikalin kirama muraiyum upayokamum" (Frequency of Tamil phonetic sounds and their usage), Presented to a Seminar for the Lecturer of the Deaf and Blind School, Nuffield Foundation, Jaffna, 1978.

"Kulantaiyum moliyum" (Child and language), Presented to the Seminar organised by the Department of Tamil, University of Jaffna, to mark the International Children's Year, 1978.

"Ilattu Marapuvali natakankal" (Traditional Tamil drama of Sri Lanka), Presented to a Seminar organised by the Drama Panel of the Cultural Council of Sri Lanka, Jaffna Secretariat, 1979.

"Moliyiyalum ilakkanamum" (Linguistics and grammar). Presented to a Seminar organised by the Department of Education, Northern Region, Jaffna, 1979

"Peraciriyar Vanamamalaiyum nattar valakkiyalum" (Professor Vanamamalai and folklore). Presented to Vananmamamlai Memirial Seminar organised by Department of Tamil, University of Jaffna, 1980.

"Icayum Tamilk Kiramiya Marapukalum" (Music and Tamil Folk Traditions), Presented to a Seminar organised by the Department of Education for Teachers of Music and Dance, Jaffna, 1980.

"A Comparative Study of Some Cultural Aspects Reflected in Ancient Tamil Literary Texts and Japanese Literary text Kojiki". Presented to a Seminar organised by the Ethnological Museum, Osaka, Japan, 1983.

"Kuttu Marapukal" (Folk Dramatic Traditions), Presented at a Workshop on Drama organised by the Cultural Council of Jaffna, held in University of Jaffna, 1987.

"Tamil Yappaniya Uravu" (Tamil - Japanese relationship), Presented to the monthly seminar organised by the Ministry of Tamil & Hindu Affairs, Colombo, 1990.

"Mountain Worship among the ancient Tamils", Presented to the Institute of Oriental Culture of Gakushuin University, Tokyo, April 1991

"New Tamil Grammar – Its need and the Problems" (Tamil), paper presented to the Regional Seminar on Linguistics, Department of Hindu Religions and Cultural Affairs, Colombo, 1994.

"Sri Lankan Tamil Folklore: Areas for Further Research" (Tamil), Paper presented to the Regional International Conference on Tamil Folklore, Department of Hindu Religions and Cultural Affairs, Colombo, 1994.

"Tamil for the 21st Century" Popular Lecture delivered at the Annual Session of the Jaffna Science Association, University of Jaffna, 1995.

"Hot and Cold Concepts among the Tamils", A Lecture delivered at the Annual Session of the Jaffna Medical Association, Sept. 1998.

RESEARCH SUPERVISED

1979:
Characteristics of Heroes in Tamil Novels (Tamil), M.A. dissertation by S. Thurai Manoharan, University of Jaffna, in the Department of Tamil.

1980:
Tamil Usage in Sri Lankan Tamil Fiction (Tamil), M.A. dissertation by S. Vanniyakulan, University of Jaffna, in the Department of Tamil.

1982:
Some Phonological Aspects of Usaka – A Central Igbo Dialect (English), M.A. dissertation by Abigail F. Afiesimama, University of Ibadan (Nigeria), in the Department of Linguistics and Nigerian Languages.

1993:
National Problems in Sri Lankan Tamil Literature (Tamil), M.A. dissertation by S. Thirunavukkarasu, University of Jaffna, in the Department of Tamil.

1995:
The Status of Tamil Women before and After the coming of Christianity: Study based on Tamil Literature, Ph.D. Thesis by Chelvapoornam Vimaladevi Chelliah, University of Jaffna, in the Department of Tamil.

1995:
The Place of Kandapuram Among Major Saiva Literary Works of the Period Between 1100 A.D. and 1600 A (Tamil), M.Phil. dissertation by Selvaranjitham Sivasubramaniyam University of Jaffna, in the Department of Tamil.

1996:
A Critical Study of Sri Lankan Tamil Commentaries (Tamil), Ph.D. Dissertation S. Sivalingarajah University of Jaffna, in the Department of Tamil.

1997:
Musical Traditions in Sampanthar Thevaram (Tamil), M.Phil. dissertation N.V.M. Navaratnam, University of Jaffna, in the Department of Music.



When Manonmani was Awarded the Degree of Doctor of Philosophy. 1997.



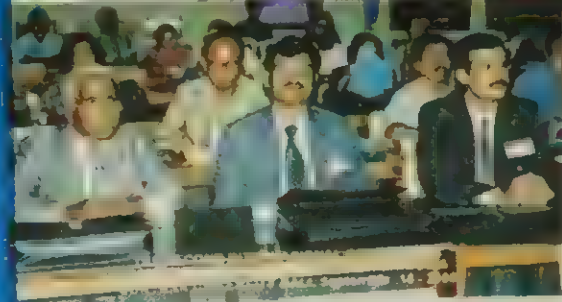
With the ceremonial Ph.D.Gown of University of Edinburgh.



With Prof.K.Gururajao of Dept. of Archaeology, University of mysore, India, when he visited Gakushuin University, Tokyo



பேராசிரியரின் இரண்டாவது மகளின் குடும்பம்
ஸ்ரீனந்தன், திருநங்கை, சேந்தி, இளநிலா.





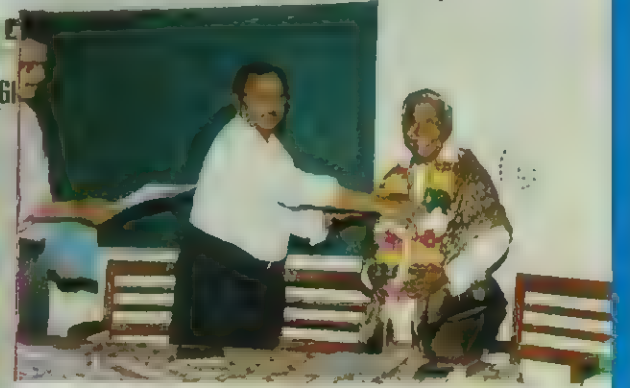
சைவவித்தியா விருத்திச் சங்க சைவச் சிறுவர் இல்லத்தில் தைப்பொங்கல் நாளன்று. 14.01.2000



யாழ். இந்து மகளிர் கல்லூரில் தமிழ்த்தின விழா மங்கள விளக்கேற்றல். கலாநிதி மனோன்மணி விளக்கேற்றுகிறார். அதிபர் திருமதி சரஸ்வதி ஜெயராஜா அருகில் நிற்கிறார்.



யாழ்ப்பாணம் நாட்டார் வழக்கியல் கழகம் பேராசிரியர் தம்பதியினரை வரவேற்கின்றது.



“சம்பந்தன் விருது” பெற்றப்போது.

02.01.2000 அன்று பேராசிரியருடைய மணி விழாவினைக் கழகம் கொண்டாடியபோது.



Dept. of Tamil during the Silver Jubilee year



As Dean of the faculty of Arts at his faculty office University of Jaffna



Inaugural Address at the workshop on Japanese Tamil Relationship at Gakushuin University, Tokyo.

Profssor Ohno, Ron Kothandaraman Dr Manonmani Sanmugadas, Dr.Krishnan and Dr Kandasamy -some of the participants - are also seen in the picture.



After a Plenary Session at the first International Conference on Ramayana and Mahabharata, University of Malaya, Malaysia:1999



With Professor R.E. Asher (Prof. Sanmugadas' Supervisor for his Ph.D. at University of Edinburgh) and Professor Susumu Ohno at Manonmani's faculty Room at Gakushuin University, Tokyo.



Seated : Dr.Mrs.Manonmani Sanmugadas
Dr.S.V.Sanmugam, Dr.S.Agesthialingam,
Prof.Susumu Ohno, Prof.Pon. Kothandaraman,
Prof.A.Sanmugadas, Dr.T.Krishnan, Prof.S.Ranja.
Standing :Dr.V.Gnanasundaram, Dr.K.Manian,
Dr.N.Kandasamy, Mr.Johnsoft, Dr K.Kumaran.



Disseussing the Higher Degree Programmes with the Dean of the School of structural Engineering, Nanyang Technological University, Singapore. 1999



In Tokyo At Prof.Yasumasa Sekine's House with his parents



1985 இல் பேராசிரியரின் குடும்பம். பெறாமசன் சர்மினியின் பிறந்தநாளன்று.



கேரளப் பல்கலைக்கழக வளாகத்தில், தமிழ்த்துறைத் தலைவர் டாக்டர் நாச்சிமுத்துவின் வீட்டில் நடைபெற்ற தேநீர் விருந்தில்.

திருமதி நாச்சிமுத்து, நீல.பத்மநாபன, டாக்டர் மாணிக்கவாசகம் முதலியோர் காணப்படுகின்றனர்.



பேராசிரியரின் மூத்த மகளின் குடும்பம். அஷுஸ்த்தி ரேலியாவில் குஹ்சிநீ, அபிதேவ், கலைச்செல்வி.



பேராசிரியரின் மகன் செந்தூரனும் மனைவி வனாவும் மகள் தியானாவும்



அஷுஸ்த்திரேலியாவில் சி:னி தமிழ் மன்றத்தினருடன் 1997



At the International Institute of Tamil Studies, Madras with its Director Dr.Ramar Ilanko.



சிங்கப்பூரில் பேராசிரியர் தம்பதியினர்.



நாட்டார் இசைமாலை ஒலிப்பேழை வெளியிடப் பட்டது. சங்கீத பூசணம் கணபதிப்பிள்ளை, கலாநிதி தணிகாசலம் பிள்ளை, கலாநிதி சி.சிவலிங்கராஜா முதலியோர் பேராசிரியருடன் காணப்படுகின்றனர்.



Chief Guest at the Jaffna medical Association.
Dr.C.S.Nachchinarkkinian Presided.



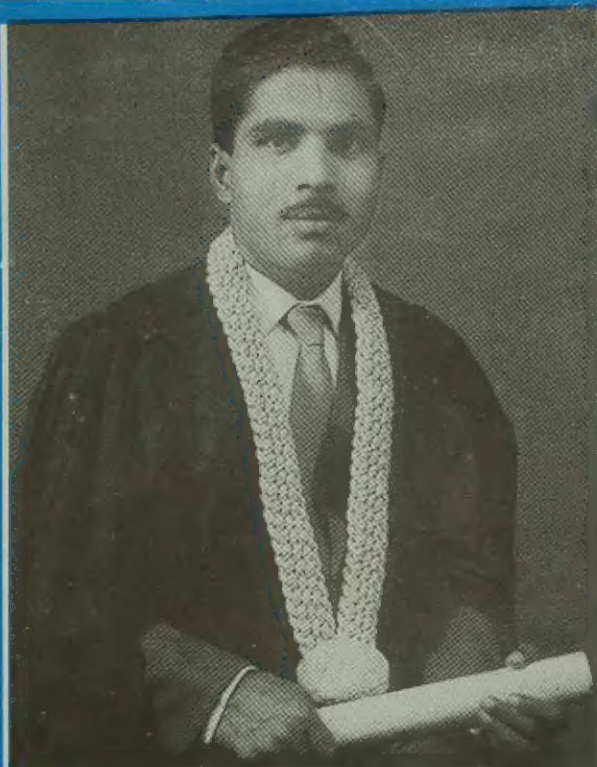
At a Seminar organized by the Ministry of Education, Cultural Affairs and sports of the North Eastern Provincial council, Trincomalee.



Presenting a paper at the Silver Jubilee Seminar held in October 1999.



Opening of the faculty of Graduate studies in University of Jaffna. June 1999



1963 இல் கலைமாணிப் பட்டம் பெற்றபோது



பேராசிரியர் பேராதனை, இலங்கைப் பல்கலைக்கழக தமழ் மன்றத் தலைவராயிருந்தபோது நடைபெற்ற தமிழ் விழாவில் பேராசிரியர் க.கணபதிப்பிள்ளை யிடமிருந்து மனோன்மணி பரிசு பெறுகின்றார்.



பேராசிரியருடைய “தமிழ்மொழி இலக்கண இயல்புகள்” நூல் வெளியீடு.

பேராசிரியர் க. வித்தியானந்தன், பண்டிதர் வீரகத்தி, இலக்கண வித்தகர் நமசிவாய தேசிகர், திரு எம்.ஏ.நம். மான், கலாநிதி சி.மௌனகுரு, அரஸ்கோ அதிபர் ஆகியோர் காணப் படுகின்றனர்.



பேராசிரியர் குடும்பம் ஒன்றில்



“தமிழ்மொழி இலக்கண இயல்புகள்” நூல் வெளியீட்டில் இலக்கண வித்தகர் நமசிவாய தேசிகர் உரையாற்றுகிறார்.



1976 இல் யாழ்ப்பாண வளாக முன்றலில் நடைபெற்ற முத்தமிழ் விழாவில் மேடை யேற்றப்பட்ட ‘போர்க்களம்’ வடமோடி நாடகத்தில் கதை உரைஞ்



